

CORSO ELEMENTARE
DI FILOSOFIA

SECONDO LO STATO DI PROGRESSO A CUI
È GIUNTA PRESENTEMENTE

DEL SACERDOTE

LUIGI PISTOLESE

SECONDA EDIZIONE

Notabilmente migliorata ed accresciuta

VOL. III.

METAFISICA

GATTINI

L

146/3



NAPOLI

TIPOGRAFIA DI GIUSEPPE COLAVITA

1849.

METAFISICA



INTRODUZIONE

NOZIONI PRELIMINARI

1. La parola *metafisica* era ignota nei tempi più antichi della filosofia, perchè nessuna parte delle scienze filosofiche si vede allora insignita di un tal nome, sebbene quei filosofi non erano ignari dell'oggetto di cui si occupa la metafisica. Tutto il sistema della filosofia in effetti, al dire di Seneca, era composto di tre parti: *morale* cioè *naturale* e *razionale*. Gl'interpreti di Aristotile dicesi aver introdotto per la prima volta il vocabolo *metafisica*, sulla considerazione di essere la scienza, la quale aveva in mira di completare le dottrine insegnate dalla fisica, elevandosi a principii, a cui questa con le proprie forze non poteva giungere. Si dice che Andronico di Rodi fosse stato il primo che nel mettere in ordine le opere di Aristotile, avendo trovato molte dottrine, che non poteano ridursi ad alcuna classe di materie, le aggiunse ai libri di fisica con la iscrizione (*μετα τα φυσικα*), cioè *post phisica*. E d'allora avvenne, che siasi dato il nome di metafisica alla collezione di dottrine di tal fatta.

2. Questa parola indeterminata di metafisica, e soprattutto il metodo, con cui era trattata, fu di ostacolo a petersi dare una definizione di

stinta ed adeguata di tale scienza, e diverse perciò sono state le nozioni che ne si sono date. Alcuni la definirono per quella che spiega la ragione delle verità più generali; altri per la scienza delle leggi universali della natura; altri dissero essere la scienza che insegna le ultime ragioni delle proprietà e mutazioni degli enti; e finalmente molli definirono la metafisica per la scienza dei primi ed universali concetti e principj.

In tutte queste definizioni, che indicano il grado piuttosto che il modo delle cognizioni metafisiche, non vi si trovava un carattere fermo e precisamente determinato, sufficiente a discernerla dalle altre branche della filosofia. Quindi dobbiamo occuparci a rinvenire una vera definizione della metafisica conveniente all'oggetto che si propone di trattare.

3. I principali problemi che la filosofia teoretica è tenuta a risolvere sono quelli che corrispondono alle seguenti dimande, le quali ognuno che si ripiega sulla propria coscienza e riflette sul proprio essere può fare a se stesso. Chi sono io? Quali sono le mie forze, e le manifestazioni del proprio essere? Come operano le mie facoltà pensanti? Quali sono le leggi che debbo seguire nell'acquisto delle conoscenze per non cadere in errore? Quale è l'origine delle conoscenze? Esistono realmente altri esseri ed altre cose, ed in quale rapporto sono col me? Cosa è il mondo di cui io fo parte? Da chi sono io e da chi tutta la natura? Quali sono le proprietà del mio essere e quale sarà il mio destino dopo la vita presente? Abbiamo risposto

in parte al primo e secondo quesito nella psicologia empirica; abbiamo risposto agli altri due che vengono dopo nella logica, ci rimane la soluzione dei rimanenti, e questo è quello che deve farsi nella metafisica.

Inoltre le nostre conoscenze hanno la loro forma e la loro materia; le abbiamo esaminato nella forma nella logica; ma questa non avendo per iscopo trattare degli oggetti delle conoscenze, ci riserbammo questo esame per altra scienza. Questa è appunto la metafisica. Essa è dunque quella scienza che tratta degli acquisti fondamentali, che lo spirito può avere; mettendo in esercizio le facoltà conoscitive, e seguendo le leggi di una sana logica. Diciamo *fondamentali*, dappoichè essendo la filosofia la scienza delle scienze, e dovendosi perciò essa incaricare solo dei principj del sapere umano, o del suo fondamento, la metafisica che ne è una parte, anche deve trattare solamente della materia delle conoscenze, che sono il fondamento delle altre, riserbando alle scienze particolari l'esame sistematico delle dottrine riguardanti l'oggetto, di cui ognuna si occupa.

4. Circa la divisione della metafisica non è stata sempre la stessa nei varj tempi della filosofia. Tre parti per lo più le sono state assegnate fino a Wolfio; Ontologia Psicologia e Teologia naturale. Wolfio poi fu quello, che a queste tre aggiunse l'altra detta Cosmologia. Fu d'allora che i filosofi riconobbero nella metafisica le quattro parti che abbiamo enunciate. Ma considerando la cosa accuratamente, vedesi che Wolfio lungi dal fare una divisione esatta,

ha riferito dei membri di suddivisione a lato di una parte principale della metafisica, senza far prima una divisione, e quindi una suddivisione per uno dei membri della primordiale divisione. Ciò ha bisogno di rischiarimento.

L'Ontologia dei tempi moderni Ideologia è una scienza universale intorno gli enti e le loro proprietà generali, o intorno a quelle conoscenze che possono riferirsi a ciascuna cosa corporea od incorporea, creata od increata. Si occupa adunque questa scienza delle nozioni ed investigazioni più generali ed astratte, come quelle di esistenza di essenza, di necessario di contingente, di sostanza e modi, di qualità e quantità, causa ed effetto, tempo e spazio, semplice e composto, finito ed infinito ec. Il complesso di quelle verità, che a queste nozioni si riferiscono si contiene nell'Ontologia, la quale se è basata su di principi veri e certi, rettammente potrà dirsi il fonte ed il fondamento di certezza del sapere umano, come quella che segna i principii di verità e di certezza a tutte le scienze, dovendo per legge logica affermarsi o negarsi dal particolare quello che del generale si afferma o si nega. L'Ontologia quindi comprende in se la parte generale di tutta la metafisica.

D'altronde la Cosmologia che tratta del mondo; la Teologia naturale, che ha per oggetto quanto con la ragione umana può sapersi della prima causa; e la Psicologia, che si versa sull'esame dello spirito umano in se e nelle sue manifestazioni e rapporti, sono tutte poggiate sulle idee, di cui la Metafisica generale, quale

è l'Ontologia, spiega l'origine ed il valore; esse perciò costituiscono piuttosto la metafisica applicata, o metafisica particolare.

Volendo adunque fare una divisione più ragionata della metafisica, vedremo, che essa contiene due parti: una generale e l'altra particolare od applicata, e quest'ultima di poi può essere suddivisa in tre branche speciali, corrispondenti ai tre oggetti, su cui può versarsi l'umana intelligenza: il mondo, Dio, e lo spirito, quali sono appunto la Cosmologia, la Teologia naturale, e la Psicologia. Questa divisione è quella che noi adotteremo. Però della Psicologia avendo esaminata la parte *empirica*, ci rimane solo la parte *razionale* per la metafisica.

SISTEMI DIVERSI IN METAFISICA.

5. Prima di introdurci nell'esame delle quistioni metafisiche, utile cosa si è di passare in rassegna i varii sistemi, che intorno questa scienza possono circolare nel mondo filosofico, dipendenti dai varii principii, da cui si può partire nel fissare gli acquisti fondamentali dell'umano intendimento. L'idea, che di essi si avrà anticipatamente, conferirà senza dubbio a far meglio comprendere lo stato delle quistioni, e confrontandosi le opinioni delle varie scuole, si è nel caso di conoscere la verità più facilmente.

6. Nella Logica abbiamo noi parlato del metodo, e della sua varietà non solo nella forma, ma anche nella materia. Ma dimandiamo ora: distinguersi il metodo di una scuola filosofica dal suo sistema?

Sonosi sovente confusi i sistemi di filosofia con i metodi, e ciò a torto. Un sistema di filosofia è, secondo il significato comune del vocabolo, un punto di veduta, secondo cui si valuta, si giudica tutto, e che serve di *criterium* e di ligame per tutte le idee. Il metodo è poi un partito preso, sebbene non vi si resta, che rare volte fedele, di non ammettere se non tale o tale specie di idee, di non adoperare per conseguenza che tale o tale altro mezzo per arrivare alla conoscenza. D'onde si vede, che il sistema comanda al metodo, ma non è desso, il metodo seguito è però caratteristico di un sistema; chi dice *sistema*, prendendo il vocabolo nel senso volgare, dice *punto di veduta esclusivo, incompleto, preoccupazione, pregiudizio errore e verità parziali*. Ma vi è un altro significato del vocabolo *sistema*: l'*etimologico*, secondo cui esso indica al contrario l'ordinamento delle idee, dei materiali di una scienza, la sua unità. In questo senso appunto noi l'intendiamo.

7. Posto ciò, quali sono stati, si domanda, i sistemi differenti di metafisica? È questo un quesito di fatto che possiamo convertire in un quesito di dritto, quale è il seguente: quanti sistemi possibili vi sono in metafisica? La possibilità di più sistemi non viene dal soggetto o dallo spirito, che è uno; nemmeno dalla materia della scienza che è una puranche. Intanto si possono concepire due uomini che trattino in modo differente la stessa materia scientifica, secondo le facoltà che essi mettono in esercizio e secondo i punti particolari di veduta sotto di

cui rannodano le loro idee. Da ciò la diversità possibile dei sistemi.

1.^o Chiamasi *empirismo* o *realismo* il sistema di quei che tutto fanno derivare dalla esperienza. Il loro principio si è che niente è nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi (1).

(1) Gli empirici volgari detti anche *sensisti* pretendono spiegare per l'azione dei sensi la natura delle cose, sia corporee, che incorporee. Adunque ricavano dall'esperienza tutte le rappresentazioni nozioni ed idee, cercano provare con argomenti empirici l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, e credono farlo con la stessa evidenza che i matematici pei loro teoremi. Il principio della loro filosofia si è, che niente è nel pensiero, che non sia stato pria nei sensi. Ma ciò vale per la investigazione di cose corporee, che non può essere poggiata se non su di osservazioni e di esperimenti, (e pure anche su di ciò deve ammettersi, che la esperienza è cieca senza di una teoria razionale, e facilmente porta ad errore) ma non per la ricerca delle cose incorporee, le quali non cadono sotto i sensi, e che hanno bisogno per conoscersi di un lavoro razionale dello spirito ben diverso dall'azione de' sensi.

Il sensismo, al dir di Hamilton, mancando di base tiensi presentemente come una scuola abbandonata, sebbene ciò sia vero in parte, perchè il suo spirito sussiste ancora sotto forma latente: i suoi principii positivi, la sua psicologia, la sua morale, la sua politica non hanno più dei difensori diretti; gli ultimi suoi teorici sono morti senza aver pure tentato di difendersi; esso non ha prodotto dopo venti anni un solo libro notevole, e fra i suoi partigiani dichiarati non trovasi alcuna mente, alcun ingegno, che si erga sopra il comune; eliminato dal mondo filosofico si è rifuggito nella medicina, che l'ha rivendicato qual sua proprietà. Ivi ridotto a proporzioni ognor più esigue, è divenuto una semplice branca della fisiologia, e di degradamento in degradamento si è alla fine identificato con la frenologia, che questo è oggi il vero nome della filosofia di Locke, Condillac, Voltaire, d'Alembert, Elvezio, Destutt-Tracy ec. La frenologia è il motto e l'estrema forma della scuola empirica vol-

2.° Diconsi *materialisti*, quei che pretendono non esistere altro che materia, e che l'uomo stesso non è se non materia organizzata.

Il *materialismo* crede, o non vorrebbe credere, che ai sensi esterni; esso pretende che niente si può conoscere per via della coscienza e della ragion pura; non ammette altre sostanze, che quelle le quali si concepiscono estese; egli vorrebbe che il pensiero sia prodotto da una forza fisica e meccanica del cervello.

Il *materialismo* conduce all'ateismo od al panteismo, od anche all'idolatria, poichè ammettendosi il materialismo, o non vi è un Dio, o esso è materiale, ed è la stessa natura o parte di essa.

3.° Chiunque pretende che qualsivoglia conoscenza non deve ricavarsi se non dalla sola intelligenza e ragione, e che nient'altro si ritrovi nei sensi, se non semplici apparenze, appellasi *idealista*, o *razionalista*, ed anche *spiritualista puro* (1).

gare, o sensualista. Se essa stà a qualche parte stà là, ed indarno altrove si cercherebbe. In siffatta trasformazione ha perduto tutto quello che le diè forza splendore grandezza ed autorità; solamente ha serbato la sua servitù ed ipocrisia. »

(1) L'*idealismo* è propriamente il sistema di quei filosofi, i quali sostengono che qualunque cognizione certa e stabile deve ricavarsi dalla sola intelligenza e ragione, e che per via dei sensi non proviene alcuna verità. Essi adunque o sieguono la sola intelligenza o la sola ragione, o i dettami dell'una e dell'altra. Per intelligenza intendiamo qui la facoltà di giudicare e di argomentare, e per ragione la facoltà di pensare e di agire secondo dati principii trascendenti, che nell'uomo esistono.

Coloro che ammettono sopra di ogni altro l'intelligen-

4.° Il *dualismo* è il sistema, che consiste a riconoscere idee e realtà; l'esistenza dei corpi, e quella di un principio pensante che ne differisce. (1)

5.° Lo *scetticismo puro*, (se fosse possibile)

za contemplativa, sono detti filosofi intellettuali; essi stimano potersi con essa tutto spiegare comprendersi ed appercepirsi, e che quanto appartiene all'uomo è ristretto fra i limiti di pure nozioni e principii intellettivi.

I filosofi che sieguono solo la guida della ragione nell'adoperare le nozioni ad essa appartenenti, attribuiscono a questa o una autorità costitutiva, ammettendo cioè il valore dei fatti stessi della ragione, o normativa, che consiste nel prestare acconsentimento ai dati razionali non per se, ma per virtù di una *credenza*, che si suppone innata nella nostra natura. Essi chiamansi con lo stesso nome di *idealisti*, perchè vogliono creare l'università delle cose divine ed umane con le sole idee della ragione, al modo stesso che Giove cacciò fuori Minerva dal suo cervello.

Altri filosofi detti *razionalisti* o filosofi *razionali* non ammettono altra autorità della ragione, che la nomotetica, precettiva, in forza di cui ci sono presentate le norme ed i fini della vita contemplativa ed attiva dalle stesse idee della ragione, o dalle perfette forme delle cose, secondo cui a guisa di principii regolativi, bisogna che l'uomo e pensi ed agisca. Fra essi si distinsero più che mai Platone Cartesio Leibnitz.

(1) Questo sistema si diverge in due. Alcuni pretendono che non vi è un passaggio legittimo nel fondare la nostra conoscenza partendo dal principio pensante, per andare all'esteriore; ma invece bisogna metterci fuori della sfera della coscienza, e partire dalla intuizione dell'*assoluto*, per discendere in seguito a noi stessi ed al mondo esterno. Questo sistema è stato chiamato *ontologismo*, sebbene per l'ordinario sotto questo vocabolo è stato indicato quel sistema che parti dall'osservazione degli enti in generale. Altri che diconsi *psicologisti* sostengono, che partendo dal me pensante, si può benissimo andare alla realtà di quanto è fuori del me. Il primo sistema è quello di Gioberti, il secondo è quello che noi seguiremo.

sarebbe un sistema, il quale consisterebbe a niente ammettere di reale e di certo, a rigettare egualmente la testimonianza dei sensi (senso esterno, ed appercezione), e quella della ragione.

6.° Finalmente dicesi *sistema d'identità o di equipollenza* quello che sostiene non esservi differenza alcuna tra le idee e le realtà, tra la regione del pensiero e quella delle esistenze; ad esso si riducono i sistemi di Schelling ed Hegel.

8.° Il principio che ha assistito alla produzione di ciascun sistema è stata la diversa soluzione, che si è voluto dare al quesito: *quale è il rapporto tra l'ideale ed il reale*, tra il *soggettivo e l'oggettivo delle nostre conoscenze*? problema che è il fondamentale in metafisica, e che ha agitato i filosofi di tutti i tempi. I realisti sostengono che l'oggettivo produce il soggettivo, e che questo deve attingersi da quello, tutto è ricavato perciò dall'esperienza sensibile secondo essi.

Gl'idealisti pretendono, che l'ideale è quello che si sviluppa in prima nello spirito, che questi passa al reale in seguito; ma la realtà secondo essi ha il fondamento nell'ideale, e da questo viene assorbito perfettamente.

I *dualisti* attribuiscono un'indole natia tanto all'ideale, che al reale, e cercano di stabilire un rapporto tra essi, ammettendo il valore proprio di ognuno. La loro dottrina è detta *sintesi dualistica, antropologica, empirico-razionale*.

Altri filosofi infine hanno creduto poter risolvere il quesito del rapporto fra l'ideale ed il

reale, togliendo fra essi qualunque distinzione, e ciò hanno fatto appunto quei che sostengono con Schelling ed Hegel l'identità assoluta o l'equipollenza.

9. Il realismo che ammette la testimonianza dei sensi si fonda sulla ragione, è essa in effetti quella la quale ci assicura, che ai fenomeni sensibili corrisponde una realtà; fin qui esso ammette verità positive; ma cessa di essere nel vero, se sconosce il valore razionale di certe idee, o se dà a tutte egualmente una realtà oggettiva corrispondente, riguardate in se.

L'idealismo che riconosce realtà pensanti, la testimonianza della coscienza, il valore logico delle idee pure, è anche nel vero fin là; ma da che rigetta la testimonianza dei sensi e della ragione concernente l'esteriorità od il mondo dei sensi e che non vede realtà, che nell'idea stessa, negando anche ogni vera realtà, allora è nel falso.

Il *realismo* e l'*idealismo* sono nel tempo stesso nel vero e nel falso; tutti e due sono al fondo inconseguenti, poichè non ammettono la testimonianza della ragione che per metà. La conseguenza necessaria di questo fatto si è, che il dualismo, il quale ammette insieme la testimonianza dei sensi e della ragione, e ciascuno di essi nei limiti che gli sono proprii è solo nel vero.

