

DELLE ATTINENZE

FRA LE

SCIENZE DELLA NATURA

E LA FILOSOFIA

DI

FELICE RAMORINO

Contenente gli ultimi risultati degli studi glottologici
intorno all'origine del linguaggio.



ROMA TORINO FIRENZE

ERMANN0 LOESCHER

1878.

PROPRIETÀ LETTERARIA

Torino — V. BONA, Tipografo di S. M. e RR. Principi.

PREFAZIONE



N questi ultimi tempi gli uomini colti hanno concepito una singolare avversione, e quasi disdegno contro la filosofia. Non solamente si ricusa di accettare il primato ch'ella pretende di avere su tutte le scienze, ma anzi per poco non si vuole affatto sbandita dal novero di esse. Il che si avvera non pure in Italia, ma e in Francia e in Germania (1); per non parlare dell'Inghilterra, dove la filo-

(1) Qualche tempo fa SCHOPENHAUER, il pessimista, scriveva questo giudizio della scuola hegeliana: « Il panteismo è talmente avvilito, ed ha condotto a tali bassezze, che si è giunti a servirsene come mezzo per campar la vita. La causa principale di questo decadimento è stato Hegel, ingegno mediocre, il quale ha voluto in ogni modo parere un grande filosofo, ed è giunto ad imporsi come idolo ad alcuni giovanissimi.... Tali attentati contro lo spirito umano non restano impuniti ». Lo stesso filosofo chiamava Fichte, Schelling ed Hegel i *tre sofisti*, e riassumeva così la loro ricetta filosofica: « Diluite un *minimum* di pensiero in cinquecento pagine di frasi stucchevoli, e affidate il resto alla pazienza del lettore ». E il BÜCHNER: « Noi lasceremo, dice, tutti gli arzigogoli filosofici per cui è insigne la filosofia teoretica, massime la tedesca, la quale ispira un giusto disdegno agli uomini letterati ed illetterati. Sono passati i tempi nei quali le dotte ciance, la ciarlataneria filosofica o le ciurmerie intellettuali erano in voga ». V. PAUL JANET — *Le matérialisme contemporain*. Paris, 1875, p. 2.

sofia ebbe subito un pratico indirizzo, e non si disunì mai dalle altre scienze, ma neppure non ebbe mai un Platone o un Gioberti. Da noi questo disprezzo della filosofia è tanto entrato negli animi, che si discorre perfino di abolirne l'insegnamento nelle nostre scuole secondarie. Quei pochi che alla filosofia rimangono fedeli, spiegano questa generale avversione, accusandone la moda e l'andazzo dei tempi; e però non tentano nemmeno di opporsi alla corrente negativa. A me pare, che questa inazione per parte dei filosofi sia colpevole, e che di quel fatto generale si possa assegnare tal causa, alla quale chi rivolga il pensiero, senta di non dover starsene ozioso, ma doversi adoperare con tutte le forze per ringiovanire la filosofia, e mantenerle quella dignità suprema, che godette per lo passato incontestata. Io dico che il disdegno de' dotti contro la filosofia nasce da due cause principalmente: la prima è, che le scienze speciali, e massime quelle che si occupano della sensibile natura, avendo fatto ai nostri di un grandissimo progresso, mercè l'applicazione rigorosa del metodo galilejano, son giunte a risolvere con facilità certe ardue questioni, che finora erano state vanamente tentate dai filosofi; laonde nei cultori di queste scienze è nata a poco a poco la persuasione, che il metodo da loro adoperato sia l'unico capace di condurre a buoni risultamenti, e le loro dottrine abbiano per sè il diritto di dirsi assolute e indipendenti. L'altra cagione è, che i filosofi, non guari volentieri vedendo quelli che eran sudditi prima, ora rivoltarsi ribelli, e strappar loro di mano lo scettro del potere, si sono ostinati finora (non dico tutti, ma alcuni almeno) a rifiutare

il loro assenso alle nuove dottrine, e preferirono talvolta le conclusioni dedotte da astrusi ragionamenti a quelle suggerite dall'osservazione e dall'esperienza. Ora, se ben si guarda, non è giusto il procedere nè degli uni nè degli altri. I primi sono rei di ingratitude e di avventatezza, perchè disconoscono i meriti passati e presenti delle scienze filosofiche; i secondi si fanno colpevoli di una cieca ostinazione; e, anzichè rifiutare i risultati delle scienze osservative, dovrebbero di buon grado adattarvisi, persuasi che questo non offende menomamente il primato della filosofia.

Laonde, a rimediare il gravissimo male, e a riporre le scienze su quella via diagonale, dove le contrarie forze ritrovino il loro giusto equilibrio, farebbe mestieri che alcuno, spoglio l'animo da ogni spirito di parte, e solo spinto da ardentissimo amore del vero, raccogliesse in una i tesori delle naturali osservazioni e i teoremi delle speculazioni metafisiche, e costruisse per tal modo un sistema di verità, che rispondesse insieme alle diverse e molteplici esigenze della mente umana.

Noi siamo persuasi, che per condurre a buon termine un lavoro di questo genere, ci vorrebbe altro ingegno ed altra penna, che noi non abbiamo. Tuttavia non ci si vorrà apporre a colpa, se tenteremo di avvicinarci alla soluzione dell'importante quesito, prima abbozzando una nuova classificazione delle scienze, poi mostrando, con un triplice saggio, come si possa coordinare i ritrovati delle scienze speciali colle verità, che son frutto della speculazione filosofica. Il Saggio di logica tratterà del linguaggio; il Saggio di psicologia si aggirerà sul vero metodo di questa

scienza, e sulla natura dell'anima umana; il Saggio di teologia esporrà le principali dimostrazioni, che possono addursi a provare l'esistenza di Dio.

Può essere, che la fretta con cui abbiamo dovuto dettare il lavoro presente, ci abbia impedito di evitare alcuni errori, sia nelle espressioni, sia nel pensiero. Di ciò chiediamo venia al discreto lettore.

Torino, Ottobre 1877.

L'AUTORE.

CAPO I.

La filosofia e le scienze naturali.

La filosofia è la base e l'ordinatrice dell'enciclopedia, ed è l'indispensabile propedeutica allo studio di ciascuna scienza particolare.

BERTINI — *Idea di una filosofia della vita.*

1. Come in ogni scienza, man mano che cresce il lavoro speciale sulle singole questioni, giova di tanto in tanto fare un riassunto e quasi un inventario delle idee che si acquistano, per coordinarle, e indi giudicare del vero progresso della scienza; così per ciò che riguarda tutto il sapere umano, di quando in quando è necessario sorga qualcuno, che, abbracciando di uno sguardo sintetico tutto lo scibile, classifichi le scienze, e assegni loro i rispettivi confini. In nessun tempo si è tanto predicato la necessità di specializzare il lavoro, come si fa adesso; e in nessun tempo si è mai sentito più vivo il bisogno della sintesi e della coordinazione; perocchè non si possa progredire nel sapere, se non si abbia coscienza di ciò che si è fatto prima di noi; e non si possa avere questa coscienza, se non si ordinino e classifichino le cognizioni già acquistate.

Senonchè il compito di classificare le scienze è di una grande difficoltà; e non vi si sono arrischiati che gl'ingegni più

vasti e profondi (1). Noi, assai bene consci di questa difficoltà, ci contenteremo di valerci dell'opera altrui, per tentare un abbozzo di classificazione; col solo intento di mostrare, qual luogo spetti alla filosofia nella enciclopedia delle scienze, e quali siano le linee di confine tra essa e le scienze della natura. E per restringere ed agevolare il nostro compito, lasceremo affatto da parte le storiche discipline, le quali, sebbene offrano molti aiuti alle ricerche scientifiche, tuttavia devono far gruppo da sè, e costituire una speciale enciclopedia.