In quanto allo scetticismo, come non ammette nè la testimonianza dei sensi, nè quella della ragione, fa di questa un uso contraddittorio, poichè non se ne serve che contro di essa. Si è

ancora avuto ricorso per iscrivere la verità a differenti mezzi, che non sono nè naturali nè logici; si è voluto fare un uso straordinario delle proprie facoltà, pensando, che mettendosi per così dire fuori di se, esaltando il proprio essere, estatizzandosi, si diverrebbe più atto a scovire la verità, cioè che è all'intutto contrario alla natura, poichè per pensare sanamente, bisogna farlo con calma. Questi primi mezzi però sono *personali*; ve ne sono altri ancora, ma fuori della persona che li fa servire alla ricerca delle verità, p. e. i mezzi tradizionali e le rivelazioni generali o particolari impiegate contraddittoriamente alla ragione, o scetticamente. Molti hanno creduto in effetti, che non debbano avere alcuna confidenza alla testimonianza della loro ragione e della loro intelligenza, e che non possano ricevere la verità, che da una bocca straniera; essi riguardano le loro facoltà, come una sorgente d'inganni, almeno possibili, se non reali. Su di ciò noi dichiariamo che filosofi di tal fatta agiscono in modo contraddittorio, poichè, anche per ricevere la verità da una bocca straniera, bisogna impiegare la propria intelligenza per appercepire e comprendere cioè che ci è insegnato. Altri non hanno voluto credere affatto alla testimonianza dei loro sensi e della ragione umana in generale, e non hanno voluto ricevere la verità che da una rivelazione generale o particolare. Ma se Dio si rivela all'uomo, se lo istruisce, non l'avviene, che a condizione che questi faccia uso dei suoi sensi e della sua ragione, per assicurarsi della manifestazione sensibile di rivelatore, e comprendere l'insegna-

mento divino. La rivelazione adunque lungi dall'interdirci l'uso della ragione, lungi dal renderla inutile, la suppone al contrario necessariamente. Con ragione adunque Leibnitz ha detto: rigettare la ragione per credere senza di essa alla rivelazione, è lo stesso che fare un uomo, il quale cominciasse dal cavarsi gli occhi, per meglio vedere col telescopio.

Inoltre le rivelazioni particolari non sono un mezzo naturale per iscrivere la verità, ma soprannaturale. In quanto alla rivelazione generale, ella c'istruisce, ma non c'istruisce scientificamente, per essa si *apprende*, ma non si *comprende*; infine la rivelazione dommatizza, ma non dimostra.

Breve idea di altre dottrine erronee, che possono in se contenere i sistemi suindicati.

10.º Noi abbiamo notato i principii da cui partono i varii sistemi metafisici, e con ciò abbiamo caratterizzata l'indole di ciascuno; ma dobbiamo riflettere puranche, che impiegandosi i principii medesimi all'acquisto delle conoscenze, se mai non hanno il debito fondamento, falsa è la direzione, che ad essi si concede, e per necessità devono risultarne dottrine erronee sul mondo, sugli esseri e su di Dio, che sono gli oggetti della metafisica. Ciò è effettivamente succeduto nelle varie epoche della filosofia.

Quattro sono i sistemi che dobbiamo notare sotto tal riguardo: il fatalismo, l'ateismo, il panteismo, ed il misticismo.

Il fatalismo è il sistema di coloro, i quali

insegnano, che quanto accade non può cambiarsi in alcun modo, poichè deriva da un'eterna verità, e da una necessaria continuazione di cause. Questa fatale necessità molti Greci la chiamarono *εἰς αὐτὸν* da *εἰς* *necto*, poichè tutto è connesso, secondo i fatalisti, ad una sempiterna ed indeclinabile serie di cose. Non tutti però attribuiscono al fato la stessa forza, e perciò varie forme si sono date di questa dottrina erronea. Ci riserbiamo trattarne nella Cosmologia, ove cercheremo combatterla perfettamente.

11. Sugli atei si è sempre disputato, se possa mai avvenire, che uomini di sana mente siano atei propriamente detti, cioè che neghino esistere un Dio. Aggiungesi a ciò, che questo vocabolo si prende in diverso senso, e si adopera per indicare i Deisti gli Eretici e tutti quegli uomini che asseriscono mancare il nerbo di pruova a tutti gli argomenti, i quali si adducono per provare l'esistenza di Dio, o si formano concetti sulle cose divine differenti da quelli di una sana dottrina. Coloro adunque, che sebbene hanno una falsa opinione di Dio, si allontanano in modo dalla vera nozione che si ha di quest'Essere eterno, da ammettere il solo nome e non Iddio stesso in realtà, in quanto sono persuasi che esiste una divinità, non si dicono atei propriamente detti.

Gli atei si distinguono in *teorici* e *pratici*, e deve concedersi certamente esservi uomini così malefici e corrotti, che non curino pietà e religione, e desiderino vivere lungi da Dio; ma pochissimi di quelli, che per convinzione dubitano o negano la esistenza di Dio.

Contro gli atei i quali con argomenti si sforzano provare non esistere un Dio, basta riportare tutti quei solidi raziocinii, che si adducono per stabilire la reale esistenza di quest'essere eterno, come noi a suo luogo faremo, e consultare anche l'autorità *normativa* della ragione umana, che ci porta ad una ferma e stabile persuasione o fede dell'esistenza di un Dio. Ma di ciò a suo luogo.

12. Dicesi panteismo la dottrina di quelli che stimano tutto l'universo essere Dio; in altri termini, che ammettono una sola natura, dotata di pensiero e di estensione.

Diverse sono le specie di Panteismo. Vi è quello che dicesi *psicologico*, dacchè stabilisce che Dio sia l'anima del mondo. Un altro è quello detto *cosmologico*, col quale togliendosi ogni differenza tra corpo e spirito, si stabilisce che il mondo è Dio. Di tale opinione sono stati gli Eleatici Xenofane Parmenide ed altri. Un'altra specie di panteismo appellasi *ontologico*, che si desume o dalla nozione di sostanza e di accidente o dalle idee dinamiche di forze. Iddio è considerato come sostanza una eterna infinita, i cui attributi, sebbene infiniti, in numero ed in valore, si manifestano a noi uomini in due modi: col pensiero e con la estensione. In questo modo Dio è riguardato come forza creatrice, inerente alle cose create, secondo la diversa loro perfezione, dalle primitive opere della natura, fino alle più elaborate e compite.

I panteisti in senso largo nè sono Atei nè Teisti, ma occupano fra questi una ragion media. Non sono Atei, perchè concedono, che

esiste un Dio, nè Teisti, poichè confondono il mondo con Dio. In senso stretto però il panteismo è tanto più vicino all'ateismo, per quanto più si allontana dalla nozione volgare della persona divina, poggiata sul senso comune sulla ragione e sulle dottrine della religione rivelata.

13. Chiamasi *mistico* quegli che si lascia trascinare nelle cose arcane dal potere dell'immaginazione, e tende a mettersi innanzi agli occhi, e percepire con i sensi quelle cose che superano l'umana capacità, e nè possono essere oggetto di percezione sensibile. Questa definizione è simile a quella di Borger, che chiamò *mistico* chiunque si fa trasportare dal senso e dalla immaginazione più che dalla ragione. Per rapporto al vocabolo dicesi *mistico* quegli che investiga i misteri religiosi ed insegnati fin dall'antichità, od una dottrina più santa ed arcana.

Possono distinguersi varie specie di misticismo. Vi è quello detto *naturale*, che si riferisce agli arcani della natura, ed a scovrire le forze occulte.

Altra specie di misticismo è il *divinatorio*, che si versa sulle diverse forme di divinazione, come negli oracoli nell'ispirazione in taluni sogni, nella negromanzia (1) chiromanzia (2) ed altre arti superstiziose.

Vi è finalmente il misticismo detto *ideale*, che è sito nel contemplare le idee ed i decreti della

(1) Arte di poter indovinare il futuro per mezzo di morti.

(2) Arte di indovinare il futuro mediante i segni della mano.

ragione, considerati più antichi di qualunque ragionamento.

Più facile di qualunque altro a cadere nel misticismo è il filosofo empirico, ed apparisce chiaro da che volendo spiegare tutto per via dei sensi, anche le cose incorporee le pensa egli soggette ai sensi, e quindi adopera tutte le forze dell'immaginazione per far sì, che siano sotto il dominio della percezione sensibile le cose che sfuggono la sensibilità.

S'intende in fine per *misticismo* anche il sistema di quei che professano doversi veder tutto in Dio, e spiegar tutto mediante la sua idea.

PARTE PRIMA.

METAFISICA GENERALE

Origine formazione e valore dell' umana conoscenza.

CAPITOLO PRIMO.

OPINIONI SU TALI RICERCHE, E PIANO DA
SEGUIRSI NELL' ANALIZZARLE.

1. Nella logica abbiamo noi distinto varie specie di nozioni ed idee, e stabilito il carattere, che ad ognuna di esse compete; ma come si presentano esse allo spirito? Quale è la loro origine e formazione (1)? Corrispondono esse ad oggetti reali, ed in caso affermativo, come gli oggetti che sono fuori dello spirito, possono in lui penetrare per essere conosciuti? Quale è in somma il valore dell' umana conoscenza? Ecco i problemi difficili, che ci si presentano a risolvere nella parte della metafisica che dicesi *generale*. Essi si possono esprimere, dicendo: Quale è l' origine formazione e valore dell' umana conoscenza? Quindi è che possiamo definire la metafisica generale, per la branca della metafisica che di un tale quesito si occupa.

(1) I vocaboli origine e formazione sembrano sinonimi in apparenza, ma il loro significato è ben differente. *L' origine* indica la sorgente passiva delle idee, cioè che forma la materia della conoscenza; *la formazione* al contrario indica la parte attiva, che noi prendiamo per averle, le operazioni che noi facciamo sulla materia delle conoscenze per formarcele.

2. Introducendoci nell' esame che ci proponiamo, bisogna notare, che sebbene qualunque nostra conoscenza cominci con la esperienza, non siamo autorizzati però a concludere subito, che da essa sola abbia origine, mentre potrebbe succedere, che quella consti di due elementi, di cui uno appartenga all' esperienza, l' altra alla forza ingenta del pensiero, che lo ricavi da se stesso. Adunque sull' origine delle conoscenze doppia questione può proporsi: la prima, se tutte le nozioni nascono in modo dalla esperienza, che tutto il contenuto provenga esclusivamente dai sensi, o se alcune nozioni sorgano dalla sola intelligenza e ragione; la seconda, se nel caso vi siano delle nozioni, che non appartengono ai sensi, sono esse innate, o sono formate dallo spirito, lavorando sui propri sentimenti? Quali sono inoltre queste nozioni (1)?

(1) La quistione sull' origine delle nostre conoscenze è di un' alta importanza, non solo per la vera valutazione dell' attività intellettuale, ma anche per la vita morale dell' uomo. È abbastanza conosciuta l' influenza, che la filosofia del decimo ottavo secolo in Francia ha esercitata sulla direzione degli spiriti. Questa filosofia sviluppando il sensualismo sino alle ultime conseguenze, distruggeva nel tempo stesso la base della morale, sostituendo la nozione dell' interesse a quella del dovere. Non vi era altra moralità possibile per essa, poichè ogni dottrina filosofica, che non riconosce principio generale al disopra delle individualità finite, degli oggetti esteriori, e delle persone particolari, che non si eleva alle idee eterne, e col mezzo di queste ad un fine generale, ad un ideale della vita umana, ma che ha gli occhi sempre fissi sui dati del mondo sensibile, del tempo e dello spazio, deve necessariamente giungere ad una morale sensualista e materialista. Che si appelli pure il principio morale stabilito da un tale sistema, *interesse ben inteso, felicità generale*;

3. Aristotile gli Stoici gli Epicurei Locke Hume ed altri, ciascuno a suo modo, stabilirono che tutte le conoscenze umane vengono dai sensi, e che niente è nell' intelletto, che non sia stato prima nel senso (*nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*).

Aristotile nega, che vi siano in noi delle nozioni, e sostiene che la certezza delle conoscenze nasca dalla chiarezza ed evidenza degli oggetti i quali si offrono ai sensi, come quando vediamo un tutto e le sue parti, e concludiamo che il tutto è uguale alle parti prese insieme, siamo condotti dalle cose stesse, che osserviamo, alla certezza di una tale verità. Ma Melanctone riflette, che ciò potrebbe al più aver luogo di quelle nozioni, gli oggetti delle quali vengono dai sensi; ma d'onde si desumono quelle, le quali si riferiscono ad oggetti non sottoposti a percezioni sensibili: i numeri p. e. l'ordine i principii morali ec. ? Nè potrebbe farsi quel paragone fra il tutto e le parti senza talune nozioni, come quelle di totalità di nume-

questi nomi esprimono al fondo la stessa cosa, il principio di egoismo, che si può più o meno generalizzare senza dubbio, ma non da elevarsi alla dignità di vero principio della morale. Che si passino in rivista tutti i sistemi filosofici sensualisti, a partire da quello di Epicuro fino a quello di Elvezio, da per tutto si troverà la stessa connessione tra il principio sensualista per la conoscenza ed il principio egoista per la moralità. Ma è impossibile trovare un fondamento solido alla società, se non si determini il vero fine e la destinazione dell'uomo, e se non si comprendano i veri principii, secondo cui ciascun individuo deve ordinare la sua attività. Ora il conoscere le idee elevate della ragione e la vera loro origine ne è senza dubbio la condizione indispensabile.

ro di ordine ec. Bisogna quindi spiegare l'origine di tali idee.

In altre parti Aristotile stabilisce, che ogni cognizione viene dai sensi, ma che non si compisce da essi solamente, e divide le conoscenze in singolari ed universali; il complesso di queste chiama *esperienza*, l'unione delle altre *scienza apodittica*, la quale si acquista con la dimostrazione dagli universali, nè però vi si deduce senza induzione, e per conseguenza senza i sensi.

Secondo il sentimento degli Stoici, tutto ciò che si apprende dalla intelligenza, l'avviene in due modi: o per una evidente impressione sensibile, o ricavando da nozioni evidenti delle altre, cioèchè si fa assimilando o componendo o deducendo per analogia (1). Ma come si giunga alle nozioni della ragione, non si comprende affatto.

Epicuro seguendo il sentimento di Democrito stabili che non solo vediamo, ma che anche pensiamo con la concorrenza degli atomi e delle immagini che chiama *idoli*, e sembra aver così gettate le fondamenta della dottrina sulle idee corporee, che nei tempi ultimi i materialisti si

(1) Mediante l'evidenza dei sensi si comprende p. e. il bianco ed il nero, il dolce e l'amaro. Nel passare dalle nozioni evidenti, assimilando si comprende dall'immagine di un oggetto l'oggetto stesso, componendo, si ha che dal cavallo, e dall'uomo si compone l'ippocentauro. Per analogia finalmente si comprende qualche cosa in due modi, alle volte accrescendo, alle volte diminuendo; così dagli uomini, quali sono nello stato regolare, accrescendo abbiamo la nozione di ciclope, e diminuendo quella di pigmeo.

impegnarono di rinnovellare e perfezionare, in particolar modo Mirabau Elvezio de la Mettrie Coward Priestley, i cui argomenti sono stati con precisione e chiarezza confutati da Bachman.

4. La dottrina sull'origine e ragione empirica della nostra cognizione di Bacone da Verulamio è stata egregiamente sviluppata e perfezionata da Locke, in modo che deve stimarsi come l'autore della filosofia empirica recente. Ha esposti i suoi pensamenti nel suo saggio sull'intendimento umano, fissando le seguenti dottrine, cioè:

Che nulla nello spirito vi è d'innato; che egli è una tavola rasa, ed ove non vi è scolpito carattere alcuno prima dell'esperienza, che ogni cognizione umana nasce da doppio fonte: dalla percezione delle cose esteriori e dalla riflessione intendendo per questa l'appercezione del senso interno; divide le idee in semplici e complesse, e le semplici in quattro specie. Nella prima sono contenute quelle che si acquistano con un solo senso, come l'odore il colore il calore la durezza la solidità. Nella seconda si comprendono quelle che si hanno da più sensi, come lo spazio, il moto e la quiete, la figura. Alla terza si riferiscono quelle che nascono dalla sola riflessione. La quarta specie è di quelle che sono formate dalla sensazione unita alla riflessione; tali sono le nozioni di piacere di dolore di esistenza di unità di successione ec. Riduce le idee complesse a tre generi, cioè di sostanza di modo e di relazione. Tutte le idee semplici sono reali e convengono con le cose stesse. Nell'acquisto delle idee sem-

plici lo spirito è passivo, ma nelle idee complesse il pensiero agisce liberamente. Entrambe le specie di nozioni le chiamò esemplari delle cose a queste perfettamente corrispondenti.

Da questa dottrina di Locke fu mosso Hume ad esaminare con maggior sottigliezza la corrispondenza delle idee con le cose stesse, le cui nozioni secondo Locke erano esemplari perfettamente ad esse corrispondenti. Ma là cosa non va così, poichè le nozioni non sono esemplari delle cose, ma esemplari delle impressioni sensibili: nè vi è alcuna nozione la quale nasca da qualche impulso della sensibilità, pertanto noi sentiamo le impressioni sensibili, o piuttosto i movimenti dei nervi, ma non le cose, come sono per se stesse. Secondo la varia forza ed efficacia di queste impressioni Hume posteriormente distingue le nostre rappresentanze in due specie, cioè di cose presenti e di cose assenti, delle quali queste diconsi *nozioni*, quelle più efficaci di quest'ultime, *impressioni sensibili*, o *percezioni*. Secondo Hume non esistono in noi le nozioni di quelle cose, che non ci possono produrre impressione alcuna, e non potendo nè anche sapersi cosa alcuna delle cose stesse, giusta la sua dottrina, prese in tal modo le parti di scettico, e venne ad aggredire tutta la filosofia.

5. Dall'altra parte vi furono molti filosofi, i quali sostennero, che la cognizione non proviene tutta dai sensi, ma quella degli oggetti corporei dalla esperienza, e delle cose incorporee dalla riflessione e dalla ragione. Di tal sentimento sono Platone gli Scolastici Cartesio Leibnitz e Kant.

La sorgente della cognizione, dice Platone, non è la testimonianza dei nostri sensi, i quali non si dirigono che al variabile, e nè anche l'intendimento, ma è la ragione, la quale ha per oggetto l'invariabile, l'essere in se. Esistono di fatti certe nozioni proprie della ragione, che sono nell'anima come la base di ogni pensiero, vi risiedono anteriormente ad ogni percezione particolare, e le quali s'impongono ai nostri atti, come principii di determinazione. Ecco quelle che egli chiama le idee, gli eterni tipi e modelli delle cose, ed i principii della nostra cognizione, ai quali riferiamo per mezzo del pensiero l'infinita varietà degli oggetti individuali; dal che ne siegue, che tutte queste cognizioni parziali non sono prodotte dall'esperienza, ma solamente sviluppate da essa. L'anima si richiama le idee a misura che scorge le copie fatte a loro imagine, delle quali è pieno questo mondo, il che è per essa, siccome la rimembranza di uno stato anteriore, nel quale viveva senza essere unita ad un corpo; in questo modo Platone stabilì l'origine della cognizione, e distinse l'empirica dalla razionale.

Nel medio evo ebbe luogo una lotta di opinioni sulla origine delle conoscenze, originata dalla divergenza, che esisteva tra Platone ed Aristotile, le cui dottrine furono rinnovate circa la formazione ed origine delle nozioni. Avvenne allora la celebre lotta tra i Realisti ed i Nominalisti intorno agli universali, di cui abbiamo fatto qualche menzione nella logica.