(1) Gli antichi non avevano di proposito intrapreso a classificare le scienze; ma dagli accenni che si contengono nelle loro opere, si rileva come anch'essi sentissero la necessità di ordinare le loro cognizioni. PLATONE dopo aver trattato in una parte propedeutica delle opinioni volgari sulla scienza e sulla virtù, e di averle sottoposte a critica, ammetteva poi una tripartizione delle scienze, cioè la *dialettica*, avente ad oggetto il mondo delle idee, la *fisica*, o scienza de' sensibili, l'*etica*, o scienza morale. ARISTOTELE pure abbracciava in una parte propedeutica la *logica* e le trattazioni delle *categorie*, poi distingueva tre classi di scienze, le *speculative*, le *pratiche* e le *artistiche* (ποιητικαί), e suddivideva le speculative in *fisica*, *matematica* e *filosofia prima*, aventi ad oggetto l'ente materiale in moto, l'ente immobile ed immateriale per astrazione, e l'ente immobile e immateriale concretamente, cioè Dio. Nel medio evo è divenuta famosa la distribuzione del *trivio* e del *quadrivio*, comprendenti il primo: la grammatica, la retorica, la dialettica, il secondo: la musica, la geometria, l'aritmetica e l'astronomia, di cui si aveva un ricordo moremonico nei seguenti versi:

Gram loquitur, dia vera docet, rhet verba colorat

Mus cantat, Ar numerat, Geo ponderat, Ast colit astra,

oppure in questo: *Lingua, scopus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra*. Il primo che s'accinse di proposito a classificare le scienze fu presso di noi ANGELO POLIZIANO, il quale ne faceva tre classi, le *ispirate* o teologia, le *inventate* o filosofia, e le *miste* o divinazione; poi distingueva la filosofia in *spectativa*, *actualis* e *rationalis*, suddividendo la prima nel modo che fa Aristotele, e intendendo per l'ultima quella che *aut indicat, aut narrat, aut demonstrat, aut suadet, aut oblectat; unde grammatica, historia, dialectica, rhetorica et poetica emergerunt* (V. il suo *Panepistemon*; e Poyretti, *Saggio di Logica generale*, p. 656). Dopo Poliziano, molti altri filosofi si accinsero ad ordinare le scienze umane e specialmente BACONE, D'ALEMBERT, L'AMPÈRE, il KRUG, il ROSMINI, il GIOBERTI, ecc. Noi toccheremo qui solamente della recentissima classificazione di HERBERT SPENCER (V. H. SPENCER — *Classification des Scien-*

2. Il movente che spinge gli uomini allo studio scientifico, fu detto già le mille volte, è la curiosità, ossia il desiderio di conoscere il perchè delle cose. L'oggetto dunque della scienza umana si può esprimere con una parola sola, il *reale*, quello che è *in rerum natura*. Perciò a classificare le scienze basta determinare quante maniere di reali siano oggetto delle umane investigazioni.

ces, traduit par RHÉTORÉ. Paris, 1872). Il capo della scuola positivista inglese si fonda su questo principio, che una vera classificazione deve includere in ciascuna classe gli oggetti, che hanno fra loro più caratteri comuni, di quello che ciascuno di essi ne abbia cogli oggetti esclusi da questa classe; e inoltre questi caratteri comuni devono essere più importanti, cioè comprendere un maggior numero di caratteri subordinati. Perciò divide le scienze in due classi, di cui l'una abbraccia quelle che hanno ad oggetto i rapporti astratti con cui ci si presentano i fenomeni, l'altra quelle che studiano essi fenomeni. Quest'ultima classe abbraccia due sottoclassi di scienze; le une studiano le forze varie che concorrono a produrre i fenomeni, astrazione fatta da essi fenomeni, e si possono chiamare scienze *astratte-concrete*; le altre hanno ad oggetto i fenomeni, che son prodotto di dette forze e son scienze *concrete*. Si ha quindi il seguente schema:



È notevole in questa classificazione il posto che s'asigna alla logica e alla matematica, nè a prima vista si può afferrarne la ragione. Lo Spencer dichiara il suo pensiero, dicendo che queste due scienze non hanno altro oggetto, se non i rapporti di *coesistenza* e di *successione* nelle loro forme generali e particolari, ossia le forme vuote dello spazio e del tempo, sia che le si credano originariamente proprie della mente umana, come disse il Kant, sia che siano divenute tali per mezzo della conoscenza organizzata ed ereditaria delle cose, come pensa egli, lo Spencer. La *logica* studia « les conditions qui nous permettent d'affirmer un rapport de coïncidence « ou de proximité dans le temps et dans l'espace », indipendentemente dalla qualità e quantità dei termini. La *matematica* « a pour objet ou « pour matière les relations entre des termes qui sont spécifiés au point « de vue de la quantité, mais non au point de vue de la qualité ». Aggiungeremo fra poco alcune osservazioni su questa classificazione.

Ma vi è però una doppia ricerca che ogni scienziato fa o suppon fatta prima di muovere qualsiasi questione circa le cose reali. Invero, per l'esperienza che ognuno può fare sopra sè stesso, è manifesto, che quando ci avviene di osservare un fenomeno qualsiasi, per es. il sorgere e il tramontare del sole, noi siamo quasi per natura inclinati a ragionarci su, ed o ne investighiamo la causa, quasi che fossimo certi, *ogni effetto procedere da un efficiente*, o ne cerchiamo il fine, persuasi che *l'efficiente sia spinto ad agire dal desiderio di conseguire alcunchè*. E se alcuno, parlando con noi, affermasse e negasse la stessa cosa nello stesso tempo, noi per istinto gli daremmo in sulla voce, ricordandogli che *quel che è non può non essere*. Evidentemente giacciono quasi latenti nell'anima nostra certi principii, di cui non siamo capaci di dubitare, e di cui ci serviamo ragionando delle cose reali; anzi, se ben si guarda, non avremmo neppure il desiderio di sapere, se a questi principii non fosse informata la nostra intelligenza; giacchè non domanderemmo il perchè delle cose, se non fossimo convinti che un perchè ci abbia ad essere in ogni modo. Qui non è luogo di questionare sull'origine di questi assiomi della nostra intelligenza; e qualunque sia il modo in cui ad altri piaccia di spiegarli (1), non sarà

(1) La questione dell'origine dei primi assiomi è suscettiva di tre ipotetiche soluzioni. In primo luogo si possono considerare questi assiomi come innati e concentrantisi nel concetto di Dio, il quale splende del continuo alla nostra intelligenza. Tale la dottrina di Platone, S. Agostino, S. Tommaso, S. Bonaventura, Gerdil, Malebranche, Gioberti, ecc. In secondo luogo si può supporre che nascano dall'esperienza dei sensi; ed è la teoria della scuola sensistica, di cui è capo il Locke. Per ultimo può credersi che siano come il patrimonio lasciato a noi insieme col linguaggio dai nostri maggiori, e facciano parte del *clima storico* in cui nasciamo e siamo educati; ed è la dottrina del tradizionalismo, propugnata dal Visconte di Bonald, e implicitamente ammessa dai positivisti moderni. Noi crediamo che la prima di queste ipotesi sia la vera, perchè nelle altre non si rende più alcuna ragione della necessità obiettiva con cui i primi assiomi s'impongono a tutte le intelligenze.

men vero questo fatto intellettuale, col quale si può dire incominciò la vita dell'anima razionale. Non sarà egli dunque prudente cosa, che chi vuole intraprendere una qualunque ricerca scientifica, rivolga prima la sua meditazione ai principii assiomatici che giacciono nel fondo del suo pensiero, e se li schieri dinanzi ordinatamente, in un coi concetti, sui quali si fondano? Io per me dico, che un tale studio non solo è atto di prudenza, ma soddisfacimento di un bisogno scientifico; e certo a chi lo fa ne verrà questo bene, che i detti principii, alla sua mente splendendo di immediata evidenza, lo renderanno persuaso che non sono mere illusioni soggettive, ma ritraggono certamente l'obbiettiva realtà. Ed ecco l'unica critica possibile della ragione umana, che lo scienziato potrà premettere ad ogni ricerca, non già quella, onde nella storia degli umani errori si rese insigne il filosofo di Koenigsberg. Si chiarisce dunque la necessità di porre una prima scienza, che può chiamarsi *Ontologia*; nella quale, esponendo sistematicamente gli assiomi mentali, il cercatore della verità pone sott'occhio e definisce tutte le forme possibili che un reale può assumere, per es., la contingenza e la necessità, la mutabilità e l'immutabilità, la finitudine e l'infinitudine, il fatto e la legge ecc., e traccia, per così dire, i confini del pensabile, dentro i quali ogni scienza reale dovrà aggirarsi (1).

(1) Da nessun filosofo nè antico nè moderno furono più seriamente trattate le questioni dell'Ontologia, che dal nostro GIAMBATTISTA PEYRETTI, del quale l'Università torinese piange ancora la perdita immatura. A noi è dolce valerci di questa occasione, per rendere pubblicamente omaggio a quest'uomo, che non solamente fu dottissimo maestro di filosofia, ma eziandio fornito di grande virtù; mirabile massimamente per la costanza nel tollerare le fatiche della meditazione, e per la leale franchezza con cui correggeva sè stesso, e confessava i proprii errori, quando s'avvedeva di averne commessi. Le sue opere filosofiche resteranno come modello di rigore scientifico, sì nel metodo, sì nella maniera di esprimere il pensiero, e se non si potrà assentire a tutti i punti di dottrina ivi sostenuti, alcuni potranno considerarsi come l'espressione più perfetta di una scientifica verità.

Per meglio comprendere la natura di questa scienza, e per vedere in quale rapporto si trovi con l'altre, si osservi il rapporto analogo che passa fra la Geometria del matematico e quella dell'agrimensore. La prima discorre *a priori* di tutte le forme possibili dell'estensione, e fa vedere quali verità ne derivino; la seconda invece non si occupa che di quelle forme che ci son date dalla terra in quanto la sua superficie è variamente divisa. Evidentemente la scienza dell'agrimensore non trascende i confini della Geometria pura, anzi si vale dei suoi principii e li applica. Lo stesso deve dirsi delle scienze reali in confronto dell'Ontologia. V'è solamente questa differenza, che mentre la Geometria applicata ha un confine molto ristretto, e quindi non cresce gran fatto il numero e la qualità delle nostre cognizioni relative all'esteso; le scienze reali invece, basate sull'osservazione e sull'esperienza, aumentano e di estensione e di comprensione le idee ontologiche, che, sebbene fondamentali, sono tuttavia per sè troppo scarsa cognizione. L'Ontologia è come la trama del tessuto scientifico, sulla quale facendo passare la spola dell'osservazione e della riflessione, si ottiene l'ordito delle varie scienze. È la scienza più astratta e insieme la più sintetica; la quale, aggirandosi intorno al possibile, disegna le prime linee di ogni scienza umana. — Nè bisogna pretermettere, che, intendendo in questo modo l'Ontologia, ne fanno parte le Matematiche, le quali si travagliano intorno alle forme possibili dell'estensione e del numero; ed anche i pronunziati delle Matematiche, come quei dell'Ontologia, finchè si sta nella region del possibile, sono di un'evidenza e di una necessità che non si può revocare in dubbio senza distruggere la stessa intelligenza (1).

La ricerca adunque dei primi concetti e dei primi assiomi è l'Ontologia. Ma non è ancora sufficiente, perchè chi cerca

(1) Qui si può vedere un difetto grave che è nella suesposta classificazione di H. SPENCER. Ivi la matematica è contrapposta alla logica, ma senza ragione. Si dice infatti, che la logica ha per oggetto le condizioni, date le quali, noi possiamo affermare o negare un certo rapporto tra due

il vero possa muovere con pie' sicuro allo studio del reale. Bisogna che investighi ancora, a quali condizioni possa l'umana intelligenza discorrere dall'una all'altra delle forme del reale, o in altri termini come debbasi ragionare per rettamente concludere e per evitare ogni errore negli studii che ha in animo di fare. Quindi la *logica*, considerata non come la dottrina dell' Io pensante, che è scienza reale, ma come guida pratica del ragionare scientifico (1). L'ontologia e la logica prese insieme costituiscono la *propedeutica* o la preparazione del sapere umano; e corrispondono a quel gruppo di questioni che furon trattate da Aristotele in parecchi libri, compresi dagli antichi sotto la denominazione di ὄργανον, *instrumentum* (2).

3. Passiamo ora alle scienze che hanno ad oggetto le cose reali e che noi già più volte abbiamo per brevità denominato *scienze reali* (3). La prima realtà che diviene oggetto di

fenomeni, e che la matematica studia le relazioni quantitative. È chiaro che se si doveva contrapporre qualche cosa alla matematica, ciò sarebbe stato una scienza delle relazioni qualitative, non già la logica, che s'occupava delle condizioni che rendono possibile qualunque relazione. Il vero è che bisogna formare una scienza sola delle relazioni astratte quantitative, e delle qualitative, e di altre come le causali, ecc., e questa scienza sarebbe appunto l'Ontologia, come nel testo si spiega. Solo ad una tal scienza si può contrapporre la logica, o la dottrina delle condizioni intellettive. Donde può esser nato questo errore sì grave dello Spencer? Evidentemente dall'aver voluto trascurare i primi assiomi, quasi che non avessero una fondamentale importanza nella costruzione di tutto l'edificio scientifico, e dal non avere considerato che senza di essi le stesse matematiche sarebbero impossibili.

(1) Dal concetto dell'ontologia apparisce ad evidenza, che la logica deve venir dopo, non prima di essa; perchè la possibilità logica di affermare o negare una certa relazione, presuppone la costituzione della nostra intelligenza, ossia i primi assiomi dell'ontologia.

(2) Quanto alle matematiche, non essendo ragionevole, che si considerino come propedeutica generale delle scienze, e d'altra parte chi le fa dovendo essere ben pratico dell'arte logica, o per innata virtù o per acquisita abitudine, le si potrebbero riguardare come occupanti un posto di mezzo fra la propedeutica e le scienze effettive. Ciò verrebbe ad accordarsi con ciò che ne dice Aristotele.

(3) *Reali* le denominiamo, meglio che *concrete*; perchè le scienze degli esseri son le vere scienze concrete, e queste non son tutte le scienze reali, come si vede dal quadro sinottico.

scienza è evidentemente la realtà materiale; da questa ragionando si arguisce poi l'esistenza di un altro reale, immateriale e sovramateriale. Ed ecco qui una prima grande divisione delle scienze; di cui le une con denominazione generale furono chiamate *scienze naturali*, le altre non hanno un nome che le comprenda. Ora, seguitando, la realtà della materia si può considerare astrattamente nelle sue forze, ossia nel moto molecolare, e concretamente nei corpi. Nel primo caso si può studiare il moto, quale agisce e si propaga nelle masse, e si ha la *Meccanica*, ovvero in quanto agisce sulle molecole elementari, ed abbiamo la *Fisica* da un lato, dall'altro la *Chimica*. Nel secondo caso o si studia l'universo tutto quant'è, e si ha la *Cosmografia*, od *Astronomia*; ovvero si restringe lo sguardo alla sola terra da noi abitata; e di questa o si fanno oggetto di ricerca i materiali inorganici (*Geologia, Mineralogia, Meteorologia*), o i materiali organici, nel qual ultimo caso nascono le scienze *Biologiche*, comprendenti la *Botanica*, la *Zoologia*, e l'*Antropologia fisiologica*. Veniamo alle scienze della realtà sovramateriale. Una siffatta realtà può essere congiunta o disgiunta dalla realtà materiale; nel primo caso, lasciando da banda le ipotesi dell'anima del mondo e dell'anima belluina, e limitandoci al discorso dell'anima umana, si ha la *Psicologia*; nel 2° la *Teologia*.

4. Si può riassumere la classificazione da noi proposta nel quadro sinottico che segue:



Come si vede, il criterio direttivo di questa classificazione non è già la genesi storica delle scienze, chè non sarebbe neppur possibile una classificazione basata su questo principio; e neppure si ha da credere che il pratico apprendimento dello scibile possa seguire l'ordine qua su designato, in guisa che si debba sapere prima tutta la meccanica per apprendere la chimica, o tutta la fisica per imparare l'astronomia, ecc. Siben bene sono qui raggruppate le scienze giusta i rapporti che legano fra loro certi ordini di reali, per es., il moto molecolare considerato in astratto, cioè senza riguardo ai corpi in cui si esercita, ovvero i corpi stessi studiati in concreto, ovvero i fenomeni della vita immateriale dell'uomo, ecc. Tuttavia in un certo senso è anche vero che le scienze classate dopo presuppongono le ordinate prima; e, ad es., non sarebbero possibili le scienze reali senza le propedeutiche, nè si dovrebbe immaginare una realtà immateriale se non quando fosse dimostrato che non basta la materia a spiegarci i fenomeni della vita universa.