Cartesio riduce a tre classi tutte le idee, che sono nella mente umana, cioè *avventizie*, co-

me le idee sensibili e quelle delle specie, *fat-tizie*, come le composizioni arbitrarie, ed *innate* quelle che da se stesse nella mente appariscono anche senza volerlo, quali sono quelle di Dio di sostanza di verità, e gli assiomi teoretici e pratici. È carattere di quest'ultime l'essere necessarie, universalmente ammesse, e coltivarsi l'assenso, appena esse vengono annunziate. Laromiguiere non a Cartesio ma a Leibnitz addossa la dottrina delle idee innate, recando alcuni passi del primo, in cui rispondendo ad Hobbes asserisce di aver ammesse innate solo le facoltà, e del secondo in cui ammette nell'anima alcune anticipazioni prenozioni virtualità o cognizioni innate. Il sig. Mancini però osserva, che fu solenne punto di dottrina di tutti i Cartesiani l'esistenza delle idee innate, e che Cartesio attaccato da Hobbes cercò di temperare quelle primitive asserzioni, che stabiliscono l'esistenza delle medesime.

6. Leibnitz è certamente di quelli che ricavano dalla ragione la conoscenza delle cose incorporee. Debbono, egli dice, preferirsi le cognizioni innate di Platone che chiamò reminiscenze, alla tavola rasa di Aristotile e di Locke. In generale Leibnitz ammise doppio fonte di cognizione: l'esperienza e la ragione, e sostenne che la certezza dell'uno e dell'altro genere è anteriore a qualsivoglia dimostrazione. Ripose l'evidenza dell'esperienza nel legame diretto tra la cognizione e l'oggetto di essa, ma l'evidenza della ragione nel vincolo diretto tra il soggetto ed il predicato.

Dalla detta opinione di Leibnitz non si man-

tenne lontano Kant, il quale stabilì che la nostra sensibilità è ligata alle forme dello spazio e del tempo, che nell'intelletto umano vi sono innate certe forme di pensare o categorie, le quali si svolgono all'occasione delle sensazioni, ma che non sono formate lavorando lo spirito sulle stesse. Rosmini Serbati camminando quasi sulle orme di Kant fu condotto ad ammettere nell'anima qualche cosa innato; in effetti nel suo sistema non fa che ridurre tutte le forme Kantiane ad una sola, quella cioè dell'*ente*.

Finalmente a Schelling ed Hegel sembra essere assurda la quistione sull'origine razionale ed empirica della nostra conoscenza; poichè fuori i limiti della propria coscienza, non vi è differenza tra l'oggetto e la di lui nozione, ma qualunque diversità è meramente apparente. Per nozione inoltre Schelling intende quel modo di agire, con cui il pensiero si produce l'oggetto dell'intuizione in generale, o la regola universale dell'oggetto da costruirsi. Questa spiegazione singolare che dà Schelling della nozione è assai lontana dalla volgare. Dicasi lo stesso del significato della nozione nella dottrina di Hegel.

7. Esposte le varie opinioni dei filosofi sull'origine e formazione delle nostre cognizioni, dobbiamo passare alla esposizione della nostra dottrina sull'oggetto. Ma prima di farlo conviene osservare preliminarmente.

1. Che nei fanciulli non si vedono orme di idee innate, ma le sole facoltà; che la facoltà di pensare è spinta ad agire dalle impressioni sensibili, e svolge e sviluppa la sua forza, esercitando la sua attività sui dati sperimentali.

2. Che ogni conoscenza, a quel che si scorre chiaramente, consta di materia e di forma; la prima è data dalle impressioni sensibili e percezioni delle cose e dei fatti della coscienza; la forma è sita nelle operazioni dell'animo, con cui lavora la materia data, e si forma le nozioni le idee le conoscenze di varie specie.

3. Che la materia data dalla coscienza nasce nel germe con lo spirito stesso, al pari della facoltà di conoscere.

4. Che varie essendo le manifestazioni della facoltà di pensare, di vario genere debbono essere puranche le nostre cognizioni, e noi andandole a classificare, le troviamo di tre generi. Il primo è quello delle cognizioni empiriche, quali sono le idee degli oggetti percepiti dai sensi, e delle primitive appercezioni della coscienza, non che i fatti della esperienza esterna, e le nozioni dei generi e delle specie, a cui si riferiscono gli oggetti dei sensi. La seconda specie di conoscenze viene costituita dalle idee dette fondamentali, od essenziali all'intendimento, come le idee di unità, di moltitudine, di tutto, di realtà, di negazione, di limitazione, di sostanza ed accidente, di causa ed effetto, di possibile ed impossibile, di essere e di non essera, di necessario e contingente, di spazio e di tempo. Il terzo genere di conoscenze finalmente è sito nelle nozioni ed idee della ragione, come la nozione dell'assoluto, dello spirito, del mondo, di Dio; le idee del vero del buono del bello, e le idee morali; idee tutte che noi diciamo trascendenti.

Noi spiegheremo l'una dopo l'altra l'origine e la formazione di ciascuna delle conoscen-

ze sopraindicate, e la cognizione acquistata nella psicologia della natura degli stati fondamentali dello spirito servirà di punto di partenza alle nostre ricerche. Il primo nostro esame si verserà sullo sviluppo primitivo, che il pensiero subisce, appena lavora sui primi sentimenti, sviluppo che consiste in talune forme della intelligenza non innate nello spirito, come pretende Kant, ma da lui formate, lavorando sù di se stesso, cominciando dall'atto in cui trasforma lo stato del sentimento in quello della coscienza. Stabiliremo sù di un solido fondamento la conoscenza sensibile, e non solo quella del di fuori in generale, ma anche quella dei corpi e delle loro qualità. Passeremo dopo a trattare del modo come lo spirito lavorando sul concreto si forma quelle idee generali, la cui materia è nei fatti dell'esperienza.

Dopo di aver veduta l'origine e formazione del primo genere di conoscenze, faremo passaggio a quelle del secondo, e saranno notati i procedimenti, che lo spirito mette in opera per acquistarsi le idee essenziali all'intelletto. Dipoi vedremo, come lo spirito si forma le idee del terzo ordine, che noi diciamo *trascendenti*.

Passeremo in fine a trattare del valore ed obiettività delle nostre conoscenze, combattendo anche talune dottrine contrarie al vero, che ci troveremo aver già stabilito.

CAPITOLO SECONDO.

Primo sviluppo dell'attività pensante e primo ordine di conoscenze.

1. L'uomo, noi abbiamo provato nella psicologia empirica, è composto di spirito e di corpo; il primo ha un'attività propria, che comincia a metterla in esercizio fin dai primi istanti di sua vita, ed il corpo è soggetto alle influenze della natura, che comunica di poi allo spirito per la stretta relazione che tra essi esiste. Quindi attività dello spirito da una parte ed impressioni sensibili dall'altra sono i dati sicuri da cui dobbiamo partire nella nostra analisi. L'attività dello spirito si manifesta in tre stati a cui corrispondono tre facoltà: sentimento, coscienza e volontà, che esistono insieme, senza che l'uno possa all'altro ridursi; inoltre abbiamo veduto che la coscienza non può essere considerata come un sentimento più sviluppato, poichè se così fosse, dovrebbe questo scomparire, appena quella comparisce; che nel tempo stesso il sentimento fa avvertire il me nella totalità e nella sua esistenza immediata, nell'atto che la coscienza è uno stato di elevazione maggiore, stato in cui lo spirito si percepisce con una distinzione di spontaneità, mettendosi in opposizione di se per appercepirsi nella luce della riflessione interiore; questa distinzione del proprio me avviene adunque in virtù della riflessione con cui si manifesta la coscienza, e che è mossa dalla spontaneità, a causa di cui possiamo noi distinguerci in noi stessi, ripiegarci sul nostro proprio esse-

re, ed opporci a ciò che è presente nella coscienza per osservarlo. Ora questa spontaneità con cui si muove la riflessione, non può a ciò determinarsi, se non quando lo spirito è affetto dal sentimento il quale deve offrirgli il materiale su cui deve esercitarsi. Il sentimento di fatti si mostra col carattere di totalità, e può mai darsi distinzione, senza una totalità che la preceda? quindi possiamo dichiarare, che dal sentimento comincia la vita dello spirito propriamente. Il sentimento è il primo requisito necessario della conoscenza, e l'analisi che lo spirito ne fa nella coscienza, produce le prime cognizioni.

2. Il primo sentimento che ha lo spirito è senza dubbio in totalità quello della propria esistenza e delle modificazioni da cui è affetto, appena che gli oggetti esteriori agiscono sui sensi. Un tale sentimento eccita subito la facoltà di pensare, e l'analisi che questa ne fa costituisce il primordio dell'attività dello spirito per l'acquisto delle conoscenze.

Per conoscere il risultato di una tale analisi basta rivolgere l'attenzione allo stato attuale, in cui si presenta la coscienza dello spirito di ognuno, perchè quella dei primi istanti della vita spirituale non può essere differente dall'attuale, essendo lo stesso spirito gli stessi i suoi caratteri fondamentali, identico il modo, con cui operano le facoltà, e le stesse le leggi che sieguono i loro atti, e solo la differenza dei varii periodi della vita spirituale consiste nello sviluppo e perfezione, che lo spirito acquista con l'esercizio delle sue forze.

3. Se il carattere del sentimento è quello di

far percepire il proprio essere in totalità, e quello della coscienza l'è di un'appercezione distinta di noi stessi, la riflessione agendo con le operazioni di analisi e di sintesi sul sentimento complesso del proprio essere e delle modificazioni, deve in prima presentare allo spirito la distinzione di noi stessi dalle modificazioni, e la reale esistenza tanto del me che delle modificazioni. La stessa riflessione è quella che gli presenterà in seguito le modificazioni come fatti che cambiano incessantemente, e perciò multiple e varie, ed il me come uno fisso immobile. Sentiamo allora le modificazioni annesse al me, e non capaci di sussistere da se sole, ed il soggetto pensante come essere per se sussistente. In fine facciamo una distinzione fra le nostre modificazioni, e vediamo potersi ridurre a due classi, opposte perfettamente in riguardo al me. Alcune le sentiamo in noi stessi, sia che lo vogliamo, sia che nò; lo spirito le conosce, ma non le produce; sentiamo in tal caso il me nello stato di cognizione, ma nello stato di azione. Ma alcune altre le percepiamo come dipendenti dalla nostra volontà; esse esistono, perchè lo spirito le fa esistere. Lo spirito lo percepiamo in questo caso non solo nello stato di cognizione, ma anche nello stato di azione. Perciò queste ultime specie di modificazioni le riferiamo nella coscienza al me, come ad una causa, le consideriamo effetti dell'azione dello spirito. Consideriamo in fine nella coscienza che tutte le modificazioni non possono esistere da se, che tutte hanno bisogno di essere prodotte da un agente; che perciò come abbiamo considerate le mo-

dificazioni dipendenti dalla volontà dello spirito, come da lui prodotte; come le consideriamo effetti reali di una causa anche reale, quale il me, siamo astretti a considerare le altre pure come effetti reali di una causa anche reale, ma opposta al me, quale è il di fuori. E ciò con tutta ragione, mentre se le modificazioni di qualunque specie le percepiamo come reali, se il me agente e soggetto conoscitore anche come reale, se la distinzione di doppio genere di modificazioni, ed in opposizione tra loro, si mostrano anche col carattere di realtà, come è reale il me, che produce l'un genere di modificazioni, lo deve essere pure il fuori di me, che dà allo spirito le altre modificazioni.

4. Nè può dirsi, che lo spirito stesso sia quello, che produce in lui anche le modificazioni involontarie, e che queste intanto sembrano supporre un agente esterno, come loro causa, perchè sono indipendenti dalla volontà, mentre riguardate le modificazioni non pel solo lato della volontà, ma per l'attività intera dello spirito, vediamo, che le volontarie sono sempre in armonia col proprio essere, non così le involontarie, che per le prime lo spirito viene ad esercitare le sue forze, dalle altre vengono queste ad essere limitate, e se l'attività dello spirito le avverte l'è per il limite, che ad esse è imposto, per l'ostacolo, che in quelle ritrova, a non poter estendere il proprio potere. Ed è in questo limite appunto, che lo spirito sente l'agente esterno, il di fuori. Qui fa a proposito esporre ciocchè ne dice il nostro Galluppi (1).

(1) Log. mista, pag. 11.

« Lo spirito, egli dice, non può uscire da se stesso; se adunque è capace di conoscenze reali, non può ritrovare queste conoscenze, se non che in se stesso. Ma può egli forse trovare in se stesso delle conoscenze reali? Noi abbiamo stabilito che il primo fatto da cui deve partire la filosofia si è la percezione del *me* il quale percepisce *un di fuori*. Ora la percezione del me e delle sue modificazioni, da noi chiamata coscienza è nel me stesso; questa percezione non è dunque in una regione diversa da quella dell'oggetto percepito. Ma, si replica, se la percezione del me è nel me stesso, il fuori di me non è certamente nel me. Ora come, si domanda, lo spirito, il quale non può uscire da se stesso, può egli arrivare ad avere una conoscenza reale di ciò che è fuori di se? Lo spirito percepisce in se alcune modificazioni passive, od in altri termini alcune passioni: percependole, percepisce ancora l'agente esterno: sentirsi affetto è sentire qualche cosa da cui lo spirito è affetto. Abbiamo osservato che gli oggetti dei nostri sentimenti primitivi sono i concreti; lo spirito sentendo le modificazioni passive da cui è affetto, sente se stesso paziente; sentire lo spirito se stesso paziente, è lo stesso che sentire un agente esterno che lo modifica. Lo spirito è limitato, e nel suo limite sente l'agente esterno, il fuori di se che lo limita. Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esterni, se non che in se stesso, e nella coscienza di se stesso è riposto il fondamento della scienza umana ».

5. L'analisi adunque che noi facciamo nella coscienza dei sentimenti primitivi dello spirito, ci dà per risultato la cognizione del me delle sue modificazioni, e di un di fuori che lo modifica; ma conviene che facessimo delle osservazioni sui fatti primitivi sopraccennati, per notare il modo, come ciò avvenga.

Prima che la riflessione si fosse adoperata sul sentimento, lo spirito sentiva se stesso in una confusione, in totalità; ma cominciando lo stato della coscienza, sente il me *esistente e reale*; lo appercepisce come *uno* e le modificazioni come *multiple e varie*; ciò in virtù della sintesi e dell'analisi, con cui riunisce le varie modificazioni e le separa di nuovo. Un altro atto di sintesi fa riunire allo spirito dinuovo le modificazioni al me, e gli fa vedere il me modificato in *totalità*. Ecco degli elementi, che sono prodotti dal primo inizio dell'attività dello spirito, cioè di *esistenza e realtà*, di *unità* di *multiplo* di *varietà* di *totalità*, elementi però, su cui lo spirito non ha portata ancora la sua analisi, e che non ha perciò in se distinti dalle altre parti delle sue conoscenze primitive. Essi non sono allora idee separate per lo spirito; ma si manifestano nel concreto delle conoscenze primitive. Lo spirito li forma mediante l'analisi e la sintesi, ma non ne prende subito conoscenza separata, perchè per far ciò ha bisogno di nuove operazioni, come vedremo, in modo che lo spirito sente il me *uno*; ma non ha l'idea di *unità*, e poi l'applica al me, sente le modificazioni *multiple e varie*; ma non ha separatamente le idee di *multiplo* e di *vario*, e le at-

tribuisce alle modificazioni; sente il me e le modificazioni insieme come un *tutto*, ma non l'idea di *totalità*, e l'unisce dipoi al me e le modificazioni riunite; senza il me, e senza le modificazioni, che sono i materiali, e senza le sue operazioni di analisi e di sintesi non avrebbero mai i detti elementi avuta esistenza nello spirito.

6. Dopo che lo spirito ha distinto il me dalle modificazioni, e la varietà di queste, appercepisce le modificazioni come annesse al me, e come incapaci a sussistere sole, a differenza del me, che rimane fisso ed immobile nella varietà delle modificazioni, riguarda allora il me come una *sostanza*, e le modificazioni come *modi* od *accidenti*, e quindi riferendosi le modificazioni od al me od al di fuori come ad una causa, sono considerate le prime come *effetti*, e gli altri come *cause*. Anche qui noi osserviamo, che le appercezioni di *sostanza* di *accidente* di *effetto* e di *causa* hanno luogo nello spirito in concreto, in modo che si appercepisce il me sostanza, e non si unisce l'idea di sostanza al me, si manifestano le modificazioni come modi, ma non si possiede dallo spirito l'idea di modo, e quindi applica questa alle sue modificazioni; dicasi lo stesso delle appercezioni del me e del di fuori, come *cause*, e delle modificazioni come *effetti*. Lo spirito non ancora ha nello stato primitivo una conoscenza separata ed astratta di *causa effetto sostanza* ed *accidente*; egli non ha che gli stessi materiali presentatigli dai sentimenti primitivi, lavorati dalla sua attività. Quindi le appercezioni di *esistenza*, *realtà*, di *unità*,

multiplo, totalità, sostanza accidente, causa ed effetto nello stato primordiale della vita dello spirito non sono elementi separati dai materiali datici dal sentimento, innati nello spirito, ma originati dai suoi lavori sulla materia del sentimento. Non sono forme innate, che lo spirito adatta alle cose. Non sono ingredienti necessari delle nostre idee, in modo che debbansi queste considerare come misti di due elementi diversi: l'uno soggettivo, ed innato nello spirito, l'altro oggettivo, come pretende Kant. Ma debbonsi per l'opposto considerare come caratteri e qualità della propria conoscenza, nel senso che la materia presentata allo spirito, quali sono i sentimenti, e che nel principio non era ancora allo stato di cognizione, lo diviene elaborandosi colle proprie facoltà, e che il suo lavoro dia per risultato la materia stessa sotto quell'aspetto da noi indicato, senza che sia aggiunto dallo spirito elemento razionale, fuorchè le operazioni della facoltà di pensare.

7. È questo il punto, che ha fatto prendere ai filosofi due direzioni opposte, quella del razionalismo ed idealismo da una parte, e dell'empirismo dall'altra.

Noi senza seguire totalmente l'empirismo, col riassumere quanto si è detto e facendo qualche altra osservazione, fin da ora notiamo la falsità delle pretensioni del razionalismo, non che qualcuna del perfetto empirismo.