5. Basta gettare uno sguardo sul quadro suesposto per afferrar subito, quali fra le scienze ivi designate costituiscano, prese insieme, la Filosofia. Sono prima le due scienze propedeutiche, poi i due gruppi di scienze che s'occupano della realtà immateriale. E per avere un'idea non solo chiara ma eziandio distinta dell'ambito della filosofia, si osservi che la psicologia ha un duplice compito: 1° descrivere i fatti, in cui la vita dello spirito si manifesta; questa parte può appellarsi psicologia *analitica*; 2° investigare la natura dell'anima umana, e chiarire se ella sia o no materiale; e questa può chiamarsi psicologia *sintetica*. Siccome poi la vita dello spirito può riguardarsi nei singoli individui, ovvero nelle società, così la psicologia analitica ha due parti, di cui la seconda ricevette nei tempi moderni la denominazione speciale di *Sociologia*. La psicologia analitica studia i fatti della sensibilità, dell'intelligenza e della volontà, e così dà luogo a tre scienze, che sono l'*Estetica* (senso originario della parola),

la *Gnoseologia*, o dottrina del sapere umano, e l'*Etica*, a cui si conettono tutte le scienze giuridiche (1). Considerando ancora tutte le facoltà umane, in quanto hanno bisogno di guida per essere sviluppate, nasce la *Pedagogia*. L'enciclopedia delle scienze filosofiche è fatta palese nel quadro seguente:



6. Dalle cose dette apparisce qual sia l'ambito della filosofia, e i rapporti che essa ha colle scienze naturali. Da un lato essa comprende le due discipline preparatorie di ogni umano sapere, dall'altro ci dà la spiegazione ultima sia dei fenomeni materiali, sia di quelli che si riferiscono ad una vita dalla materiale diversa. Essa è la preparazione e il complemento necessario, e quasi l'alfa e l'omega delle nostre conoscenze; in essa hanno fondamento i due cardini di ogni scienza umana, il τὸ ὄν e l'ὁ ὤν, l'ente in genere e Dio.

Laonde tanto è ragionevole che si dispregzi o si trascuri la filosofia, quando è possibile una scienza senza principio e senza ragioni ultime; e quegli stessi che della filosofia si mostrano odiatori, hanno necessità di ricorrervi, se vogliono e ben co-

(1) Alcuno si maraviglierà che noi non distinguiamo, come si è sempre fatto finora, la *filosofia teoretica* e la *pratica*, sembrando evidente che l'*etica* si riferisce all'agire, mentre le altre scienze hanno rapporto al conoscere. Noi opiniamo, che la scienza dei costumi ricerchi i fondamenti razionali dei doveri e dei diritti, e come tale possa far parte delle scienze *teoretiche* o contemplative. Vera scienza *pratica* sarebbe quella che ingenerasse la persuasione e il sentimento del dovere; come ad es. la *eloquenza*; ma sarebbe un'arte, più che una scienza. Quanti sono gli uomini ai quali la convinzione scientifica della bontà o malvagità di un'azione è bastevole per incitarli a farla o impedirneli? Pur troppo, disse bene il poeta: *video meliora proboque, deteriora sequor.*

struire la scienza di qualsiasi oggetto e darne l'ultima e soddisfacente spiegazione. Ma i filosofi dal canto loro hanno il dovere di tener stretto conto dei metodi, delle ricerche, dei risultati delle scienze naturali, e da questi pigliare le mosse per le loro ulteriori investigazioni. Tanto è assurda una cosmologia fatta *a priori*, quanto è inutile e temerario ogni sforzo di spiegar l'universo con sole le fisiche energie. Soltanto a queste condizioni sarà possibile ristabilire il perduto equilibrio tra le forze umane investigatrici della verità universale; solo a questi patti torneranno le varie discipline all'antica amicizia, e, frutto benefico della pace, si otterrà dagli uomini un pieno raggiungimento del vero sapere.

CAPO II.

Saggio di logica.

IL LINGUAGGIO (1).

Πάντα θεία και ἀνθρώπινα πάντα.

IPPOCRATE.

1. Chi rivolga anche un rapido sguardo alla storia della filosofia, non tarda ad accorgersi, che una delle questioni, le quali più vivamente preoccuparono la mente dei pensatori antichi e moderni, è quella che concerne il linguaggio come sistema di segni significativi delle idee. E veramente è questione assai complicata e difficile: come mai il pensiero dell'uomo trova la sua espressione in un suono materiale che non ha con esso alcuna palese connessione? e non solo vi trova la sua espressione, ma quasi non è esso stesso possibile senza il linguaggio? conciossiachè sia noto ad ognuno, che ogni meditazione, quasi soliloquio interno, non può mai del tutto

(1) Dirà taluno: che cos'ha a fare questa trattazione del linguaggio collo scopo generale del lavoro, che è di far vedere i punti di contatto fra le scienze naturali e la filosofia? Rispondiamo che la linguistica, sebbene abbia un largo fondamento storico, tuttavia in quanto viene a chiarire la natura intima del linguaggio, che è un fatto umano, fa parte delle scienze naturali. Poi, siccome il pensiero umano è la base della lingua, così la linguistica si lega anche intimamente colla logica; e il trattarne qui serve a far vedere come possa la filosofia avvantaggiarsi dei risultati delle scienze speciali.

svincolarsi dai ceppi della parola articolata. E come avviene, che, essendo unica la natura cogitativa, così diversi riescono i linguaggi? E in che modo lo spirito dell' uomo ha saputo distinguere coi termini del linguaggio i modi di essere e i modi di operare, e gli enti e gli agenti, e i loro rapporti rispettivi? Quali saranno stati i principii di un così ben fatto tessuto di parole e proposizioni e periodi? Ecco un fascicolo di problemi, tutti di una grande importanza pel filosofo, il quale, volendo spiegare il fatto della conoscenza, deve rendersi ragione di tutto quanto si connette colla vita intellettuale.

2. Ora di siffatte questioni sul linguaggio si può dire con verità, che nessuno dei cultori della filosofia da Platone a Gioberti ha saputo dare una soddisfacente soluzione. Presso i Greci discutevasi con vivo contrasto d'opinioni, se le parole fossero significative delle idee per natura (φύσει), ovvero per arbitrio degli uomini (θέσει) (1). Eraclito sosteneva che ciascuna cosa avesse dalla natura un nome speciale, non quello datole per convenzione in ogni lingua, ma uno comune a tutti, e Greci e barbari (2). Platone nel *Cratilo* pure affermava il nome essere διδασκαλικόν τι ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας (p. 388 C.), uno strumento insegnativo e distintivo dell'essenza; ed essere stati i nomi imposti dal nomoteta alle cose, conformemente alla loro speciale natura. E volle altresì investigare egli stesso questa rispondenza dei suoni articolati alle cose, in una serie di etimologie, della natura di quelle, per le quali va famosa l' antichità (3). Aristotele, sebbene con

(1) V. per questa storia delle idee antiche sulla lingua il LEHRs — *Die Sprachphilosophie der Alten*, e PEZZI — *Introduzione alla scienza del linguaggio*. Traduzione francese. Paris, 1875.

(2) Le idee di Eraclito sono espresse per bocca di Cratilo nel dialogo Platonico da costui intitolato. Ivi (p. 383 A) si legge: Κρατύλος φησὶν ὅδε... ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἐκάστω τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὃ ἂν τινες εὐνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὐτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἑλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἄπασιν.

(3) È notevole la serietà con cui Platone istituisce nel *Cratilo* questa

quell' acume , che gli era proprio , già avesse saputo distinguere il tono, da lui chiamato ψόφος, e la voce, φωνή, propostosi egli pure di spiegare il rapporto della voce colle idee, era costretto di ricorrere ad espressioni vaghe ed incerte, come quando diceva: ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα (*De interpr.*, I): « le inflessioni della voce sono *simboli* delle affezioni dell'anima »; ovvero chiamava i nomi μιμήματα, imitazioni: ὑπῆρξε δὲ καὶ ἡ φωνὴ πάντων μιμητικώτατον τῶν μορίων ἡμῶν (*Rhetor.*, III, 1).

La stessa incertezza, gli stessi errori negli stoici e nei grammatici alessandrini, sebbene autori della terminologia grammaticale, che ancora è in uso presso i moderni. Nè altro di meglio fu detto dai Romani; ed anche nell'età di mezzo gli scolastici si contentavano di toccare la questione dell'origine del linguaggio o supponendolo innato nell'uomo, o attribuendolo ad un'invenzione lenta e progressiva (1).

I primi filosofi, che con più acuto spirito di osservazione e con un corredo più copioso di fatti si accinsero a trattare le quistioni del linguaggio, furono quelli che vissero sul finire del secolo XVII e nel XVIII. Ma quanti errori non deturpano ancora codeste, che han dovuto ai loro tempi sembrare profonde investigazioni! Giambattista Vico rimprovera ai dotti, che abbiano stimato cose separate le origini delle lettere e l'origini delle lingue, mentre che, secondo lui, erano per natura congiunte; anzi crede di dimostrare egli stesso che tutte le nazioni prima parlarono scrivendo, come quelle che furon dapprima mute!! (2) Poi, meditata « l'idea di un dizionario mentale da dare le significazioni a tutte le lingue articolate diverse, riducendole tutte a certe unità d'idee in sostanza »,

ricerca. Si potrebbe dire che sia la cosa più perfetta che potesse farsi senza le leggi del metodo scientifico. E l'autore stesso alla fine del dialogo manifesta il dubbio di non aver ancora afferrato nulla di buono circa la rettrezza dei nomi.

(1) V. PEZZI — *Introduzione*.

(2) Vico — *Scienza nuova*, Ediz. Predari, Torino, 1853, p. 163 e seg.

s'affatica a spiegare la formazione delle lingue eroiche e volgari per mezzo delle viete e sterili teorie dell'onomatopea e delle interiezioni. Locke dedicò tutto il terzo libro del suo « Saggio sull'intendimento umano » alla questione delle parole in rapporto colle idee, e sparse la sua scrittura di molte acute e dotte sentenze; ma non affrontò le difficoltà più gravi, in cui si erano abbattuti i suoi predecessori. Leibnitz, ingegno più d'ogni altro poderoso, fu il primo ad additare la via per risolvere i problemi del linguaggio, cioè la necessità di raccogliere e comparare i fatti glottologici per iscoprirne le leggi (1); primo capì il vantaggio che si sarebbe ricavato dal paragonare lingue e dialetti; e si era accinto egli stesso a raccogliere e far raccogliere parole dalle diverse lingue, per recarle a confronto. Ma che ancora non avesse del linguaggio un'idea adeguata, è provato dal fatto che egli ideava, sulle orme del vescovo Wilkins, e credeva praticabile una lingua filosofica artificiale, fondata sulle categorie dei concetti mentali (2). Condillac e Rousseau supposero che l'uomo primitivo, sentita la necessità della comunicazione co' suoi simili, abbia inventato la parola come le altre arti (RÉNAN, *De l'origine du langage*, p. 77 e seg.). A costoro va attribuita la strana distinzione fra il linguaggio dei gesti, detto *naturale*, e il linguaggio articolato, detto *artificiale*, distinzione che trovasi ancora nel Reid e nel Dugal Stewart (RÉNAN, op. c., p. 78 nota), e nel nostro Galluppi (*Logica mista*, ediz. Silvestri, pag. 222). Nel secolo presente De Bonald, De Maistre, Herder, Hamann, volendo spiegare l'origine delle lingue, si videro costretti a ricorrere di nuovo all'ipotesi della rivelazione divina, ipotesi che anche il Gioberti sostenne in parecchi luoghi delle sue opere (3). Che più? Un filosofo francese, pure del nostro secolo,

(1) V. lettera a TENZEL citata da PEZZI — *Introd.* trad. franc.

(2) Lettera a REMOND DI MONTMORT presso MAX MÜLLER — *Lecture sopra la scienza del linguaggio*. Serie 2^a, lett. II.

(3) V. l'*Introduzione allo studio della filosofia, e filosofia della rivelazione, passim*, e cfr. ROSMINI — *Teodicea*, lib. I, c. XXI.

e per ogni altro rispetto valente pensatore, dico MAINE DE BIRAN, non dubitò di credere possibile una lingua formata *de sang-froid par un homme réfléchi, qui voudrait fixer ses idées, et s'en rendre compte!!* (1)

3. A questo punto si ha il diritto di domandare, perchè tanti robusti pensatori, i quali nell'altre parti della loro scienza pronunziarono belle verità, in questa non si levarono oltre i limiti d'una superficialità grossolana? Or bene, a questa domanda, la cui forza hanno dovuto sentire i filosofi stessi da noi citati, adesso si può rispondere dicendo, che le lingue sono fatti; e a spiegare i fatti non basta tentare un'esplicazione della idea che se n'ha *a priori*, ma bisogna studiarli come fatti, e coll'osservazione determinarne le leggi regolative. L'impresa di spiegare il linguaggio, movendo dal concetto della sua natura, anzichè dalle sue positive manifestazioni, non era meno temeraria, nè poteva riuscire meno infruttuosa di quella degli antichi fisici, che volevano far la scienza del cosmo esplicando certa idea loro preconcepita. Era dunque necessario, per far la scienza del linguaggio umano, sostituire al metodo dapprima seguito il metodo dell'osservazione e dell'induzione, ossia raccogliere un gran numero di fatti, servendosi all'uopo dell'elemento storico, confrontarli, e notarvi quei costanti fenomeni che potessero guidare alla scoperta delle leggi, e dopo ciò, solamente dopo ciò, dar mano ai problemi della natura e dell'origine.

Ora questo metodo, la cui necessità già avevano presentita

(1) *Oeuvres philosophiques*, t. II, p. 323, citato da RÉNAN — *Orig. du lang.*, p. 92, nota. Ivi dopo aver accennate le parole di Turgot: « Les langues ne sont pas l'ouvrage d'une raison présente à elle-même, » soggiunge: « Je répons que les langues instituées ne peuvent être l'ouvrage que d'une telle raison. M. Turgot fait à Maupertuis une reproche « que je me suis attiré moi-même en supposant un philosophe qui forme « un langage de sang-froid. Je ne vois pas ce qu'il y a d'absurde dans « cette hypothèse. Sans la faculté de réfléchir, il n'y aurait pas d'institution du langage proprement dite. Pourquoi donc une langue ne serait-elle pas formée de sang-froid... etc.? »

Bacone e Leibnitz (1), fu negli ultimi tempi applicato a tutte le lingue conosciute, da una generazione di valenti uomini, ai quali non verrà mai meno la riconoscenza di chi conserva l'amore della verità. Per l'opera di costoro fu creata una nuova scienza, con vario nome denominata *glottologia*, o *linguistica*, o *filologia comparata*; la quale in breve spazio di tempo non solo sparse una viva luce sulle questioni relative ai linguaggi, ma altresì corresse molte opinioni degli uomini intorno alla etnografia, alla storia dei nostri primi padri, al modo pratico di studiare le lingue. E noi affermiamo, che tutti questi risultati non devono essere sconosciuti dal filosofo; anzi è suo dovere di nulla pronunziare intorno al linguaggio considerato logicamente, se prima non l'ha studiato sotto il suo aspetto storico e positivo.

Esporre pertanto con massima brevità i principali teoremi della glottologia, e chiarire, qual vantaggio se ne possa ricavare per la soluzione delle questioni logiche sul linguaggio, ecco lo scopo del saggio presente, del quale noi ci dogliamo solamente, che, per la natura del lavoro di cui fa parte, debba essere racchiuso in troppo angusti confini.

4. A spiegare la vita di ogni organismo, si ricerca dapprima come sia fatto, quindi come gli organi funzionino. Anche il linguaggio va considerato sotto un doppio rispetto, anatomico e fisiologico (2). Cominciamo dallo studio anatomico.

(1) Intorno a LEIBNITZ v. nota (1), pag. 15. Di BACONE abbiamo queste parole: « Cogitatione complexi sumus gramaticam quamdam, quæ non analogiam verborum ad invicem, sed analogiam inter verba et res, sive rationem, sedulo inquirat: citra tamen eam quæ logicæ inservit, hermeniam.... Illa demum, ut arbitramur, foret nobilissima gramaticæ species, si quis IN LINGUIS PLURIMIS, TAM ERUDITIS QUAM VULGARIBUS eximie doctus de variis linguarum proprietatibus tractaret.... » ecc. (*Opere*, vol. III. London, 1753, p. 107).

(2) Questo modo di ordinare i fatti linguistici non fu mai adoperato, ch'io mi sappia, da alcuno degli espositori di questa scienza. Pure mi sembra molto naturale per collocare nel loro vero posto, senza omettere veruno, i fatti medesimi.