E in primo luogo le appercezioni di esistenza unità multiplo ec. non essendo nello spirito in modo astratto, e non formando in lui una conoscenza a parte, ma mostrandosi nel concreto

su cui si versa la di lui attività, appena che lo lavora con le operazioni di analisi e sintesi, non sono elementi separati ed indipendenti dalla materia data dal sentimento. 2. Le appercezioni di cui parliamo sono un nulla senza il sentimento del me e delle modificazioni, e quindi non sono ingredienti delle nostre prime conoscenze, non mostrandoci lo stato primitivo della vita intellettuale, che sentimenti elaborati dallo spirito, e quindi sentimenti da una parte, ed operazioni dello spirito dell'altra. Il soggettivo perciò nello stato primordiale è riposto in semplici operazioni dello spirito e non in elementi belli e fatti, che si raltrovano in lui, e che questi unisce di poi all'oggettivo presentate dalla sensibilità. 3. Lo spirito si forma, è vero, nello stato più sviluppato le idee di esistenza di unità di totalità di sostanza ec., ma in principio non sono queste ancora idee. Lo spirito ha bisogno per formarsele di altri lavori e di altre operazioni, come vedremo in prosieguo. La loro cognizione costituisce un ordine di idee più elevate per lo spirito. Questi nei primi procedimenti si procura col suo lavoro le dette appercezioni, ma non ne prende ancora una conoscenza astratta, come in prosieguo, quando diventano nello spirito idee in se e per se. 4. Sebbene nulla vi è nello spirito di preesistente pria di cominciare la sua vita, non è però, secondo pretendono gli empiristi volgari, una tavola rasa, ma è fecondo in se, avendo forza tale da procurarsi un mondo di cognizioni appena che ne ha i materiali. 5. Le appercezioni di esistenza realtà ec. ec., che sorgono nello spirito, allor-

chè analizza i sentimenti primitivi, noi le chiamiamo *forme*, ma non nel senso di quelle volute dagli idealisti. Essi le considerano idee preesistenti nello spirito, e che poi si applicano ai materiali dell'esperienza, e noi le consideriamo come i primi risultati delle operazioni dello spirito. Secondo i razionalisti compariscono nello spirito, alla occasione delle sensazioni, ma nella nostra dottrina è lo spirito quello che se le forma e se le fa presenti, lavorando sui sentimenti primitivi, e ricavandole da questi. 6. Apparisce quindi chiaramente che lo spirito fin dal primo esercizio della sua attività prende conoscenza di se stesso delle sue modificazioni e di un di fuori in generale; ma ciò con l'aiuto di certe forme, che contemporaneamente si acquista col suo lavoro sul sentimento, forme che costituiscono il primo sviluppo della facoltà di pensare, che non sono idee in quello stato e che lo diventano in seguito, quando lo spirito ritorna sui proprii passi, e prende una conoscenza perfetta delle stesse, una conoscenza astratta, una conoscenza in se, diventano allora quelle idee essenziali e fondamentali all'intelletto, che servono all'acquisto di conoscenze più elevate, e che sono il cardine della umana cognizione (1).

(1) Che abbiano la loro nascita nello spirito fin dai istanti della sua vita le forme di cui parliamo, apparisce anche dalle profonde dottrine filosofiche dei S. Padri. Basta citare qualche passo di S. Tommaso sull'oggetto: *In eo, qui docetur*, così egli scrive, *scientia praesistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum* (*De ve-*

Lo spirito è dunque attivo fin dai primi istanti della sua vita intellettuale; la sua attività interiore accompagna qualunque sensazione, ed è essa la condizione, perchè queste potessero essere da lui appercepibile ed interpretate; le sensazioni ci forniscono per dir così la materia bruta, che deve essere lavorata dall'attività dello spirito per entrare in lei sotto la forma intelligibile.

8. Talune delle forme, di cui abbiamo parlato sono una condizione indispensabile per la cognizione di un fuori, poichè per concepire, che differenti sensazioni si rapportino allo stesso oggetto, bisogna che lo spirito appercepisca il proprio essere, e la sua identità nella varietà delle modificazioni; altrimenti non attribuirebbe sensazioni diverse allo stesso oggetto, e l'esempio del cieco di Cleselden, di cui abbiamo

rit. 9. XI. 1, ad 5.) Facciamo solo riflettere, che la parola *insita*, non si prende dal dottore nel rigore del vocabolo, ma si vuole intendere *appercezioni che si presentano* con i primi atti che fa il nostro pensiero, come noi appunto le intendiamo; per accertarsi di ciò si può spiegare S. Tommaso con S. Tommaso: *in lumine intellectus*, egli dice altrove, *agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis*. Preghiamo i lettori voler notare le parole: *quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur*. L'ammettere le forme nel senso in cui intendiamo è lo stesso che ammettere un fatto incontestabile. Gli empiristi trascurano un'osservazione così evidente, e pure hanno sempre in bocca di voler seguire i fatti! I fatti però anche più negletti degli uomini rimangono, e vengono di poi osservati; non se ne potrà far senza, checchè si faccia.

parlato nella psicologia empirica, mostra, che dovè passare lungo tempo prima di concepire, che differenti aspetti, i quali producevano le diverse posizioni del gatto si rapportassero allo stesso animale; bisognò adunque, che questo giovine concepisse sulle prime il pensiero generale, che un essere malgrado le sue differenti manifestazioni può rimanere lo stesso. Bisognò in seguito che il suo spirito distinguesse un essere sussistente in se stesso e proprietà o attributi, che non possono esistere soli, e che per conseguenza presuppongono un essere a cui siamo inerenti. Se l'intelligenza lavorando sui materiali della esperienza non ricavasse colla propria attività le forme di cui abbiamo parlato non c'indurremmo mai a riunire differenti proprietà ed attributi ad un solo essere, infine non concepiremmo giammai il ligame tra le cose e le sensazioni che ne riceviamo. Sono soprattutto quelle di causa ed effetto già ritrovate nel dominio della coscienza, che ci fanno concepire un'azione nelle cose, e che ci conduce ad una distinzione tra la nostra propria attività, e l'attività che vi è al di fuori di noi, attività, che produce le sensazioni, e ci forza ad ammettere l'esistenza di un di fuori. In forza di esse, lo spirito distingue gli atti organici prodotti da lui stesso dalle impressioni sensibili, di cui sa non essere l'autore e giunge così alla concezione dell'esistenza di un di fuori. La conoscenza di un di fuori è scoperta dallo spirito con la distinzione che egli fa tra due cause attive, che agiscono sul proprio essere, l'una interiore e l'altra opposta, per conseguenza esteriore.

9. Vedesi da quanto si è da noi indicato quanto

sia falsa la opinione di quei filosofi, che giudicano sufficiente la semplice sensazione, per avere la cognizione di un di fuori. La sensazione non dà in principio che modificazioni allo spirito; (reali però e non fenomeniche, od apparenze, come Kant le suppone) ma se questo non dice in se stesso, che le modificazioni che non sono state da lui cagionate, devono dipendere da altro agente, non può giungere alla cognizione di un di fuori, e ciò lo spirito è nel caso di farlo dopo avere ammessa in se la esistenza e realtà del me e delle modificazioni, dopo aver distinto il me dalle modificazioni, e riguardato quest'ultime come accidenti appartenenti ad un essere sostanziale, dopo avere fatta una distinzione fra le varie modificazioni, e dopo aver attribuito al me come causa le modificazioni involontarie; questi procedimenti, che noi ammettiamo primitivamente nello spirito coincidono con tutti i fatti della esperienza, specialmente con quello dei ragazzi, che dopo nati non mostrano subito avere conoscenza di un di fuori, e deve supporre che passa ben lungo tempo fino a che il loro spirito esercitando in se stesso la propria attività, fissi un ponte di passaggio tra lui e gli oggetti.

10. Le operazioni dello spirito da noi indicate per istabilire la conoscenza di un di fuori potrebbero rilevarsi anche dal ragionamento, di cui il signor Galluppi si serve per dimostrare essere sufficiente la sensazione per se stessa, senza lavoro dello spirito. Ecco i suoi ragionamenti: « Allorchè voi dite *io penso*, posso tosto » domandarvi che cosa pensate voi? Allorchè

» dite *io sento*, sono anche nel dritto di do-
 » mandarvi: che cosa sentite voi? Ogni pen-
 » siero ed ogni sensazione si riferisce essenzial-
 » mente e di sua natura ad un oggetto quale
 » che siasi. Il dire: *io sento*, ma non sento co-
 » sa alcuna è lo stesso che dire: *io sento e non*
 » sento insieme, è pronunciare un' evidente con-
 » traddizione. La sensazione è dunque di sua
 » natura relativa all' oggetto sentito, essa o è
 » sensazione di qualche cosa o non è sensazio-
 » ne affatto ». Questo ragionamento non è ri-
 » goroso. Dacchè ogni sensazione deve riferirsi ad
 » un oggetto, non ne siegue, che di per se stes-
 » sa l' offre allo spirito. La sensazione non fa al-
 » tro in prima, che produrre una modificazione
 » nel me, ma l' avvertenza della causa che la pro-
 » duce dipende da un lavoro che deve fare lo spi-
 » rito dietro la sensazione. La sensazione è og-
 » gettiva di sua natura; ma è lo spirito quello
 » che deve conoscerla tale colla sua attività pen-
 » sante, e ciò mediante le operazioni da noi in-
 » dicate. « Non bisogna confondere, seguita egli,
 » il sentimento della sensazione con la sensa-
 » zione e con l' oggetto della sensazione. Il sen-
 » timento della sensazione è la percezione della
 » sensazione, a questa percezione abbiamo dato
 » il nome di coscienza. L' oggetto della coscien-
 » za è la sensazione; ma della sensazione de-
 » ve esservi un oggetto diverso dalla sensazio-
 » ne medesima, poichè altrimenti la sensazione
 » non avrebbe oggetto, il che è assolutamente
 » falso. Da questo principio incontrastabile se-
 » gue, che ogni sensazione in quanto *sensa-*
 » *zione* ha necessariamente un oggetto esterno

» al principio che sente. Di fatti se ogni sen-
 » sazione deve necessariamente avere un ogget-
 » to; se tutti gli oggetti non possono essere di-
 » versi dal me dalle sue modificazioni e da ciò
 » che è esterno al me. Se l' io e le sue sen-
 » sazioni sono l' oggetto della coscienza, non
 » rimane altro oggetto per le sensazioni, che
 » un' oggetto esterno al me. Ogni sensazione è
 » la percezione di una esistenza esterna. Con-
 » sultando, seguita a dire, la testimonianza della
 » coscienza, io posso esprimere questo fatto co-
 » sì: *sento il me*, che *sente qualche cosa*. Così
 » un' esperienza incontrastabile mi obbliga a pro-
 » nunziare questo fatto primitivo del nostro es-
 » sere intellettuale: la sensazione è distinta nella
 » coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che
 » sente ed è legata a tutte e due (1) ».

Nessuno può negare, che il sentimento della
 sensazione sia differente dalla sensazione stessa,
 e dell' oggetto della sensazione, e noi abbiamo
 già fatto conoscere la differenza che passa tra
 la sensazione e la percezione sensibile, che ha
 luogo nello spirito, appena che riceve una sen-
 sazione, e dippiù la sensazione producendo nello
 spirito una modificazione involontaria, è per que-
 sto portato ad una causa diversa dal me e da
 essa stessa, che la produce; ma deve avvertirsi
 dallo spirito questa distinzione, e per avvertirsi
 ha bisogno di far uso delle appercezioni indi-
 cate innanzi, poichè se le modificazioni prodotte
 dal me non si distinguessero da quelle prodotte
 dal di fuori, chi determinerebbe lo spirito ad

(1) Galluppi Elementi di filosofia vol. 2 pag. 26 a 28.

attribuirle ad una causa estranea al me? Se lo spirito non percepisse la sua *identità* nella varietà delle modificazioni, come potrebbe discernere il me stesso dalle modificazioni? Se lo spirito non considerasse il me come causa di talune modificazioni, potrebbe essere determinato dietro la diversità delle altre a concludere che esiste anche una causa per le sensazioni che non dipendono dalla sua volontà? La sensazione deve avere un oggetto differente dal me, ma altro è averlo, altro è conoscere che l'ha, e per conoscerlo lo spirito deve fare dei giudizi, perchè in questo modo solo può percepire delle relazioni; dunque deve operare, dunque deve usare procedimenti propri, e la sensazione perciò non si mostra oggettiva da se e senza lavoro dello spirito, il quale esercitandosi sulla materia brutta delle sensazioni, viene in cognizione della loro causa, che è un di fuori.

In fine il fatto primitivo che egli accenna aver luogo nello spirito, quale è: che la sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente ed è legata a tutti e due, avrebbe dovuto fare accorgere il signor Galluppi, se fosse stato ben analizzato, che erano necessari dei procedimenti propri dello spirito per iscorgere l'oggettività della sensazione. In effetti cosa è la coscienza? Non altro certamente che una riflessione su ciò, che si passa in noi, e la riflessione si esercita con l'analisi e la sintesi; dunque non è sufficiente la sola sensazione per avere la cognizione di un di fuori.

11. Il lavoro che fa lo spirito per la conoscenza di un di fuori, da noi indicato, gli dà solo la conoscenza di un di fuori in generale;

ma sono necessari altri procedimenti per conoscerne le particolarità; di questi dobbiamo noi occuparci.

Per conoscere in che consistono questi procedimenti, la via più sicura si è quella di prendere le mosse dallo stato attuale, osservare i modi e le qualità, con cui ci si mostra il di fuori, e spiegare come ci formiamo la loro idea.

Gli oggetti esterni noi li diciamo *corpi* e ci compariscono estesi in lunghezza larghezza e profondità, divisibili impenetrabili ed inerti, di una certa forma figura e grandezza, solidi liquidi aeriformi, situati ed una certa distanza dal me, e capaci di avvicinarsi od allontanarsi, di trasferirsi o essere da un luogo all'altro trasferiti, e come tali variabili di posizione. Oltre a ciò noi li abbiamo per caldi o freddi, odorosi saporosi sonori e colorati. Ora si domanda come e per quali organi l'anima conosce tali qualità degli oggetti esterni?

Primieramente l'idea dell'estensione dei corpi si comprende facilmente, che ci è data dai sensi del tatto e della vista, allorchè dalla immaginazione produttiva sono riuniti i vari dati sensibili, che per gli stessi sensi sono portati allo spirito. E l'immaginazione produttiva quella, che riunendoli dà allo spirito l'idea di una continuità esteriore, e quindi l'idea delle tre dimensioni dello spazio; nessun'altra facoltà potrebbe farlo, essendo la immaginazione per lo spazio intellettuale che porta nello spirito, l'intermedio tra questo ed i sensi. Le sensazioni sole non ci rappresentano lo spazio nelle sue tre dimensioni, non vi è in esse nè lunghezza nè lar-

ghezza nè profondità ; è la immaginazione la compagna inevitabile delle sensazioni, che unite a quelle del fatto e della vista, offre allo spirito le tre dimensioni dello spazio. Il toccare non indica che una pressione più o meno forte, ma che non ha alcuna dimensione, e non rappresenta che un movimento. Ordinariamente non si distingue ciocchè il toccare ci fa sentire immediatamente e ciocchè l'immaginazione aggiunge all'impressione. Quando si passa la mano in modo continuo sù tutta la lunghezza del dorso, si deve sentire il movimento, ma non ci perviene pel tatto questa nozione ; è l'immaginazione, che unendo le sensazioni le une alle altre, e non facendo di tutti i punti della pressione che una sola linea, ci fornisce sulle prime l'idea dell'estensione, ed in seguito l'idea di movimento, con l'appercezione della successione degli atti operati dalla pressione sui differenti punti. Nell'esercizio del senso della vista l'immaginazione deve egualmente fornire la rappresentazione delle dimensioni dello spazio, che non esistono nella semplice sensazione di quest'organo. Ma deve riflettersi, che sebbene la vista unita all'immaginazione possa darci l'idea di lunghezza e larghezza, non è valevole a somministrarci sempre quella di profondità ; ciò è confermato dai fatti dei ciechi che abbiamo rapportati nel 1.^o volume.

12, Avendo riconosciuto i corpi estesi ci formiamo pure l'idea d'*impenetrabilità*, che è quella qualità reale, in virtù di cui un corpo non permette che un altro corpo occupi il luogo da se occupato. Dall'estensione derivano altre qualità

nei corpi. Le parti che formano l'estensione possono separarsi, ed ecco il corpo *divisibile*, proprietà che col tatto e con la vista uniti alla riflessione dello spirito noi riconosciamo. Il corpo ha una *forma* ed una *figura*, ma non deve confondersi l'una con l'altra. Secondo la giudiziosa osservazione di Lancellin e di Tracy devonsi impiegare la parola *forma* per esprimere la maniera di essere esteso e di serbare la parola *figura* per indicare l'impressione, che la forma produce sull'occhio nostro. La ragione di questa differenza è fondata su ciò, che la medesima forma presenta parecchie figure, secondo che è veduta da un punto o da un altro, ma opera sempre della stessa maniera sul tatto, dal che segue, che la sua vera maniera di essere è quella che si ha con l'intermedio del tatto. Se il corpo poi sia solido liquido fluido aeriforme, possiamo conoscerlo per via del tatto ed alle volte ancora con la vista, ma ciò mediante tanti giudizi che fa lo spirito, con cui paragona gli oggetti, e ne nota le differenze.

13. Un gran numero di qualità dei corpi le conosce lo spirito, anche operando con la immaginazione su ciò che la vista ci offre, tali sono la grandezza la mobilità l'inerzia ec. La grandezza dell'oggetto che si vede dipende da quella dell'angolo ottico formato dagli assi ottici, che partono dall'estremità dell'oggetto e si incontrano nel centro dell'occhio. Come si allontana l'oggetto, l'angolo ottico diminuisce e l'oggetto diviene più piccolo per noi, e così successivamente, finchè disappearsce in tutto. Per gli

oggetti familiari la grandezza si manifesta la stessa, quantunque si allontanino o si avvicinino, e i giudizi abituali alterano le sensazioni visuali. Movendosi il corpo, la sua immagine si muove alla retina, e noi ci accorgiamo del moto del corpo; che se un corpo è immobile, e noi ci muoviamo conservando gli stessi rapporti con i corpi con cui facciamo un sistema, noi ci crediamo immobili, e mobile ci sembrerà il corpo contemplato. Tale è il nostro movimento nella barca e quello diurno ed annuo con la terra intorno al sole. Ad ogni modo i corpi sono *mobili*, intanto essi non si danno da loro stessi il moto, nè lo fanno cessare, cioè sono indifferenti al moto ed alla quiete, perciò diconsi *inerti*.

Per la *distanza* degli oggetti è necessario che vi concorrano le percezioni della vista e quelle del tatto. Non sarebbe sufficiente che la immaginazione, ed i giudizi dello spirito lavorassero sulle sole percezioni sensibili della vista, poichè i fatti notati nella psicologia empirica mostrano, che quando la vista comincia ad esercitarsi, tutti gli oggetti vedonsi attaccati alla sua superficie; quindi è necessario, che operi il tatto per produrre nello spirito la correzione di tali illusioni, che la vista ci produce.