Ogni lingua, nel senso che si dà comunemente a questa parola, è un sistema di segni udibili articolati, che servono alla espressione del pensiero. I segni udibili, ossia i suoni articolati costituiscono quello che chiamasi comunemente la *forma esterna* del linguaggio; il modo vario in cui si combinano questi suoni per la espressione del pensiero, ne sono la *forma interna*, tolta la parola *forma* in largo significato. Del linguaggio si possono dunque cercar gli elementi, sia che se ne guardi la forma esterna, sia che si consideri la interna. In ordine alla prima, è noto che le parole constano di suoni semplici, risultanti dalla cooperazione di tre fattori, che sono il fiato, la vibrazione delle corde vocali, e la varia disposizione degli organi della bocca; ed è noto altresì che i suoni si classificano comunemente in *vocali*, φωνήεντα, *semivocali*, ἡμιφωνα, e *consonanti*, ἄφωνα, i quali ultimi, secondo l'organo con cui si pronunziano, vanno distinti in *labiali*, *gutturali*, *dentali*, *linguali*, *nasali* e *spiranti*, e secondo la maniera del pronunziarli in *tenui*, *medii* ed *aspirati* (1).

Venendo alla forma interna, in ogni linguaggio si possono distinguere, chi anche lievemente consideri, due elementi, l'uno dei quali si chiama *materia*, l'altro *forma*, pigliando questa parola in stretto senso. Materia del linguaggio sono quelle parole o parti di parole, che significano le idee delle cose o delle azioni, dove quelle parti che dinotano i rapporti fra le idee ne costituiscono la forma. Quando dico in latino: « *con-tic-u-ere omn-es* », è facile discernere che le parti *contic* e *omn* sono materia, *uere* ed *es* sono forma; quelle designano le idee del tacere e della totalità di numero, queste determinano il soggetto e il tempo dell'azione. E quando soggiungo: « *intenticque ora tenebant* », designo ancora da un lato una

(1) Chi ha trattato meglio questa parte dell'analisi linguistica è il RUMPELT, nell'opera intitolata: *Das natürliche system der Sprachlaute*, la cui dottrina espone il Pezzi nella più volte citata Introduzione. V. pure MAX MÜLLER — Lett. cit., 2ª serie, III.

qualità, un'altra azione ed una parte del corpo umano, d'altro lato attribuisco la detta qualità allo stesso soggetto di prima, gli attribuisco pure quest'altra azione col suo oggetto. Tutto ciò è ovvio, nè fa mestieri che ci dilunghiamo soverchiamente a spiegarlo. Quindi seguitiamo l'analisi degli elementi già messi in luce; e osserviamo a mo' d'esempio il *con-tic* or ora trovato. Dal confronto di altre forme come *con-fundo*, *con-ger-o*, ecc., non tardiamo ad accorgerci, che il *contic* è composto da una particella *con*, significativa di raccolta, e da *tic*, forma debole di *tac*. Quest'ultimo suono è irreducibile; per quanto analizziamo, non ci troveremo più nulla; esso è l'individuo, l'atomo del linguaggio, è la *radice*.

Collo stesso processo applicato all'altre parole troveremmo pure in ultimo un analogo individuo, per es. da *intenti*, distinto il prefisso *in* e il suf. *ti*, plurale di *tus*, *ta*, *tum*, che forma il participio passato passivo, ci riduciamo alla radice *ten*. Dunque gli elementi materiali dei linguaggi da noi conosciuti si riducono in ultima analisi alle radici. Gli stessi suffissi formativi dei temi riescono pure a radici; e il medesimo è da dirsi dei prefissi, onde abbiamo visto due saggi nell'esempio citato. E sono le radici elementi in sommo grado pieghevoli, e per la generalità del loro significato si prestano ad una formazione qualche volta prodigiosa di nomi e di verbi. La radice *spec* (antiquato *specio*) trovasi e nei composti, come: *conspicio*, *circumspicio*, ecc., e in: *species*, *spectare*, *spectaculum*, *spectabilis*, *spectator*, *auspicium*, *conspicuuus*, ecc., e nelle lingue derivate: *rispetto*, *aspetto*, *ispettore*, *speculare*, *specola*, *speciale*, ecc., ecc. — Più difficile riuscì la analisi linguistica delle terminazioni formali. Ma alfine si ridussero anch'esse a radici, detti dai glottologi *predicative*, per contrapposto delle altre, che si chiamano *dimostrative*; ed è opinione dei più, che esse vivessero in origine una vita indipendente, e solo più tardi siensi incorporate colle altre radici in modo da formare le parole, quali nelle lingue storiche noi le vediamo.

Insomma un numero comparativamente piccolo di radici monosillabiche, ora composte di una sola vocale, ora di una vocale e d'una consonante, ora di una vocale e più consonanti, ecco i materiali, onde è formata ogni lingua (1). Noi non possiamo qui accumulare le prove, ma accettiamo queste scoperte della glottologia, persuasi che il consenso dei dotti, applicatisi di proposito a questo studio, sia per noi una sufficiente ragione.

5. Fin qui dell'anatomia del linguaggio. Ora veniamo a delineare per sommi tratti la vita delle lingue. Convieni avvertire subito, che, per rilevare lo sviluppo fisiologico d'una lingua non basta guardarla o quale è registrata nelle opere letterarie di una data epoca, o quale si parla da una data generazione d'uomini; bisogna osservarla per tutto un periodo di tempo, durante il quale gli elementi della sua vita si siano potuti esplicare. Per es. non basta guardare l'italiano come si parla ora, o com'era parlato ducent'anni fa; sebbene anche in questo breve periodo già siano avvenute mutazioni importanti; ma, perchè lo studio sia veramente proficuo, bisogna confrontare, poniamo, il latino dell'epoca augustea coll'italiano di qualunque secolo, ed insieme colle lingue sorelle derivate da un medesimo stipite. Studiando in questo modo le lingue, si scopre, che il loro sviluppo si compie per due vie principalmente, e sono le *alterazioni fonetiche* e la *rigenerazione dialettale*. Spieghiamo brevemente questi due fatti glottologici. E perchè la brevità non generi, come suole, oscurità, poniamo subito sott'occhio un esempio. Sia il verso virgiliano:

Infandum, regina, jubes renovare dolorem

(1) Già gli antichi grammatici, secondo Max Müller, avevano ridotto a 1700 il numero delle radici nella lingua sanscrita; ed è anche più ridotto il numero loro nelle singole lingue ariane. Tutte queste lingue in comune hanno una ottantina di radici, da cui si deriva un'abbastanza ricca famiglia di parole. V. il FICK — *Vergleitendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, e specialmente il 4° volume.

e l'italiano: « (tu mi) comandi, o regina, di rinnovare un ineffabil dolore ». Si scorge da sè, che all'infuori della parola *regina*, non è più rimasta nell'italiano alcuna voce del tutto identica col latino; ma d'altro lato, all'infuori di *jubes*, sostituito dal sinonimo *comandi*, nel verso latino non vi è nulla che non si possa dire italiano. L'*infandum* non esiste più in italiano nella sua forma intiera, perchè, salvo poche eccezioni, si sono perduti i participi passivi in *dus da dum*; ma ne esiste la radice ed una composizione analoga in *infante*, *ineffabile* = *in-ex-fa-bili-s*. Il *renovare* è diventato in italiano *rinnovare* per due mutamenti, prima per l'indebolimento dell'*e* disaccentato in *i*, come in quasi tutti i verbi cominciati colla sillaba *re*; poi per il raddoppiamento dell'*n*, fenomeno proprio dell'italiano in questi ed altri casi simili. Per ultimo il *dolorem* non ha più il segno dell'accusativo, per essersi perduta la differenza dei casi in tutte le lingue neolatine (1). Questo è un piccolissimo saggio delle mutazioni linguistiche, e vogliamo che serva non a spiegare tutte le possibili alterazioni, ma solamente a dar un'idea dell'alterazione in genere. Del resto di siffatti mutamenti si danno più specie. Ora è un cambiamento di forma nella parola per scambio di suoni affini, come quando diciamo *vescovo* in luogo di *episcopus*; ora è addirittura una perdita di suoni o in principio della parola, o in mezzo, o in fine, come quando diciamo *folta* in luogo di *fabula*, *ponno* per *possono* = *possunt*. Queste due maniere di alterazioni, per dirla di passata, procedono dalla legge d'*inerzia* o d'*insfingardaggine*, per cui gli uomini cercano di facilitare la pronunzia delle parole (2).