14. Non vi è nessuna contesa tra i filosofi che i sensi ci diano le sensazioni degli odori dei suoni dei sapori dei colori del caldo e del freddo, e che percepite dallo spirito si riguardano da questo come altre qualità dei corpi; ma in ciò il lavoro dello spirito non consiste che nel riferire ad una causa esteriore le sem-

plici sue modificazioni, quindi deve dirsi, che non sono esse propriamente qualità dei corpi da cui provengono; su di ciò dobbiamo noi combattere i pregiudizî del volgo, che crede esistere nei corpi tali qualità, e definire riguardo alle stesse ciò che viene dai corpi e ciò che è propria modificazione dell'io.

Nell'oscurità i corpi non ci presentano alcun colore, quindi pare che nei medesimi non si trovino i colori. Hanno però essi una disposizione a riflettere o assorbire la luce, che di sette raggi diversamente refrangibili è composta. Se qualche oggetto trasmette tutt' i raggi ci comparirà *bianco*, se li assorbe tutti, ci presenterà la sensazione di *nero*. Quando poi parte dei raggi vengono riflessi, e parte assorbiti si avranno le altre specie di colori, che sono varii secondo l'indole dei raggi luminosi che il corpo riflette ed assorbe. I corpi adunque non hanno altro che un'attitudine a riflettere ed assorbire alcuni raggi, e perciò in essi non esistono i colori.

Accade lo stesso dei suoni. Le osservazioni fisiche c' insegnano che essi non sono altra cosa nel corpo sonoro, se non che un moto tremulo delle parti insensibili di questo corpo; che questo moto si comunica all'aria circostante, e dall'aria all'udito; quivi scuote la membrana del timpano, che comunica il moto agli ossicini, che sono il martello l'incudine, il lenticolare e la staffa; e poi comunicandosi all'umore acqueo in cui nuota il nervo acustico, si trasmette all'anima la sensazione di suono. Per esempio la campana che è un corpo elastico, percossa dal suo martello, riceve nelle sue parti un certo

fremito, o un certo moto di vibrazione insensibile, mercè cui vengono queste parti ad unirsi le une con le altre. Un tal moto può ravvisarlo ognuno da se coll' applicare la mano ad una campana nell'atto che suona. Sentirà, ciò facendo, un certo fremito o leggierissimo tremore, da cui sono agitate tutte le parti della campana. Lo stesso si ravviserà parimente coll' applicare la mano a qualunque altro corpo sonoro di una certa grandezza. I suoni adunque al di fuori dello spirito non sono che moti, e nello spirito sono sensazioni, quindi se ci sembrano essere nel corpo sonoro, e se li riguardiamo differenti dal moto, non sono realmente in quello. Lo stesso discorso si applica con facilità ai sapori ed agli odori. I corpi non hanno nè odori e nè sapori, ma solo un'attitudine a solleticare con le loro particelle l'odorato ed il gusto. Le particelle di un corpo, le quali sciogonsi nella bocca, solleticano le papille nervose, e ci danno la sensazione del *sapore*, e le particelle sottilissime staccate dai medesimi corpi scuotendo la membrana pituitaria destano quella dell' *odore*.

Finalmente riguardo alle sensazioni di caldo e freddo, esse sono maniere di essere puranche del nostro individuo, ma non hanno esistenza al di fuori. Noi non facciamo che attribuire ai corpi queste maniere di essere come loro qualità, ma non sono in se qualità dei corpi. Per persuaderci osserviamo, che un calore intenso non è altro che una specie particolare di dolore ed il dolore non può certamente aver luogo che in un essere sensibile; perciò il calore intenso, che

attribuiamo ad un ferro rovente non ha alcuna realtà al di fuori dello spirito. Lo stesso dicasi di un calore moderato, il quale essendo un piacere, non può essere qualità di un corpo, che è incapace di sentire. Ma se non si può attribuire ai corpi nè il calore intenso, nè il moderato, segue, che non può ad essi attribuirsi alcun grado di calore; poichè un corpo, che ad uno sembra mediocrementemente caldo, ad un altro sembra freddo; ed il caldo ed il freddo sono relativi allo stato del nostro corpo.

15. Dopo aver fatto conoscere le proprietà che appartengono agli esseri diversi dall'io, ed il modo come ne acquistiamo conoscenza è utile paragonarle fra loro. I filosofi dei varii tempi hanno distinte le proprietà dei corpi in due specie: *primarie* cioè e *secondarie*. Hanno detto primarie l'estensione l'inerzia la divisibilità l'impenetrabilità la figura il moto il riposo, la mobilità la durezza la mollezza la fluidità; hanno detto secondarie i colori i sapori gli odori i suoni il caldo il freddo. I Peripatetici abolirono questa distinzione, e la stessa rinnovata da Cartesio e Locke fu di nuovo abolita da Berkeley ed Hume. Reid e Stewart la posero in campo altra volta, ma il signor Galluppi si sforza di attaccarla nella sua psicologia.

Noi su questo punto stabiliamo, che tanto le qualità primarie, che le secondarie non essendo che i varii rapporti dei corpi con i nostri sensi, e con le nostre facoltà, sotto tal riguardo non danno luogo alla distinzione indicata. Ma il diverso modo sotto cui sono riguardate dalla ragione è quello che non può fare la met-

tere in dubbio. Di fatti le qualità prime sono riguardate come generali ed assolutamente necessarie nel senso, che nessun corpo può concepirsi senza di esso; le altre sono particolari, e possono nei corpi non esistere. Di quelle abbiamo una nozione diretta e distinta; di queste una idea relativa ed oscura.

16. Fra i corpi che il nostro spirito percepisce, ve ne ha uno che riguarda come *suo*; tutti gli altri sono riguardati come *corpi esterni*. Se con un membro del nostro corpo ne tocchiamo un altro, sentiamo il me tanto nella parte toccante che nella toccata; non così se tocchiamo un corpo estraneo, noi diciamo allora *io* nella parte del corpo che tocca solamente. Dippiù il nostro corpo è soggetto all'impero della nostra volontà, ma gli altri corpi non già; noi possiamo dal corpo che ci appartiene allontanarci, od avvicinarci ad esso dietro un semplice atto di volontà, ma non è in nostro potere fare che a noi si avvicinino o si allontanino gli altri con lo stesso mezzo, poichè fa d'uopo che muovessimo prima il nostro corpo, per potere mediante questo dare moto agli altri. Finalmente il nostro corpo ci accompagna incessantemente, e non è in nostro arbitrio di fare che da noi si diparta; non così dei corpi estranei; essi possono essere vicini, e possono da noi allontanarsi; il corpo nostro ci modifica sempre, ma è in nostro arbitrio sottrarci dall'azione degli altri.

Tre sono adunque i segni ed i mezzi che noi abbiamo per distinguere il nostro corpo dagli estranei, cioè 1. E corpo *nostro* quello ove noi

diciamo *io*, e corpi che non ci appartengono quei ove non sentiamo il me. 2. E corpo *nostro* quello, che è sottoposto all'impero della nostra volontà, e corpi *estranei* quei che non sono sotto il potere di questa facoltà. 3. E corpo *nostro* quello che incessantemente ci accompagna, e ci modifica sempre, ed *estranei* quei corpi che possono da noi essere lontani, e che possono o pur no modificarci.

17. Da quel che si è detto si comprende che le primitive cognizioni, le quali lo spirito acquista sono quelle del me e delle sue modificazioni, e quelle degli oggetti esterni che colpiscono i sensi e le loro qualità. Ma tutto è per lui acquisito e nulla d'innato, fuorchè la facoltà ed il potere di far sorgere nello spirito delle forme primitive, allorchè l'attività pensante si esercita sui primi sentimenti, per quindi servirsene in prosiegno per l'acquisto delle altre conoscenze. Molti filosofi però avendo ammesso nello spirito alcune conoscenze innate e preesistenti a qualunque esercizio della facoltà di pensare sui dati dei sensi e della coscienza, siamo nell'obbligo fare delle osservazioni contro questa dottrina e notarne la falsità.

Cartesio, giusta quel che si è accennato, riduce a tre classi tutte le nozioni dallo spirito, *avventizie* cioè *fattizie* ed *innate*. Noi ammettiamo la prima e seconda specie di nozioni dei Cartesiani, ma dichiariamo che quelle le quali essi dicono innate sono anche acquisite dallo spirito, e sosteniamo con Leibnitz che *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*. Lo spirito, allorchè va ad

unirsi al corpo si può comparare ad un foglio di carta bianca, quando si parla di conoscenza; poichè la conoscenza è uno stato di rapporto fra lo spirito che conosce e l'oggetto conosciuto, e mancando l'oggetto o la materia della conoscenza, deve mancare la conoscenza istessa; la materia è data dai sensi e dalla coscienza, e perciò nessuna conoscenza è innata non così per le facoltà; il pensiero è l'atto diretto col fine di avere le conoscenze, esso non è dato dall'esperienza, ma esiste pria di essa, la facoltà di pensare esiste fin dal primo momento della esistenza dello spirito, essendo una manifestazione essenziale dello spirito stesso, tal che nè anche questo esisterebbe, se non esistesse il pensiero, ma dacchè questo è innato nello spirito, non dobbiamo dire esservi conoscenze anche innate. È vero che non possiamo salire ai primi istanti della nostra vita intellettuale; ma movendo a' lumi dei fatti finora esposti, chiaro rilevasi, che all'occasione dell'esperienza interna ed esterna l'anima con l'attività delle facoltà, e sviluppando in se delle forme, produce tutte le conoscenze. Togliete la esperienza, niente allora vi sarà nei sensi, niente nella coscienza, e perciò niente nel pensiero.

18. È utile su di tale articolo leggere il primo libro del saggio dell'intendimento umano di Giovanni Locke, ove combatte appieno l'esistenza delle idee innate; il suo lavoro è stato di somma utilità alla filosofia. Ecco il fondo della sua polemica. Esamina egli i principii teoretici, i principii pratici e le idee che entrano come elementi tanto negli uni che negli altri. Anche che

i primi, dice egli, fossero universali e subito ammessi, non per questo debbonsi dire innati; poichè potrebbero da tutti essere conosciuti per altra via; altrimenti la massima p. e. la somma di sette più due è uguale a nove, e tante altre, dovrebbero dirsi egualmente innate. Indì nega loro la vantata universalità, prendendo ad esempio gl'idioti i barbari ed i selvaggi. Soggiunge che se fossero innate dovrebbero subito svilupparsi tali massime della ragione. Prende dopo ad esaminare le massime pratiche, e si studia di provare egualmente che nè sono universali nè primitive. Finalmente pratica lo stesso per le idee d'identità e diversità, di tutto e di parte, di Dio, conchiudendo sempre che non presentano i caratteri necessari per dirsi innate.

Non vi sono adunque conoscenze innate per lo spirito; tutto si produce in lui dalle operazioni della facoltà di pensare, e perciò mediante giudizi, poichè le operazioni che esercita il pensiero si riducono all'analisi e sintesi, ed il separare per riunire di nuovo non presenta certamente che giudizi.

19. Ma quì si presenta una difficoltà. Lo spirito per avere le nozioni primitive deve riflettere e fare dei giudizi; il giudizio d'altronde si fa con l'unire un predicato ad un soggetto, e quindi suppone delle nozioni già formate. Come conciliare tutto ciò? questa difficoltà da alcuni filosofi si è voluta eludere sostenendo, che le prime idee sono innate nello spirito; ma se debbono queste rigettarsi come abbiamo veduto, la difficoltà pare che rimanga intatta pel nostro sistema.

Con un po' di riflessione su quanto abbiamo accennato nella psicologia, potrà a noi presentarsi il mezzo come abbattere la difficoltà.

La vita dello spirito comincia dal sentimento; in questo lo spirito avverte se stesso in totalità senza alcuna distinzione, quindi non si ha in esso nè una nozione del me, e nè riflessione alcuna. Appena che l'attività dello spirito si esercita sul sentimento viene in lui lo stato della coscienza, ed in questo stato apparisce una distinzione del me stesso. Lo spirito fa una distinzione intellettuale in se stesso per prendere coscienza di se, ed è allora il soggetto e l'oggetto dell'appercezione; quindi il giudizio che egli fa per avvertire il proprio me consiste nell'unire il me al me stesso, nell'unire il sentimento del me al sentimento del me. Il soggetto e l'oggetto di un tal giudizio sono costituiti dal sentimento del me, e l'azione del giudicare è data dalla spontaneità propria dello spirito.

20. Una osservazione su di una legge che si scorge nell'azione del pensiero convaliderà quanto noi facciamo osservare. Qualunque rappresentazione nozione idea non divengono tali in una volta nello spirito, ma vi accadono gradatamente; l'esempio di Leibnitz recato nella pag. 25 della logica lo mostra chiaramente. Ora noi sostenghiamo che tutto procede così nello spirito, tutto vi è in principio in grado debolissimo, e poi a poco a poco vi si rende più intenso. Le operazioni delle facoltà procedono allo stesso modo, e quindi anche quella del giudicare.

21. Il giudizio è composto sulle prime di elementi oscuri di loro natura, quale è il senti-

mento, e tale è anche la forza della coscienza nel primo istante della vita; dopo si porta sulla percezione del me resa chiara nella coscienza, ed in quella delle modificazioni; gli elementi allora del giudizio sono rappresentazioni, e l'azione dello spirito si comincia a manifestare con delle *forme* (modi del pensiero, che indicano maggiore sviluppo di quello il quale si applica sul sentimento primitivo); il giudizio si versa in seguito nel distinguere la natura delle due classi di modificazioni, nel dare la causa ad ognuna, e nello scoprire un di fuori, e si hanno in tal caso materiali di maggior grado, ed azione dello spirito più sviluppata, per essersi ricavate delle forme, che sono quelle le quali servono per la cognizione di un di fuori. La stessa legge seguita ad osservarsi nei procedimenti posteriori, che usa lo spirito onde acquistarsi le altre conoscenze, poichè idee universali e più elevate si ricavano dalle individuali, ed esse formano gli elementi di giudizi di ordine superiore; le forme che comparivano semplici tracce impercettibili per lo spirito stesso in sulle prime, prendono un carattere più marcato; lo spirito ne prende cognizione, e ne forma tante idee essenziali e fondamentali della ragione. Finalmente lo spirito lavorando sopra le idee generali che si ha formato, e facendo uso delle nozioni essenziali per la ragione, si eleva alle cognizioni trascendenti come quelle di virtù, di moralità di azione, di ordine generale, delle leggi dell'universo, e di tante cognizioni elevate riguardanti se stesso, la prima causa ec.

Posto ciò si vede chiaramente, che i primi-

tivi giudizi non possono per lo spirito consistere nell'unione di un predicato ad un soggetto che siano idee e nozioni per lui; ma nell'unire elementi, che lo spirito può avere nei primi istanti della sua vita, quali sono i sentimenti, e quindi altri di gradi diversi in prosieguo, secondo li va mano mano acquistando. I giudizi dello spirito, per conseguenza possiamo dividerli in tre classi: giudizi cioè in cui si uniscono sentimenti, giudizi in cui si uniscono sentimenti a nozioni, e giudizi in cui si uniscono nozioni a nozioni. *Sento me stesso*, ecco un giudizio della prima specie, il quale non consiste se non nell'avvertenza del sentimento del me. *Io sono modificato* è un giudizio della seconda classe. A è B, o A non è B sono finalmente le formole de' giudizi del terzo ordine, intendendo per A e B due nozioni.

22. Questa dottrina, che fa consistere in giudizi le prime operazioni del pensiero è antica, e Reid a cui si attribuisce non ha fatto altro che riprodurla ed in parte avanzarla. Così Platone frà gli antichi diceva che il pensiero non è altro che un interna parola (*λογος*), ossia un discorso che lo spirito tiene a se medesimo, e quindi se è un discorso, importa degl'interni giudizi, e non in altro modo può svilupparsi che con giudizi. In Platone però non si rattrova una distinzione delle varie specie di giudizi, di cui abbiamo discorso.

I giudizi primitivi, che servono allo spirito per la formazione delle primitive nozioni sono stati da Reid chiamati istintivi. I razionalisti che seguendo Cousin hanno riprodotta in Francia la

stessa dottrina li hanno chiamati giudizi spontanei. A noi piace meglio denominarli *intuitivi*.

23. Allorchè lo spirito ha avuto la conoscenza del proprio me e delle sue modificazioni, degli oggetti esterni e delle loro qualità, lavorando mediante la sua facoltà di analisi su di tali conoscenze concrete si forma delle idee astratte, ma queste rimarrebbero isolate, e mai potrebbero farci conoscere le cose, se lo spirito non avesse il potere di far loro perdere la individualità e farle divenire comuni e generali. In quella guisa che alcuni tratti sparsi non formano un quadro, idee disperse non potrebbero formare la nostra intelligenza. L'intelligenza dell'uomo è specialmente nei rapporti nelle connessioni nell'ordine nell'armonia nel concatenamento dei principj e delle conseguenze. Tali sono i bisogni dello spirito, tali le di lui ricchezze. Vediamo adunque, come le idee perdono il loro carattere primitivo che tutto individua, per assumere un carattere, che tutto rende generale.

Un'idea astratta qualunque ci proviene o può provenirci da tutti gli oggetti, nei quali trovasi una stessa qualità un medesimo aspetto una medesima cosa. Ora le stesse qualità gli stessi aspetti sono ripetuti all'infinito nei differenti oggetti della natura: il *verde* è ripetuto in tutte le foglie d'albero, in tutti gli strati d'erba; il *sapore* in tutti gli alimenti; la *forma* di ciascun animale, in tutti gl'individui della specie di lui; l'*estensione* in tutti i corpi; il *sentimento* in tutti gli spiriti: la *sussistenza* l'*esistenza* sono nel medesimo tempo in tutti i corpi ed in tutte le anime. Le idee astratte adunque in principio sono in-

dividuali, ma cessano di esserlo, appena che la natura ci mostra le stesse qualità in più oggetti, e talvolta in tutti gli oggetti.

Se si considera un'idea astratta al momento della sua prima apparizione, essa rappresenta una qualità esistente in un solo oggetto ed è individuale. Se si considera in un tempo in cui è stata già prodotta e riprodotta da un gran numero di oggetti, rappresenta una qualità che esiste in più oggetti, ed è comune e generale. Ritorrerà individuale, ogni qual volta un oggetto che può somministrarcela sarà presente ai sensi ed al pensiero.

I procedimenti dello spirito per la formazione delle idee generali si riducono ai seguenti: prima egli paragona gli oggetti fra essi, per vedere in che convengono o differiscono; indi astrae da quelle qualità, che hanno di differente, e finalmente riunisce le qualità simili in una sola nozione, e ne costituisce le specie ed i generi.

24. Non è da credere però che per formare le idee astratte generali sia sempre necessario partire dal confronto di più esseri; poichè un solo, od una qualità in un solo individuo ravvisata, può darci occasione di formare idee astratte generali p. e. Supponiamo aver descritto un circolo su' di una carta; se si considera il luogo ove esso è con tutti gli accidenti che lo determinano, si avrà l'idea di un solo circolo. Ma se l'intelletto viene distaccato da tutte queste circostanze particolari, e si applica solamente a pensare che esso è una figura formata da una linea curva, rientrante in se stessa ec., l'idea che se ne formerà sarà idonea a rappresentare

qualunque circolo. Che se si passa avanti, e non si penserà alla linea curva che limita lo spazio detto circolo, si avrà l'idea di una superficie, e di estensione. Similmente riflettendo che noi pensiamo, nell'idea che si ha di me pensante possiamo considerare una cosa pensante senza riflettere che quella è l'io, quantunque in noi io e quel che pensa sia una cosa medesima. Onde l'idea che concepiremo di una persona che pensa, potrà rappresentare non solamente me, ma eziandio tutte le altre persone che pensano.

Quest'astrazione fatta sopra un solo oggetto particolare viene chiamata *astrazione immediata* e non *comparativa*, come quella fatta sopra più oggetti, che ci compariscono avere dei caratteri simili.

25. Finalmente bisogna far menzione di un altro modo che tiene lo spirito nella formazione delle idee generali. Egli compone varie idee precedentemente ottenute per via di astrazione, formando dei modelli o archetipi che vagliono a rappresentare tutta una specie. Così p. e. lo spirito per astrazione si ha formato le idee di linea retta, di angolo, di superficie piana e simili. Poi combinando quattro linee rette uguali formanti una figura con gli angoli retti, genera l'idea di quadrato; riunendo sei quadrati eguali che chiudono spazio, forma l'idea di cubo; combinando una figura di mille lati, forma il chilogono e così via discorrendo; tali idee sono generali e costituiscono ciascuna una specie di figure, di cui si possono rigorosamente dimostrare le proprietà, partendo dalle supposizioni convenute nella loro formazione.

Sulla natura delle idee generali si è molto disputato tra i filosofi; ma noi ne tratteremo parlando della realtà e valore dell'umana conoscenza, essendo nostro scopo trattare ora solo della origine delle nostre idee; dobbiamo quindi continuare tali nostre ricerche, ed occuparci perciò nel capitolo che siegue dell'origine delle idee essenziali all'intelletto.

CAPITOLO TERZO.

ALTRO ORDINE DI CONOSCENZE, IDEE ESSENZIALI ALL'INTELLETTO.

1. Considerando per poco le idee generali, che esistono nello spirito umano, non si può fare a meno distinguerle in due classi. Vi sono alcune idee generali, che lo spirito si forma lavorando sui materiali, che non a tutti si presentano, e vi sono delle altre, per la formazione delle quali ogni uomo ha la materia sufficiente. Di fatti le idee dei generi delle specie delle classi delle famiglie sono relative agli individui, che vi sono compresi. Ora se questi non si sono mai presentati allo spirito di qualcuno, non potrà certamente formarsi idee delle classi a cui si riferiscono. Un Africano p. e. che non è giammai stato in Europa avrà certamente talune idee generali diverse da quelle di un Europeo, poichè vari oggetti individuali che al primo sono presenti, diversificano da quelli, su cui si esercita l'attività dell'altro. Ma non avviene lo stesso per alcune altre idee generali. Ogni uomo prende conoscenza del me e delle sue modificazioni;

ogni uomo ha identici con quelli dei suoi simili i caratteri fondamentali del proprio essere, ogni uomo acquista le conoscenze dei corpi. Dippiù lavorando lo spirito sui primitivi sentimenti con le operazioni della riflessione deve produrre in se talune forme, che sono essenziali per poter acquistare le sue conoscenze. Quindi se alcuni materiali sono presenti allo spirito di ognuno, se le facoltà operano allo stesso modo in tutti, tutti debbono avere lo stesso risultato cioè idee comuni a tutti gli uomini. Le prime idee generali che noi abbiamo descritto si chiamano dai filosofi *accidentali* all'intelletto, è le altre *essenziali e fondamentali*.

Noi abbiamo veduto il modo come si formano le prime, dobbiamo ora fare un esame delle altre, che costituiscono un ordine più elevato di conoscenze per lo spirito.

Queste idee essenziali al nostro intendimento sono quelle che corrispondono alle forme primitive che lo spirito ricava in se con la propria attività, e come queste forme sono prodotte dallo spirito per le conoscenze individuali che egli si acquista nel principio della sua vita intellettuale, così le idee essenziali all'intelletto servono per avere altre conoscenze superiori.

L'analisi delle nozioni fondamentali, che andiamo a presentare esige una grande attenzione per ben comprendere la concatenazione tra esse stesse, ed il loro ligame con la parte di applicazione che ne faremo.

In questo capitolo spiegheremo solo la loro formazione. È poi in prosieguo che sarà da noi esaminato il loro valore.

Idea di essere

2. La nozione fondamentale più generale è senza dubbio quella dell' *essere*, e s' intende per essere o ente ciò che esiste attualmente sia cosa sia qualità. In questo significato si oppone al nulla ed alla privazione. Lo spirito può formarsi una tale idea mediante il giudizio, riflettendo non solo sù di se stesso e sulle sue modificazioni, ma anche sugli oggetti esterni e sulle loro qualità, quali tutti convengono in ciò che sono *realità*, quantunque d' indole diversa. Lo spirito appercepisce il me esistente al pari delle modificazioni, astraе dalle appercezioni del me e delle modificazioni, e gli rimane l' idea di essere; pratica lo stesso per il di fuori, cioè percependolo come reale ed esistente, astraе dal di fuori stesso, e gli rimane l' idea di esistenza puranche o realtà; ma in principio queste idee di esistenze sono individuali; avviene dopo che si generalizzano, e sempre più a misura che lo spirito vede ripetuta l' appercezione di realtà in tutti gli oggetti sia della coscienza, che della esperienza esterna; vede allora che tutti convengono nel carattere da lui scoperto, e così si forma l' idea generalissima di *essere*.

3. Ma sebbene l' idea di essere si attribuisce dallo spirito a tutti gli oggetti sia della coscienza sia dell' esperienza esterna, non è lo stesso il significato che a tutti gli si attribuisce. Vi sono delle cose, che lo spirito ha presenti, perchè da lui pensate, e delle altre che considera esistenti, non solo perchè sono da lui pensate, ma

anche perchè sono effettivamente al di fuori, ed indipendenti dal pensiero. Quindi avviene che la idea di essere si specifica in doppia maniera. Alcune volte rappresenta l' attualità di una cosa in quanto è solo nella mente, alle volte l' attualità di una cosa, in quanto non solo è nella mente, ma al di fuori ancora, e separabile affatto da essa. Inoltre alcune realtà sono percepite dallo spirito sussistenti in se, altre come modi che hanno bisogno di un sostegno, quindi è che lo spirito per altro lato distingue ancora due specie di cose esistenti; sostanze cioè e modi.

TriplICE è adunque il significato dell' essere. Nel senso più universale dinota qualunque cosa si presenta al pensiero. In senso meno generale significa o cose reali ed indipendenti dal pensiero, sia sostanze sia modi, o l' attualità ideale ed inseparabile dalla mente, la quale costituisce la materia puramente intelligibile. Nel terzo senso più concreto chiamasi essere o la sostanza o l' affezione della sostanza.

4. Gli antichi Ontologi chiamavano ente o essere non solo ciò che esiste; ma anche ciò che può esistere, od il *possibile*. Questa definizione è erronea, poichè è *possibile* tutto ciò che non involve contradizione, ossia ciò che non è impossibile, e l' *impossibile* è ciò che involve contradizione. Ora consistendo la contradizione nella simultanea affermazione o negazione di una stessa cosa, l' impossibile è costituito dallo spirito che afferma e nega insieme una stessa cosa. Il possibile consistendo nell' assenza dell' impossibile consiste perciò in quelle proposizioni, nelle quali non si afferma e si nega insieme una stessa co-

sa. Il possibile non è dunque alcuna cosa fuori dello spirito che giudica, come non lo è l'impossibile (1).

Dicesi *esistenza* l'astratto di *esistente*, quindi l'ente e l'esistenza non sono che il reale, cui si oppone il nulla od il mero possibile. Molti filosofi però hanno messa l'esistenza in rapporto con la possibilità, e l'hanno definita: il complemento della possibilità; altri: lo stato di una cosa per cui è adatta ad agire o patire; ed altri finalmente: ciò per cui una cosa è attualmente, anche senza che qualcuno vi pensasse. Gioberti poi dopo il Vico ha limitato le parole *esistente* ed *esistenza* agli esseri contingenti creati; così che per lui *Ente* è essere che è per se stesso in virtù di sua natura; *esistente* è qualunque cosa che è *ab alio* o *ex alio*. D'onde la sua solenne formola: *l'Ente crea le esistenze*.

Intanto lo spirito umano vedendo che una cosa

(1) Tre specie d'impossibilità si distinguono dagli Ontologi: *metafisica* o assoluta, *fisica* e *morale*; la prima si dice quando vi è repugnanza intrinseca nell'affermazione e negazione della stessa cosa; la seconda quando la repugnanza è relativa alle leggi della natura; e la terza quando si riferisce ai fatti degli uomini.

La possibilità poi, trattandosi di cose finite e contingenti, può essere *intrinseca* ed *estrinseca*. La intrinseca consiste nella coerenza nelle note o qualità di una cosa, e la estrinseca nel potere che può portare all'esistenza la cosa stessa. Dati i materiali vi è la possibilità intrinseca di formarsi l'edifizio; ma mancando l'artefice manca la possibilità estrinseca. Si vede perciò che il possibile intrinseco è niente, non riducendosi ad altro che ad una veduta del nostro spirito, che formate alcune combinazioni mentali, non trova assurdo che esse vengano realizzate.

può essere possibile senza essere in atto, e quando è in atto dovette essere possibile. E vedendo dall'altra parte ciò che è impossibile non poter essere esistente, e perchè una cosa non esiste non poter dirsi impossibile, ne ha inferito gli assiomi: *a posse ad esse non valet illatio; ab esse ad posse valet illatio; a non posse ad non esse valet illatio; a non esse ad non posse non valet illatio*.

Idee di sostanza ed accidente.

Esistono nella mente umana le idee di sostanze ed accidente, poichè in tutte le lingue distinguiamo i nomi sostantivi dagli aggettivi, indicando per i primi quei nomi, che indicano cose le quali sussistono da se, e per gli altri, quei nomi, che indicano modi che non possono sussistere isolati, ma che hanno bisogno di riferirsi a cose in se sussistenti; i nomi sostantivi quindi ci portano all'idea di sostanza, e gli aggettivi a quella dei modi. Tutti crediamo, che i corpi sono sostanze fornite di qualità fisiche e materiali, e che le anime umane sono sostanze fornite di qualità che diconsi facoltà. Gli scolastici definivano la sostanza per l'ente, che sussiste da se e che sostiene gli accidenti; Cartesio per una cosa che esiste in modo da non aver bisogno di altra per esistere; e Wolfio definì la sostanza per un soggetto durevole e modificabile. Ora noi rientrando nella propria coscienza, scorgiamo che il nostro io è una cosa che sussiste per se e sostiene le facoltà e gli atti, che esiste in modo da non abbisognare di

altri per esistere, che è un soggetto durevole e capace di modificazioni. Dunque l'io è una sostanza.

6. Qualunque cosa esiste deve aver ciò per cui sia questa cosa e non altra, e per cui si distingue da ogni altra. In questo consiste l'*essenza*. Quelle proprietà della cosa che derivano dalla essenza si chiamano *attributi*, e finalmente si dicono *modi o accidenti aggiunti* quelli che non derivano dalla essenza, e che possono essere e non essere nella cosa. L'essenza e gli attributi formano gli *essenziali* della cosa, ma l'essenza è la prima che si concepisce nell'ente ed in cui si contiene la ragione sufficiente di ciò che è o può essere nella cosa. Essa si distingue però in reale ed in nominale; per la prima s'intende la natura intrinseca della cosa che la costituisce; per la seconda le qualità che la mettono in una classe cui noi abbiamo dato un nome. Si capisce bene che l'essenza reale delle cose è per noi inaccessibile, non potendo penetrare l'intrinseca natura delle cose; la essenza nominale però è comprensibile, perchè le nostre facoltà possono arrivare alle relazioni che ligano gli esseri; ma non le costituiscono perchè le trovano, trovando le relazioni delle cose tra loro.

7. L'idea di sostanza è la stessa dell'idea di *essere*, che lo spirito spoglia di tutte le modificazioni, per considerarla solamente come suscettibile di queste modificazioni. La sostanza adunque isolata, considerata precisamente in quanto sostanza, non è che un'idea astratta, perchè realmente nella natura sensibile non vi è alcuna sostanza senza modificazioni.

8. Assicuratoci che abbiamo delle idee di sostanza e di accidente vediamo come lo spirito se le forma.

È certo che la coscienza ci fa avvertire il me che conosce, che sente che vuole; con la coscienza siamo consapevoli delle percezioni delle nozioni, che noi abbiamo, dei varii sentimenti di piacere e di dolore, degli atti di volere e dei giudizi e dei raziocinii che noi portiamo sulle cose; questi atti suppongono le facoltà, che sono considerate in se come tanti poteri, che ha lo spirito di avere nella coscienza gli atti su' indicati. Questi ed anche le facoltà sono concepiti dallo spirito come sue proprietà. Egli le mette da parte e concepisce come isolato l'io che le qualità sosteneva. Riguarda perciò il me come una sostanza e le sue qualità come accidenti modi ec.

Le stesse operazioni fa lo stesso spirito sulla percezione degli oggetti esterni; egli separa da una parte le qualità sensibili, dall'altra le cose a cui sono inerenti, ed ha così l'idea di sostanza materiale e dei suoi modi. Ma queste idee di sostanza e modi, non sono che individuali ancora; lo spirito non si ha formato che l'idea di una sostanza individua che è l'io, e di altre sostanze particolari esterne, che sono gli oggetti, così pure per le qualità; ma dopo paragona le idee di soggetto *io* rivestito di qualità, e di soggetto *esterno* rivestito anche di modi, e vedendo, che ambi i soggetti convengono in un certo che di fisso d'immobile, in un *substratum* di qualità, si forma l'idea di sostanza in generale. Astraendo pure dalle qualità particolari ac-

quista l'idea di *attributo ed accidente* in generale.

La sostanza è riguardata dallo spirito come una realtà in se *sussistente*; ora se lo spirito fa un nuovo atto di astrazione, acquista l'idea astratte di *sussistenza*. I modi poi essendo considerati come realtà *inerenti*, se lo spirito astrae dai modi stessi a cui attribuisce il carattere d'*inerente*, avrà anche l'idea astratta d'*inerenza*. L'analisi di tal fatta, che lo spirito adopra sulla sostanza e sui modi è la stessa di quella, mediante cui dall'idea di *essere* si forma quella di *esistenza*.

9. L'idea di sostanza può essere dallo spirito in tre modi considerata. O egli pensa non un essere particolare, ma un essere meramente possibile qualunque, non fissandogli determinazione alcuna, e solo avendo presente la possibilità che sia determinato in quel modo che è necessario perchè esista, ed allora lo spirito ha l'idea *sostanza in universale*.

O lo spirito pensa non già un essere sfornito di determinazioni, ma un essere che ha qualche determinazione generica, ed ha l'idea di *sostanza generica*.

O finalmente si può pensare un essere determinato *specificamente*, cioè l'esistenza attuale che può avere l'individuo di una specie determinata, pensandosi in tale idea l'individuo compito, o fornito di ciò che ha bisogno ad esistere. Quando la mente è pervevuta a pensare la possibilità che un tale individuo attualmente esista, non sapendo però ancora se realmente esiste, ella ha l'idea di *sostanza specifica*.

Queste tre specie d'idee di sostanza sono congiunte in modo tra esse, che l'una s'ingenera dall'altra. A veder ciò supponiamo data l'idea di sostanza speciale, per avere le idee di sostanza in genere ed in universale, non bisogna far altro che astrarre queste da quella. Nell'idea di sostanza speciale, abbiamo l'idea dell'esistenza attuale di un ente pienamente determinato tanto dalle sue note comuni che proprie. Non abbiamo dunque che ad abbandonare le note proprie e speciali, ed ecco l'idea fatta *universale*. In una parola le idee di sostanza universale e generale non sono che astrazioni dell'idea di sostanza speciale.

Idea di unità e varie di lei specie.

10. La coscienza del me e del di fuori ci mostra che noi abbiamo l'idea di *unità*. In effetti noi diciamo *uno* il proprio individuo, uno il corpo che ci appartiene, uno qualunque oggetto della percezione sensibile. D'onde adunque essa ci viene? Se io prendo, dice Fenelon, il più sottile atomo, non potrà da me dirsi uno, poichè ha una figura una larghezza una profondità un di sopra un di sotto, un lato sinistro un lato dritto. Quest'atomo non è dunque veramente uno, esso è composto di parti. Tutti gli oggetti dei sensi sono molteplici, e non vi è perciò nella natura sensibile alcuna reale unità. Si conchiude bene per conseguenza da tutto ciò che i sensi non ci possono dare l'idea di unità. Ma vediamo, può questa venirci lavorando sull'interno della nostra coscienza?

Nella molteplicità dei fatti della coscienza lo spirito riguarda l'io come il soggetto a cui essi si rapportano, ma ciò non fa considerare certamente il me come diviso in tanti elementi, di cui uno p. e. produce le ricordanze, un altro i giudizi, un terzo i raziocinii ec. ec. ma il me è riguardato come *uno* come *semplice* come *indivisibile*. In tal modo e non altrimenti percepiamo il proprio essere, e la riflessione pertanto che lo spirito adopera su questa appercezione gli dà in risultamento l'idea di unità *metafisica* del me.

Dopo che lo spirito umano è entrato in cognizione della sua unità, per una legge di sua natura è disposto ad unificare i molteplici suoi pensieri e trasporta ad essi il concetto di propria unità. Così sebbene il giudizio sia composto di tre parti, lo spirito lo riguarda come uno; sebbene il raziocinio consti di premesse e d'illazione, e ciascuna di queste è composta di parti, lo spirito lo riguarda come *uno*. Questa unità dicesi unità *sintetica* del pensiero.

Finalmente lo spirito trasporta anche al di fuori di se il concetto di unità, e riguarda ciascuno, od un complesso di oggetti esterni come *uno*. Però agli oggetti individui, che trova dispersi nel vasto spettacolo della natura, attribuisce egli il concetto di unità, trovandone un fondamento negli oggetti stessi. Infatti i corpi inorganici risultano da più elementi aggregati dall'attrazione che si suppone raccolta nel centro di gravità; i corpi viventi da più organi, che cospirano a produrre l'unico risultato, che è la vita ec. ec. Chiamasi *fisica* tale specie di unità.