(1) Questo che noi diamo qui è un saggio molto incompiuto di comparazione, bastevole tuttavia pel nostro scopo. Chi vuol vederne uno più compiuto, legga il WITNEY — *La vita e lo sviluppo del linguaggio* tradotto in italiano dal D'OIDIO (Ediz. Dumoulaud, Milano 1876). Ivi (pag. 42 e seg.) l'Autore paragona un versetto degli Evangelii anglo-sassoni coll'inglese moderno corrispondente, e il Traduttore in una nota (pag. 50) confronta i due primi versi del 2° libro dell'Eneide coi corrispondenti italiani.

(2) MAX-MÜLLER — Lett. IV, 2ª serie. V. pure una trattazione abba-

Talvolta il cambiamento o la perdita è di forme grammaticali, come avvenne nelle lingue neolatine, le quali non conservano se non scarse reliquie della declinazione nominale e pronominale. Od anche si cambiò o perdetto il significato di alcune parole; ad es. tutto il vocabolario morale si svolse da termini di significazione fisica, come già aveva notato il Locke in un passo famoso del suo saggio sull'intendimento umano (1). Finalmente quando si sentiva il bisogno di esprimere nuove idee, ogni linguaggio ha creato parole nuove, o componendole da altre già esistenti, o togliendole in prestito da altre lingue, o lasciandosi guidare dal potentissimo istinto della metafora, ed attribuendo nuovi significati a parole e costrutti vecchi.

Ecco in breve la somma delle alterazioni a cui ogni linguaggio, come parlato dagli uomini, va sottoposto; e chi per poco esami di quanto rilievo siano queste alterazioni, non si meraviglierà che vi sia tanta differenza tra forme evidentemente derivate l'una dall'altra.

Resta che si dichiari, in che consista quella che il Max Müller chiamò *rigenerazione dialettale*. La lingua non è già un organismo oggettivo, come fu detto da alcuni, ma anzi la

stanza compiuta delle alterazioni fonetiche che succedono nelle lingue nel libro citato del WITNEY, pag. 53-168.

(1) LOCKE — *Saggio*, lib. III, c. 1. « Un'altra cosa che può avvicinarci alle origini delle nostre conoscenze si è di osservare, come le parole di cui ci serviamo dipendono dalle idee sensibili, e come quelle che s'adoperano a significare le azioni e i concetti rimoti dai sensi, traggono la loro origine da queste stesse idee sensibili donde sono traslate a significazioni più astruse per esprimere idee che non cadono sotto i sensi. Così le parole *immaginare*, *comprendere*, *concepire*, *instillare*, ecc., son tolte da operazioni di cose sensibili e applicate a certi modi del pensiero ». — Tutto ciò è perfettamente vero dal lato linguistico; ed è anche certo che l'uomo non è giunto ad afferrare i concetti sovransensibili se non per via de' sensibili. Ma ciò non vuol dire ancora che i concetti sensibili siano gli unici fattori di tutta la vita intellettuale, come vuole il LOCKE; anzi affermiamo che senza una speciale attività originaria dell'anima intelligente, non sarebbero state possibili neppure le percezioni sensitive e le voci articolate che le esprimono.

non vive che nella bocca degli uomini che la parlano. E come gli uomini si dividono in nazioni, e le nazioni in provincie, e le provincie in comuni, e i comuni in famiglie, e le famiglie in individui, così una lingua piglia tante forme quante sono le provincie della nazione che la parla, anzi tante quante i comuni e persino le famiglie. È noto che ogni individuo ha il suo modo di parlare, come la sua scrittura e la sua fisiologia; ogni classe di persone ha il suo gergo, ogni riunione d'uomini il suo dialetto. La lingua vive non già nelle opere scritte, bensì nei dialetti; e i dialetti non sono altro che la lingua comune modificata dalla influenza locale del clima, del territorio, dell'indole popolare, delle abitudini. Col procedere del tempo, la tendenza propria dei dialetti, di staccarsi dalla madre lingua, si accentua sempre più, anzi ogni dialetto comincia alla sua volta a dare origine ad altre sottoforme dialettali, e allora può dirsi che nasca una nuova famiglia di lingue. Così dal ceppo del latino pullularono i diversi rami delle lingue romanze. A raccor tutto in breve, le alterazioni fonetiche e lo sviluppo dialettico, ecco i due tratti fisiologici delle lingue, dei quali deve procacciarsi una esatta notizia chi voglia discorrere dell'essenza del linguaggio umano.

6. Applicando il doppio processo finora descritto, cioè l'analisi dei costitutivi e l'indagine sullo sviluppo alle varie lingue conosciute, i glottologi sono riusciti a classificarle geneticamente. Perchè egli è chiaro, che, come tutte le forme dialettiche di un linguaggio appaiono derivate da una stessa sorgiva, così un gruppo di lingue può manifestarsi come nascente da una lingua sola più antica, di cui le prime non fossero che altrettante forme dialettiche. Tale conclusione invero noi abbiamo sempre il diritto di fare, quando scopriamo, fra gli elementi di più linguaggi, evidenti rapporti di affinità sì lessicale sì grammaticale, ed è in questa parte principalmente che il metodo storico-comparativo ha dato i migliori risultati. Ora non è più dubbio, che come i dialetti, o, se meglio piace, le lingue moderne dell'Europa meridionale-occidentale sono

nate dal latino, così il latino stesso e il greco e le lingue teutoniche e le slave, insieme col sanscrito e il persiano antico hanno un'origine comune, e tutte insieme costituiscono quella che si chiama la *famiglia delle lingue indo-europee*. Anche i rapporti diversi di maggiore o minore affinità hanno messo i glottologi in grado di affermare, in qual ordine probabilmente succedessero le migrazioni dei popoli ariani dall'altipiano centrale dell'Asia, lor sede nativa, e s'è potuto perfino determinare il grado di civiltà, a cui que' nostri primi padri erano pervenuti avanti che si separassero. Gli stessi studi comparativi fatti su altre lingue come l'arabo, il siriano, il caldeo, l'ebraico condussero i dotti a stabilire un'altra famiglia, la *semitica*, di cui il carattere principale è il triconsonantismo delle radici. E in famiglie furono pure ridotte tutte le altre lingue parlate sulla terra dai non Ariani nè Semiti, sicchè il Whitney distingue (1): la famiglia *scitica* o *uralealtaica* e la *monosillabica*, comprendente il cinese, l'indiano transgangetico, ecc., a cui vanno aggiunte le lingue *malesipolinesiache*, le lingue dell'Africa e quelle dell'America. Sebbene in questa parte, per la scarsezza dei fatti potuti raccogliere, regna ancora una grande incertezza.

Il confronto di tutte le lingue conosciute, reso possibile dalla detta classificazione, ha fatto scoprire un'altra verità. Si è osservato che delle lingue viventi le une esprimono i rapporti, incorporando certi suffissi e certe terminazioni insieme colle radici primitive più o meno modificate, e sono le lingue *flessive*; altre aggiungono semplicemente alle radici primitive altre radici desinenziali, ma senza che le prime perdano la loro esistenza individuale, come avviene nelle flessive, e sono le lingue *agglutinanti* (es. le turaniche); altre

(1) Op. cit., pag. 277 e seg. Per l'esposizione delle principali classificazioni delle lingue, fondate o sul principio della forma o su quello della materia, V. la recente opera di FRIEDRICH MÜLLER - *Grundriss der Sprachwissenschaft*, p. 63-98.

infine non hanno che pure radici, le quali si possono collocare una accanto all'altra per esprimere il pensiero, ma sono sempre indipendenti, e questo accade nelle lingue *isolanti* e *monosillabiche*, come il cinese. Osservato questo fatto, e considerato che anche le lingue flessive, come più sopra si è detto, si compongono in ultima analisi di radici monosillabiche, nacque molto naturalmente l'ipotesi che le primissime lingue parlate dall'uomo sulla terra fossero tutte monosillabiche; di poi, mentre alcune si fissarono in questo stadio, altre appiccando istintivamente una radice ad un'altra siano diventate agglutinanti, e alcune di queste, sottoposte ad una ulteriore trasformazione, abbiano dato nascimento alle lingue flessive. Si accetti o no questa ipotesi (1), non si potrà tuttavia porre in dubbio questa verità importantissima, che tutti i linguaggi si svilupparono a poco a poco, da tenui principii distendendosi fino a creare una moltitudine innumerevole di parole e di forme, e ad esprimere le più profonde e riposte sfumature del pensiero. E i tenui principii sono le *radici monosillabiche*, significanti indeterminatamente un'idea, senza designare in ispeciale nè gli enti che la concretano, nè le qualità che li accompagnano, nè l'azione che fanno, e per conseguenza *capaci di essere adoperate indifferentemente o come nomi, o come aggettivi, o come verbi*.