11. L'idea di unità che lo spirito ha ricavato in se, e che ha applicata in seguito ai suoi pensieri ed agli oggetti esteriori, viene ad essere astratta da essi, e diventa così quella idea generale di *unità* che è la base dei numeri e della scienza del calcolo. Aggiungendosi di poi mediante la sintesi l'unità numerica a se stessa, vengono a formarsi dallo spirito i *numeri*; l'idea di numero adunque o di pluralità consiste in un aggregato di unità. L'estensione, siccome risulta da parti situate le une accanto alle altre, può riguardarsi come aggregato di più unità, ed entrare nella categoria di numero; perciò si è chiamata *quantità*, ma *continua*, per distinguerla dalla *discreta*, quale è il numero propriamente detto; quindi è avvenuto, che le regole del calcolo hanno potuto applicarsi alla scienza dell'estensione puranche.

Idee d'identità di diversità ed altre che vi si rapportano.

12. Allorchè lo spirito conosce un oggetto qualunque sia della coscienza sia dei sensi, può avvenire che lo stesso ritorni di nuovo ad essere a lui presente, egli allora in virtù della memoria si richiama la percezione passata, e la paragona con l'attuale, e vedendo così che l'oggetto si presenta alla sua coscienza con le note con le quali comparve altra volta, forma in risultato il giudizio: *l'oggetto che attualmente mi colpisce è identico a quello appercepito altra volta*; ma in ciò fare non è da credersi che siavi bisogno nello spirito che vi sia anticipata-

mente l'idea d'identità; senza la percezione ripetuta degli oggetti, e senza l'atto comparativo dello spirito non sarebbe in lui apparso quel modo di appercepirli, qual'è quello dell'identità con loro stessi.

Questo lavoro però dello spirito non gli dà che in concreto l'elemento dell'identità; ma perchè se ne formi in lui l'idea generale, ha bisogno di astrarre dalle individualità.

Siccome l'appercezione del me e delle modificazioni è la prima che si risveglia nella coscienza, l'identità che lo spirito appercepisce in sulle prime è l'*identità personale*. Lo spirito vede che le modificazioni da cui è affetto si succedono e cambiano continuamente, nell'atto che ad ognuna è sempre annesso il sentimento del me fisso ed immobile, giudica allora identico a se stesso il me; questa identità è sostanziale o personale, ed è perciò oggettiva. Riguardo alle sue modificazioni, ed agli oggetti esterni può avvenire che o la percezione sia perfettamente nel modo come è apparsa altra volta, o pur no, quindi l'identità può essere o totale o parziale. Queste sono soggettive, e suppongono l'identità oggettiva del proprio me.

13. Ma anche quando si ha una percezione qualunque se ne può avere un'altra avuta nel passato, senza che abbia con la presente identità alcuna, lo spirito può anche paragonarle, ed in risultato giudicare che gli oggetti, i quali riguardano le due percezioni sono diversi fra loro. Astrae in seguito da essi, e gli rimarrà un'idea opposta a quella d'identità, quale è quella di *diversità*.

Quando noi consideriamo o l'unità fisica dei corpi o l'unità sintetica dei pensieri, relativamente ad uno degli elementi di questa unità, nasce in noi l'idea di *tutto* e di *parte*. Noi chiamiamo *tutto* l'insieme di questi elementi, e *parte* ciascuno di essi. E quando in un numero o in un corpo considerato nella sua estensione paragoniamo il tutto con una sua parte, percepiamo una relazione di diversità fra il tutto e la parte. Questa relazione di diversità unita a quella d'identità, produce l'idea di *maggiore* e di *minore*. Così considerando la diversità di grandezza fra un tutto ed una parte di esso, nasce in noi l'idea di *disuguaglianza*. Quando consideriamo inoltre, che nell'idea di tutto si comprende anche l'idea di quella parte con cui lo paragoniamo, percependo l'identità di queste due idee, ossia l'uguaglianza di una parte con se stessa, riguardiamo il tutto come *maggiore* della parte, e la parte come *minore* del tutto: l'uguaglianza poi consiste nell'identità di due quantità.

Le idee soggettive di identità e di diversità generano dunque tutti i rapporti della matematica.

Idee di causa e di effetto.

14. Abbiamo veduto che lo spirito fin dalla prima analisi dei sentimenti sente le modificazioni che accadono in lui dipendenti da altra esistenza che è il me per le modificazioni volontarie, ed il di fuori per le involontarie; considera così le modificazioni come effetti ed il me ed il di fuori come causa; ma non an-

cora ha le nozioni astratte di causa ed effetto. Ciò l'avviene, allorchè considerando le vicissitudini delle cose, osserva che molte esistenze particolari, sia qualità sia sostanze cominciano pure ad esistere, e che ricevono la loro esistenza dalla giusta applicazione ed operazione di qualche altro essere. E per mezzo di questa osservazione che determinato ad operare l'analisi sui fatti presentati nella coscienza si acquista le idee di causa ed effetto. Noi designiamo col termine generale di *causa* cioè che produce qualche cosa, e ciò che è prodotto con quello di *effetto*. Così dopo aver veduto, che nella sostanza che chiamiamo *cera*, la *fluidità*, che non vi era prima, vi è costantemente prodotta dall'applicazione di un certo grado di calore, diamo al calore il nome di causa per rapporto alla fluidità che è nella cera, e quello di effetto a questa fluidità; similmente provando che la sostanza che chiamiamo *legno* è ridotta per mezzo dal fuoco in un'altra sostanza che si nomina *cenere*, noi consideriamo il fuoco per rapporto alla cenere come causa, e la cenere come effetto. Così tutto ciò che consideriamo come contribuente alla produzione di qualche cosa o di qualche collezione di cose, sia sostanze sia modi che non esistevano prima, produce nel nostro spirito la relazione di causa ed effetto.

E siccome noi non solo al di fuori vediamo esistenze che con la loro azione producono qualche cosa, ma anche vediamo, che con la nostra volontà agiamo sul nostro corpo e sullo spirito stesso producendo delle modificazioni, e per mezzo del nostro corpo anche al di fuori,

così possiamo conchiudere, che le idee di causa e di effetto sono originate nello spirito, allorchè lavora con le operazioni della riflessione, sia sulla esperienza esterna, che sulla interna.

Questa causa di cui abbiamo parlato dicesi *causa efficiente* per la ragione che con la sua azione produce l'effetto. I filosofi ne numerano altre specie: la causa prima (Dio) e cause secondarie e subordinate; cause concorrenti concomitanti o coordinate, e cause subordinate istrumentali principali accessorie circostanziali occasionali condizionali ec. Ma la divisione delle cause più generalmente ammessa è quella di Aristotile, che ne distingue quattro specie: cause *efficiente materiale formale e finale*. Tutti detti vocaboli indicano da loro stessi quale è la natura delle differenti determinazioni, che da essi si annette alla idea principale di causa. Noi quindi ci asteniamo dal darne la spiegazione.

Le ricerche sulla causalità sono divenute negli ultimi tempi della filosofia oggetto di gravi dispute; esse propriamente hanno riguardata la nozione di *causa efficiente*, di cui precisamente si è inteso trattare allorchè ne abbiamo fissata l'origine. Noi siamo nell'obbligo di parlarne allorchè stabiliremo la realtà e valore delle nostre conoscenze, sulla considerazione, che il principio di causalità è come le base dell'edificio delle umane cognizioni e quindi conviene stabilirne l'origine e la legittimità su di un solido fondamento. Qui ci limiteremo ad alcune altre osservazioni solamente riguardante le idee di causa ed effetto.

E 1. Non bisogna confondere i concetti *prin-*

cipto e causa. Ogni causa è principio, ma non ogni principio è causa. I tre angoli di un triangolo ne sono il principio, ma non la causa. Il vocabolo causa s' intende anche negativamente; si dice p. e. che l' inattenzione è causa di errori, non avviene lo stesso del vocabolo *principio*. 2. Un agente od una causa che non è stato effetto, è detto *indipendente*, od esistente da se. 3. La qualità di essere effetto si chiama anche *contingenza*. 4. Gli assiomi metafisici riguardanti la nozione di causalità sono: Tolta la causa, si toglie anche l' effetto; ma non viceversa. Posta la causa in alto si pone anche l' effetto, e viceversa. Quale è la causa, tale è l' effetto (gli effetti sono in ragione delle cause). L' effetto attesta l' esistenza di una causa (1).

Dell' idea di spazio.

15. Parlando della idea di *corpo*; abbiamo veduto, che essa per lo spirito consiste in oggetti estesi in lunghezza larghezza e profondità, divisibili impenetrabili inerti, di una certa forma figura e grandezza. Ora lo spirito facendo astrazione dalla divisibilità impenetrabilità inerzia ec., gli rimangono solo le idee delle tre dimensioni: lunghezza larghezza e profondità, o ciascuna di esse astratta dalle altre due. In ciò è sita la prima idea che lo spirito acquista dello spazio. Esso dicesi *estensione matematica*,

(1) Sublata causa tollitur effectus (non viceversa). Posita causa ponitur effectus (et viceversa). Qualis causa talis effectus. Effectus testatur de causa.

ben differente dalla *estensione solida* del corpo, e non è che il risultato dell' astrazione operata da noi sugli oggetti corporei.

16. Altra idea dello spazio viene nello spirito paragonando gli esseri corporei fra loro. Ciascuno ha certamente i suoi proprii confini, e quindi fra due di essi p. e. possiamo concepire ed immaginare come media una terza cosa. Ora facendo astrazione da questo terzo corpo, l' intervallo che ne rimarrà è chiamato anche *spazio*. Lo spirito l' acquista mediante un atto comparativo ed un' astrazione, dapoichè è necessario che riguardi i due corpi l' uno in rapporto all' altro in prima, considerarli come capaci di ammettere fra essi un' altro dipoi, e finalmente astrarre da quest' ultimo. Senza le dette operazioni dello spirito non sarebbe in lui originata l' idea dello spazio, preso come intervallo di due corpi; difatti la percezione dei due corpi non porta quello dello spazio che concepiamo fra essi, l' idea dello spazio non vi era quando lo spirito aveva già le idee dei due corpi, essa non è apparsa, se non dopo date operazioni di lui, e che abbiamo già indicato.

17. Le due idee di spazio che acquista lo spirito in sulle prime, non è ancora quello dello spazio indefinito, in cui sembra che l' universo intero sia collocato. Altre operazioni sono necessarie allo spirito per averla. Egli appena che ha preso conoscenza degli spazii determinati, ha il potere di addizionarli l' un l' altro indefinitamente, accade allora che lo spirito unisce allo spazio l' attributo di indeterminazione, e formasi così l' idea di spazio indefinito. Esso è conce-

pito come un ricettacolo vuoto di tutte le cose, in cui potremmo concepire tutto ciò che ci piace, e si manifesta alla nostra mente con i caratteri seguenti: 1. con *illimitata estensione*, poichè col pensiero è impossibile giungere ad un termine in cui sia impossibile concepire non potersi collocare alcun corpo; certamente ovunque il nostro pensiero vada vagando fuori del mondo, si comprende possibile la collocazione di qualche corpo; adunque l'estensione di questo spazio non è racchiusa da termini; 2. Con *divisibilità all'infinito*; poichè qualsivoglia intervallo, comunque piccolissimo, preso in questo spazio, sempre può dividersi in due parti eguali, onde nella divisione mai si giunge a termine alcuno. 3. Con *eternità congiunta a necessità*, poichè qualsivoglia possibilità si concepisce come eterna e necessaria dallo spirito; e lo stesso per conseguenza deve succedere dello spazio indefinito che è considerato come possibilità di collocarsi altri corpi fuori dell'universo; 4, con *immobilità*, mentre nessuna parte di questo spazio può trasferirsi in altro luogo col pensiero, poichè suppongasì che una parte B tra A e C vogliasi trasferire in altra parte, si domanda che vi rimarrà dopo questo trasferimento? Vi si potrà mai collocare qualche corpo? Non vi è chi l'impedisca, adunque vi è ancora spazio dove si dice essere stato tolto; perciò nulla in effetti col pensiero si è potuto togliere; 5. Finalmente lo spazio si concepisce come *penetrabile*, mentre concependosi come il luogo ove esiste l'universo, e tutti i corpi possibili, esso si mostra al pensiero co-

me vuole, e quindi capace di essere penetrato dai corpi.

Idea di tempo.

18. Facendo un'azione noi siamo limitati in due modi: dal *grado d'intensità* dell'azione, e dalla *durata* dell'azione istessa; ma questi vocaboli di *intensità* e di *durata* significano quelle due limitazioni nello stato di astrazione, cioè dopo che noi le abbiamo divise colla mente dalle azioni stesse interne ed esterne che limitano, e fatte così divenire due esseri mentali isolati, a cui s'impongono distinti vocaboli.

Fino a certo punto noi possiamo crescere la *intensità* e la *durata* delle nostre azioni, e noi possiamo immaginarci che cresca indefinitamente. Ora la durata successiva è l'idea di tempo. Come la mia azione presente ha una durata successiva, così l'ha pure qualunque altra azione o mia od altrui o reale o possibile; quindi la durata di una azione paragonata colla durata delle altre azioni dà un certo rapporto, e questo si dice la *misura del tempo*.

Ciocchè è stato detto rispetto alle azioni, di cui la coscienza ci dice di essere noi gli autori, possiamo dire similmente di quelle azioni, che noi percepiamo, e delle quali gli autori non siamo noi. Per tal modo il tempo non solo è limitazione dell'azione, ma ancora della passione, e ciò perchè *passione ed azione* non sono ben sovente che lo stesso fatto considerato sotto due rispetti diversi e contrarii.

In tutte le azioni e passioni degli esseri finiti noi possiamo astrarre da quella loro limitazio-

ne, che abbiamo chiamata durata successiva, e poi aggiungere l'idea di azione possibile; allora abbiamo noi l'idea pura di tempo, cioè del tempo non in un'azione reale, ma in un'azione possibile. Noi possiamo concepire in seguito che l'idea di azione possibile si replichi un numero indefinito di volte, ed ecco che ci formiamo allora l'idea del tempo puro indefinitamente lungo.

Avendoci formata l'idea di durata relativamente a noi, possiamo applicarla agli oggetti esteriori. Giudichiamo della loro durata dalla successione delle modificazioni che ci producono; quindi è che il tempo si sembra corto, quando è rapida la successione dei nostri pensieri; il tempo dei piaceri è anche breve, perchè non calcoliamo la serie delle modificazioni che si succedono; al contrario il tempo dei dolori ci sembra lungo, perchè calcoliamo tutta la successione delle percezioni da cui siamo affetti.

19. Allorchè ci abbiamo formata l'idea di tempo mediante la successione dei nostri pensieri, la separiamo da noi e dagli oggetti esteriori per via di astrazione, e consideriamo il tempo come il luogo degli avvenimenti, anzi arriviamo a concepirlo come una cosa in realtà esistente, che con uniformità scorre, e i di cui istanti si succedono equabilmente. Se togliamo poi i limiti alla durata, la concepiamo senza principio e senza fine, ed ecco il tempo infinito o la eternità.

Siccome la misura del tempo fatta mediante la successione dei proprii pensieri è variabile, se ne imaginò una costante e certa per gli usi civili.

Ciò si fece appunto mediante l'astro del giorno, che per la regolarità del suo movimento attirò prima gli sguardi degli uomini. Si divise in 24 ore il tempo che scorre tra due levati e due tramontari di quest'astro. I multipli e summultipli di questo tempo esprimono durate maggiori e minori; e delle machine si sono formate per rappresentare tali movimenti; ma queste non sono che strumenti per supplire la misura primitiva che è quella della successione delle nostre idee; strumenti, che allorquando falliscono, lo spirito corregge, se ha avuto l'agio di attendere alla successione di queste idee.

Idee di necessario e contingente.

20. Avendo lo spirito presente al suo pensiero un essere, se considera questo o qualche sua determinazione esistere in modo che l'opposto venga giudicato impossibile; ne deduce che l'essere esista *necessariamente*, o che quella data determinazione *necessariamente* a lui convenga; se poi lo spirito nell'atto che concepisce un'esistenza, può pensare anche l'opposto, dice allora essere *contingente*.

In generale tutto ciò che esiste in modo, che l'opposto ripugna, è *necessario*, e qualunque cosa ha un'esistenza tale, da non giudicarsi repugnante l'opposto, dicesi *contingente*.

Il necessario e contingente sono considerati dallo spirito come proprietà che attribuisce alle esistenze, ma se da queste fa astrazione, si formerà le idee astratte di *necessità* e *contingenza*.

Nel necessario la ripugnanza dell'opposto può essere o assoluta o ipotetica, quindi doppio genere di necessità noi distinguiamo: *assoluta*, allorchè l'opposto assolutamente ripugna, p. e. il *cerchio rotondo*; la rotondità gli conviene in modo, che l'opposto non può affatto concepirsi; *ipotetica*, se l'opposto ripugna sotto una qualche condizione; così il mondo esiste come ipoteticamente necessario, durante il tempo in cui esiste. Parimenti essendo l'impossibilità o metafisica o fisica o morale, anche la necessità è di tre specie, corrispondenti a quelle della impossibilità.

La necessità assoluta toglie la contingenza, poichè questa viene a rimuoversi dall'assoluta impossibilità dell'opposto di ciò che esiste, ora ciò avviene appunto nella necessità assoluta. Non così accade dell'ipotetica, poichè cioè è solo impossibile ipoteticamente, in se considerato è possibile; sicchè rimossa quella data ipotesi riesce assolutamente possibile; adunque l'opposto di ciò che ad un ente conviene per necessità ipotetica, potrà convenire all'ente stesso in se considerato; perciò la contingenza non viene ad esserne tolta assolutamente. Da tutto ciò risulta che niente vi può essere assolutamente necessario, e contingente sotto lo stesso riguardo; bensì qualche cosa può essere insieme ipoteticamente necessario ed anche contingente.



CAPITOLO QUARTO.

TERZO ORDINE DI CONOSCENZE.

1. Meditando sui fenomeni della coscienza noi sentiamo il proprio essere come uno semplice indivisibile. Difatti gli oggetti che percepiamo al di fuori sono multipli, ma non ostante ciò il nostro essere si percepisce col carattere di unità.

I giudizi ed i raziocinii che noi facciamo sono anche composti di parti; e tuttavia quell'io che ha presente in sè l'idea del soggetto è lo stesso di quello che ha l'idea del predicato e del giudizio intero; quell'io che giudica nelle premesse è lo stesso di quello che giudica nell'illazione. Riflettendo pure ai fenomeni della memoria ci rammentiamo di essere sempre lo stesso essere. Tutte le modificazioni che in noi avvertiamo inoltre hanno bisogno di un soggetto a cui siano inerenti. Questo soggetto non può essere che l'io, come quello che immancabilmente è associato a ciascuna di esse, ed a cui giudichiamo appartenere tutto ciò che si passa nella nostra coscienza.

Il nostro corpo d'altronde ed i corpi esterni si mostrano come multipli, e se hanno una unità fisica, l'è perchè il nostro essere così li considera; senza la sua semplicità ed unità metafisica, di cui abbiamo parlato, non sarebbe possibile riguardare *uno* un oggetto esterno quale che siasi. L'essere pensante non è adunque multiplo, ma semplice ed indivisibile, e noi chiamiamo *spirito* l'essere di tal natura.

Abbiamo dunque l'idea di uno spirito che è

in noi, ed essa l'acquistiamo per virtù della riflessione su quanto accade nella nostra coscienza.

Ma portando la meditazione sui nostri simili, osserviamo che essi provano impressioni simili a quelle che noi abbiamo, sentimenti puranche simili ai nostri, fanno atti di volontà della stessa natura dei nostri. E siccome l'io si trova aver presa conoscenza del principio di causalità, e degli assiomi, che ad esso appartengono, considera che effetti simili suppongono cause simili, quindi se in noi i sentimenti le volizioni gli atti volontarii le conoscenze provengono da una forza pensante che diciamo spirito, deve per necessità concludere lo stesso degli altri uomini, ed ammettere in essi uno spirito simile a quello che noi abbiamo. In tal modo acquistiamo noi la conoscenza dello spirito nostro e di quelli dei nostri simili; ma in questo lavoro non usciamo dal circolo delle individualità, e non abbiamo che l'idea di spiriti particolari. Ad essa però noi non rimaniamo, ma astraendo dalle individualità, ci formiamo l'idea di *spirito* in generale, idea che si applica in seguito a tutti gli esseri, in cui osserviamo fenomeni, che non possono appartenere alla materia. In virtù di ciò l'io riguarda come spirito anche l'intelligenza infinita gli angeli ec., perchè l'intelligenza, come vedremo nella psicologia razionale, non può convenire alla materia; bensì ad un essere uno e semplice, quale è appunto lo spirito.

Tratteremo più a lungo della di lui natura a suo luogo. Qui non altro conveniva trattare

che della origine dell'idea che ce ne formiamo, e ci arrestiamo perciò a quel poco che abbiamo esposto.

2. Noi sentiamo il nostro essere come limitato e come tale sentiamo puranche il corpo che incessantemente ci accompagna; ma si domanda, il di fuori che ci modifica è ancora limitato? Non vi è dubbio, che esistono oggetti esterni oltre la sfera di attività dei nostri sensi, e che comunque vogliamo continuare le nostre esperienze, non arriveremo mai a percorrere tutto il sensibile. Siamo quindi obbligati a supporre, che oltre gli oggetti i quali colpiscono attualmente i propri sensi, ve ne sono altri, che possono colpirli ancora, e di cui non conosciamo il numero.

Inoltre gli oggetti materiali sono composti di parti, e volendo dividerli non giungeremo mai alla percezione dei primi elementi di cui sono formati, essi sono investigabili coi sensi. Dippiù fra i tanti oggetti dell'universo vediamo alcuni che sono organizzati, ma le forze che li animano sono impercettibili ai sensi; degli altri che eseguono moti volontarii simili a quelli che noi facciamo, e mostrano fenomeni simili ai nostri, supponiamo perciò essere animati anche da uno spirito, siccome abbiamo accennato; ma tanti spiriti simili a quello che noi abbiamo non possono essere l'oggetto dei nostri sensi.

Il di fuori che ci modifica, comprende adunque, 1. cose che cadono sotto i sensi; 2. Cose che non colpiscono i sensi, che possono nondimeno colpirli, ma la di cui totalità non può divenire mai oggetto di percezione sensibile; 3.

cose per se stesse invisibili, o che non possono essere giammai l'oggetto di una esperienza possibile.

Riflettendo sù tutte queste tre specie di oggetti che esistono nell'universo, vediamo che alcuni di essi si succedono, ed altri esistono contemporaneamente fra loro. Chiamando *successivi* i primi, *simultanei* gli altri, ci formiamo l'idea dell'universo, facendola consistere nella totalità degli esseri simultanei e successivi,

Inoltre tutti gli oggetti dell'universo sono in connessione, in modo che uno contiene la ragione perchè l'altro coesista o succeda. Tale connessione è di due specie, cioè per causa finale, e per causa efficiente. Ha luogo la prima, quando si effettuisce qualche cosa per un fine; ha luogo la seconda, allorchè un oggetto riconosce la ragione di sua esistenza nell'azione di altro a se precedente.

Considerate le esistenze dell'universo sotto questo lato, possiamo definirlo per una serie composta di più serie di enti connesse sia per cause finali, che per cause efficienti. È questa l'altra idea che lo spirito si forma dell'universo, meditando sù tutta la macchina ben ordinata in che esso consiste.

3. Fra tutte le esistenze vediamo alcune essere da altre dipendenti; le esistenze di tal fatta noi le diciamo *condizionali*. Supponendo più serie di esseri condizionali, l'una dall'altra dipendenti, dobbiamo per necessità arrivare ad una che non è condizionale, questa dicesi *assoluta*. È allora che la ragione ricava subito il principio: *ammesso il condizionale si deve*

ammettere l'assoluto. Gli antichi metafisici chiamano *contingente* l'esistenza condizionale, *necessaria* l'esistenza assoluta, e perciò enunciano la proposizione così: *ammesso il contingente si deve ammettere il necessario*.

L'esistenza di un essere condizionale suppone la condizione, e se risalendo nella serie dei condizionali la condizione dell'ultimo fosse anche condizionale, mancherebbe essa di esistenza, quindi deve risalirsi per necessità ad una condizione non condizionale. La condizione in ultima analisi è dunque l'*assoluto*.

Pertanto se noi abbiamo idea degli esseri condizionali, dobbiamo per necessità risalire a quella di un essere assoluto, perfettissimo, causa di tutte le realtà perfezioni ed ordine che vediamo nel mondo, essere che noi chiamiamo Dio. Ne tratteremo di proposito nella Teologia naturale.

4. La ragione umana riflettendo sù quanto si passa nello spirito, gli fa anche acquistare altre idee, come quelle del vero del bello, e le idee morali.

Per riguardo al vero ne acquista delle idee a misura dell'esercizio delle sue facoltà. 1. I sensi ed i giudizi dello spirito mostrano una convenienza fra le nostre rappresentazioni e gli oggetti che hanno fatta impressione sui sensi. Questa è una prima idea di vero e dicesi *vero sensibile*. 2. Riflettendo ai pensieri che si passano nella nostra coscienza, ed alle leggi che la facoltà di pensare deve seguire, se ne vediamo la convenienza, acquistiamo l'idea di *vero logico*. 3. Appena che lo spirito ha acqui-

state le idee elevate ed i principii che ad esse appartengono, se li adatta a conoscenze di cui va incerca, e nell'acquisto di esse ne vede la convenienza con i principii in parola e ne arguisce la obbiettività, avrà l'idea di *vero metafisico* 4. Finalmente riflettendo lo spirito sulla sua attività personale, e su quella de' suoi simili, dopo aver acquistato le idee ed i principii morali, se li applica alle umane azioni e ne scovre la convenienza, avrà l'idea di *vero morale*.

Paragonandosi di poi tra esse le varie specie di vero, di cui lo spirito ha acquistata idea, se astraie dalle particolarità di ciascuna, si formerà la idea di *vero* in generale. Il campo del vero adunque è per noi tanto grande, per quanto è quello delle esistenze, e siccome arriviamo all'idea di un essere eterno immutabile infinito ec. giungiamo anche ad un vero assoluto, e ad una verità eterna immutabile infinita, che è risposta in Dio.

5. L'idea del bello è un'idea, che non puossi definire in che consiste, poichè non vi è una nota caratteristica, che possa tutti gli oggetti detti belli contrassegnare. Il bello propriamente si sente e chi nol sente, non potrà giammai conoscerlo. E poi occasionato in noi da varie cause. Per mezzo della vista e dell'udito abbiamo il *bello sensibile*. Moltiplici sono le immagini del bello, che l'uomo incontra, volgendo lo sguardo a contemplare il vasto spettacolo della natura: una bella ed amena campagna, le chiare e fresche acque di un ruscello, i variopinti augelletti ec. sono capaci di impegnare ed al-

lirare l'anima, e governarla con diletto. La vista del mare tranquillo, il zeffiro che ne increspa le onde, la barchetta che dolcemente le fende, sono tutti oggetti che diciamo belli, le proporzioni che noi vediamo nelle parti di figure regolari, l'alternare dei giorni e delle notti, la costante successione delle stagioni, destando in noi le idee dell'ordine della regolarità e della simmetria ci arrecano un vivo diletto.

Le umane azioni con la loro moralità si dicono ancora belle. Così bella è l'ingenuità del carattere, bello un atto di disinteresse e così via discorrendo. La stessa denominazione si applica ancora alle cose intellettuali. Bella si dice una pronta risposta, bello un trattato scientifico che presenti diverse verità incatenate per modo, che l'una dall'altra discenda e fra loro connettano. Sono queste le forme che prende il bello in natura.

Se l'uomo non fa che contemplare il bello, saperlo ben discernere dal brutto e deliziarsene, si dice che ha *gusto*; se poi è dotato di tale forza attiva, che sappia imitarlo o produrlo con gli strumenti dell'arte, allora si dirà che ha *genio*.

Nell'idea del bello possono distinguersi varie graduazioni; come la *eleganza*, la *grazia*, la *ricchezza*, la *grandezza*, il *sublime*. La eleganza suppone semplicità di forme, la grazia movimenti gradevoli, la ricchezza copia di movimenti e di ornati, la grandezza elevazione. Alcune volte il bello si mostra tale che eleva scuote ed espande l'animo, lo innalza sopra il suo stato ordinario, e l'empie di un senso di

meraviglia e di stupore, è allora che costituisce il *sublime*. Immensa forza adoperata a sicurezza od a terrore è del sublime il principale elemento. Il bello non differisce dal sublime che nel grado; togliete i limiti alle cose, ed ecco il sublime.

Sull'idea del bello ci piace accennar qualche cosa in riguardo alla quistione, se mai sia esso sempre relativo o di convenzione, o se siavi un bello costante assoluto ed universale. Varie sono state le opinioni dei filosofi; ma considerando, che la mente umana fa parte dell'ordine dell'universo, ed ha in se la cognizione dell'ordine e la tendenza a riprodurlo, deve per necessità avere una idea di bello in tutto ciò che è ordinato ed armonico. Quindi molte cose vi sono, che invariabilmente si giudicano belle in tutti i tempi i luoghi e da tutte le persone, ed havvi perciò un bello assoluto, sebbene le forme con le quali la mente umana se lo rappresenta diano luogo a qualche diversità di giudizi.

6. La ragione, siccome abbiamo detto nella psicologia empirica è lo stato più elevato a cui giunge il pensiero, stato a cui non pervengono gli animali giammai, poichè altrimenti al pari dell'uomo sarebbero suscettibili delle idee elevate, a cui questi perviene, e di subire perciò quell'incessante perfezionamento, di cui l'uomo è capace. In virtù della ragione noi prendiamo conoscenza dell'universo, dello spirito, di un Essere Supremo, e meditando su di queste ci formiamo delle altre, che ci rendono esseri di una destinazione morale. Queste idee sono quelle di cui andiamo a spiegarne ora la origine.

Quando la ragione si risveglia nell'uomo, trova la natura umana in pieno sviluppo, tutte le sue tendenze in mossa, le facoltà in esercizio. In virtù della sua natura penetra bentosto lo spettacolo che se le offre. Sulle prime comprende, che tutte le sue tendenze, e tutte le sue facoltà non aspirano e non vogliono che un solo e medesimo fine, un fine totale per così dire, che è la soddisfazione della natura umana. Questo fine essa si sforza di raggiungere, e chiamando *bene* il conseguimento di esso, lo spirito acquista così la prima idea di *bene* in generale.

Ma esso non è che il nostro bene particolare. Avviene (dopocchè l'osservazione e la esperienza di ciocchè si passa in noi continuamente avrà fatto comprendere alla ragione che la soddisfazione completa della natura umana è impossibile, e perciò è una illusione contare sul bene completo) che ella giudicherà non potersi e non doversi pretendere, che il più grande bene possibile. Ella allora si eleva dalla idea del nostro bene a quella del nostro più grande bene possibile.

Essa non tarda a concepire puranche, che tutto ciò che ci può condurre a questo più grande bene è buono per questo solo, e cattivo tutto quello che ce ne allontana, ma non confonde questa doppia proprietà, che essa incontra in certi oggetti col bene e col male stesso, cioè con la soddisfazione o non soddisfazione della nostra natura. Essa distingue dunque profondamente il bene in se stesso dalle cose che sono proprie a produrle e generalizzando la proprietà comune di queste cose, si eleva alla idea generale del *bene* e dell'*utile*. Riassumendo quando vi ha di

comune in tutti i sentimenti piacevoli, si forma la ragione l'idea generale della *felicità*.

Il *bene* l'*utile* la *felicità* sono adunque le tre idee che la ragione non tarda a dedurre dallo spettacolo della nostra natura, e che sono distinte perfettamente in tutte le lingue, perciocchè tutte sono derivate dal senso comune che è l'espressione più vera della ragione.

7. Ma la ragione non vi si arresta; ella comprende anche, che nella condizione a cui l'uomo è attualmente soggetto, l'impero su di se stesso, o il governo delle facoltà e delle forze che sono nell'uomo, è la condizione, senza di cui non può giungere alla più grande soddisfazione possibile della sua natura.

In effetti mentre le nostre facoltà sono abbandonate all'impulso delle passioni, obbediscono sempre alla passione attualmente dominante, cioè che ha un doppio inconveniente. Sulle prime niente essendo più variabile della passione, il dominio di una è subito rimpiazzata da quello di un'altra, in modo tale che nulla di considerevole è prodotto dalle facoltà. In secondo luogo il bene che risulta dalla soddisfazione della passione attualmente dominante è sovente la causa di un grande male, ed il male che risulta dalla sua non soddisfazione è sovente il principio di un grande bene, in modo che niente è più proprio a produrre il nostro più grande bene, quanto il governo delle nostre facoltà in riguardo alle passioni. Ecco cioè che non tarda a scoprire la ragione, la quale conchiude, che per arrivare al nostro più grande bene possibile, sarebbe meglio, che la forza umana non rimanesse

in preda all'impulso meccanico delle passioni; sarebbe meglio, che invece di essere trasportata dal loro impulso a soddisfare in ciascun istante la passione attuale dominante, fosse sottratta a questo impulso e diretta esclusivamente alla realizzazione dell'interesse calcolato e ben inteso dell'insieme di tutte queste passioni; cioè a dire dell'interesse ben inteso della nostra natura. Questa è l'altra idea che si eleva in noi, e che serve per nuovo principio di azione.

8. Ma nè anche la ragione vi si arresta. Uscendo dalla considerazione esclusiva dei fenomeni individuali, ella concepisce, che cioè che avviene in noi, avviene in tutte le creature possibili, che tutte avendo la loro natura speciale, tutte aspirano in virtù di questa natura ad un fine speciale che è anche loro bene, e che ciascuno di questi fini diversi è un elemento di un fine totale ed ultimo che li riassume, di un fine che è quello della creazione, di un fine che è l'ordine universale, e la di cui realizzazione merita solo agli occhi della ragione il titolo di bene. Quando la ragione si è elevata a questo concetto, è allora solo che ha l'idea del vero bene; prima non ancora l'aveva. Il bene, il vero bene, il bene in se, il bene assoluto, è la realizzazione del fine assoluto della creazione, cioè l'*ordine universale*. Il fine di ciascun elemento della creazione, cioè a dire di ciascun essere, è un elemento di questo fine assoluto. Ciascun essere aspira adunque a questo fine assoluto, aspirando al suo fine, ed il bene di ciascun essere è dunque un frammento del bene assoluto, ed è a questo titolo, che il bene di ciascun essere è un bene.

9. L'idea del bene in se, dell'ordine universale, è luminosa e feconda. Mostrandoci il fine di ciascun essere, come un elemento dell'ordine universale, essa imprime al fine di ciascuno ed alle tendenze naturali, con cui ognuno vi aspira, un carattere rispettabile e sacro, che non avevano per lo innanzi. Il *dritto* quindi ed il *dovere* di andare al nostro fine che è il nostro bene, non cominciano che quando il nostro fine ci comparisce come un elemento dell'ordine universale, ed il nostro bene come un frammento del bene assoluto.

L'idea del *dovere*, l'idea del *dritto*, l'idea di *obbligazione* nascono perciò da una medesima sorgente, quale è l'idea del bene in se, l'idea di ordine. Sopprimete questa idea, niente più vi è di sacro per la ragione, e niente per conseguenza di obbligatorio.

Quando noi abbiamo concepito la idea di ordine, e l'obbligazione, che è imposta alla nostra natura di realizzarla per quanto è in essa, sopravviene in noi propriamente lo *stato morale*. In effetti non è più solo l'impulso delle passioni come nello stato primitivo, o la veduta della più grande soddisfazione possibile di queste medesime passioni come nello stato che noi diciamo egoista, che ci decide ad agire. Noi possiamo farlo dietro la veduta dell'ordine o del bene in se, a cui la nostra ragione si è elevata, e che è apparsa come la vera legge di nostra condotta. Vi è *bene morale* tutte le volte che noi ubbidiamo volontariamente e con intelligenza a questa regola di nostra condotta; *male morale*, sempre che ad essa disubbidiamo con conoscenza di causa e volontariamente.

Quando noi volontariamente abbiamo seguita la legge morale, indipendentemente dal piacere speciale che risente la nostra natura, noi ci giudichiamo degni di stima e di ricompensa; nel caso contrario, indipendentemente dal dolore, degni di vitupero e di disprezzo. Consiste in questo ciocchè si chiama soddisfazione di aver ben fatto, e dolore di aver mal fatto od il rimorso.

Questo giudizio di *merito* o di *demerito* si produce necessariamente in seguito di ogni azione che porta un carattere morale sia buono sia malo. Esso non può prodursi nei due primi modi di determinazione che abbiamo descritti. In effetti quando noi abbiamo agito contrariamente al nostro interesse ben inteso, possiamo accusare la nostra debolezza, i nostri malanni, o in caso contrario lodarci della nostra prudenza saviezza abilità. Ma questi fenomeni sono distinti dall'approvazione e dalla disapprovazione morale. Nessuno certamente prova dei rimorsi per aver mancato al suo interesse ben inteso come tale; ciò non avviene, se non quando quest'interesse è stato rannodato alla idea di ordine.

In tal modo sono originate in noi le idee di *merito* e di *demerito* delle nostre azioni. Se la ragione non avesse scoperta la vera legge di nostra condotta, non avrebbero potuto nascere in noi cotali idee.

Questo stato propriamente morale in fine ci fa pervenire alle idee di *virtù* e *vizio* *giustizia* ed *ingiustizia* ec.