7. Ecco l'ultimo risultato a cui ci conduce la scienza del linguaggio, e tutte le cose dette fin qui non avevano altro scopo che di mettere in luce questa verità, la quale dev'essere il fondamento delle nostre ricerche ulteriori. Adesso in fatti possiamo affrontare con un poco di sicurezza quel fascio

(1) Fu sostenuta questa ipotesi dallo SCHLEICHER e dal MAX-MÜLLER (V. la lez. intitolata *Stratificazione del linguaggio* e cfr. la VIII della 1ª serie), combattuta dal POTT e dal RÉNAN. Lo STEINTHAL (*Zeitschrift für Völkerpsych.*, II, p. 238-9, citato da PEZZI — *Introduzione*, ecc.) venne a questa conclusione, che se l'indogermanico è stato isolante, non fu al modo del cinese, se agglutinante, non come il tartaro, ma con germi più ricchi e di più alto valore.

di problemi filosofici, di cui parliamo a principio del saggio. Considerando bene, tutti quei problemi si riducono a due soli: quale sia la natura propria del linguaggio, e come il linguaggio si sia formato; il *quid sit* e il *quomodo sit*.

Rispetto al primo punto, dopo le cose che abbiamo dette siamo in grado di rendere più perfetta la definizione già accennata: il linguaggio è un sistema di suoni articolati, che servono all'espressione del pensiero. Imperocchè omai è palese, che non è il linguaggio una produzione derivata dall'uomo, e divenuta oggettiva, come un'opera d'arte o d'industria, bensì è qualcosa di analogo all'uomo stesso, un organismo vivente sulla terra. Un organismo vivente, dico, non nel senso che il linguaggio sia indipendente dall'arbitrio dell'uomo, come a taluno è piaciuto di dire (1), ma sì a significare, che è l'organo liberamente attivo del pensiero umano, un'ὄργανον come contrapposto di ἔργον. Laonde la suddetta definizione si potrebbe tradurre in quest'altra: il linguaggio è l'organo sonoro del pensiero umano, o più brevemente « il suono del pensiero ».

8. Ora poniamo mano alla seconda e più difficile questione, l'origine del linguaggio. Veramente sono due i problemi ivi contenuti: uno è: come siasi fatte le varie lingue parlate dagli uomini sulla terra; l'altro è: come siano giunti gli uomini primitivi ad avere il primo linguaggio. Anche qui v'è un'analogia colle scienze biologiche, nelle quali de' corpi orga-

(1) Il MAX MÜLLER sostenne che le alterazioni foniche e la rigenerazione dialettale sono indipendenti dall'arbitrio individuale; e si fondava su questa ragione per collocare la linguistica fra le scienze fisiche, non fra le storiche. Fu combattuto specialmente dal Whitney, il quale avverte giustamente che se l'individuo isolato non potrebbe sensibilmente modificare la sua lingua, gli uomini collettivamente non solo la modificano, ma la fanno. Rispetto alla questione, se la linguistica sia una scienza storica o fisica, è opinione nostra che essa come scienza indipendente sia storica, ma che i suoi risultati applicati a spiegare il fatto presente del linguaggio costituiscano come un ramo delle scienze fisiche, o meglio una parte della psicologia filosofica.

nici si spiega il *fieri fisiologico* e il *fieri embrionale*. Ma del primo di questi problemi ci possiamo passare con poche parole, perchè abbiamo già accennato la figliazione dei dialetti dalle lingue, e delle lingue dalle radici. È vero che non tutte le lingue parlate dagli uomini si son potute ridurre ad un tipo unico e ad un determinato sistema di suoni radicali, ma per noi basta, che un certo complesso di suoni radicali si trovi in fondo a tutte le famiglie linguistiche; sicchè la questione si riduce a indagare, come mai gli uomini siano venuti a fissare per il proprio uso un determinato sistema di radici, qualunque esso sia; e ciò non è altro se non la ricerca del fieri embrionale. Appunto per non aver ben compresa la natura di questa questione, i filosofi de' tempi passati caddero in errori gravissimi: Imperocchè essi credevano di spiegare la difficoltà, ricercando, qual fosse la prima lingua parlata dagli uomini; e s'affannavano a dimostrare, che l'ebraico fu il primo linguaggio, e indi gli altri tutti derivarono (1); non s'accorgendo che così la difficoltà, non che risolta, non era neppure rimossa; perchè, lasciando stare quello strano tentativo di ebraicizzare tutte le lingue, rimaneva sempre a spiegare, come l'ebraico stesso fosse nato. La glottologia ci ha messo in grado di propor meglio la questione, come abbiamo fatto poc'anzi; e ciò è già molto per prepararne la soluzione. Sebbene bisogna confessare, che in questo punto la scienza non ha ancor pronunziato la sua ultima parola, e siamo costretti a fluttuare in mezzo alle opinioni soggettive. Certo è, che le ipotesi di una divina rivelazione e di una scelta arbitraria e convenzionale degli uomini, sono omai abbandonate da chi s'è fatto della questione una chiara idea. E come avrebbe invero potuto Dio rivelare il linguaggio agli uomini, se questi non avessero posseduto la facoltà di apprenderlo, o, ciò che è lo

(1) V. per es. l'opera del gesuita LOUIS THOMASSIN intitolata: *Traité des langues reduites à l'Hebreu*, di cui parla il MICHIELS nella *Histoire des idées littéraires en France au XIX siècle*, vol. I, p. 174.

stesso, se il linguaggio umano già non fosse esistito? Si dirà egli, che Dio infuse i germi del linguaggio nella natura dell'uomo, e che i germi si esplicarono in seguito *naturalmente*? Ecco appunto il nodo della difficoltà; vogliamo sapere in che consistano questi germi, e come si siano esplicati. Che siasi poi sostenuta sul serio l'opinione di una scelta convenzionale del linguaggio, per una specie di patto sociale fra gli uomini, e' parrebbe incredibile, se non ne avessimo delle prove nello stesso nostro secolo (1); tanto si pervertiscono le idee degli uomini, quando le loro menti non seguono la diritta via del metodo scientifico! In questo convengono adunque tutti i sapienti, che l'embrione linguistico, ossia le radici, sono state emesse istintivamente dagli uomini in un certo stadio del loro sviluppo intellettuale. Divergono poi le opinioni, quando si vuol dichiarare meglio, come e quando tal cosa possa essere succeduta. Noi, invece di raccogliere e registrare tutte queste opinioni, onde le più segnalate sono quelle del Grimm, dell'Humboldt, dell'Heyse, del Rénan, dello Steinthal, del Max Müller e del Geiger (2), crediamo più profittevole, e più conveniente al nostro scopo, esporre senz'altro quelle considerazioni, che possono condurci al più probabile scioglimento dell'importante problema.

9. Per determinare a qual punto del suo sviluppo intellettuale l'uomo primitivo abbia creato il linguaggio, è necessario che descriviamo brevemente i momenti successivi di questo sviluppo. E sarà un postulato, che non ci si vorrà da veruno contestare, l'uomo primitivo abbia percorso nello svolgersi quella stessa via che percorre ognuno di noi dall'istante del nascere infino all'età adulta. Vi è questa sola differenza, che l'uomo moderno trova il linguaggio bello e fatto nella società

(1) V. la nota (1) a pag. 16, su MAINE DE BIRAN.

(2) Una bella rassegna di queste opinioni trovasi in STEINTHAL — *Der Ursprung der Sprache in zusammenhange mit den letzten Fragen alles Wissens*. Berlin, 1858. V. pure PEZZI, op. cit.

in cui si trova, e da essa lo apprende; laddove l'uomo primitivo creò a sè stesso la propria lingua. Ma questa differenza non è tanto rilevante, che tolga o diminuisca la essenziale identità tra lo sviluppo lento e graduale dei popoli preistorici, e quello un po' più accelerato, ma graduale sempre de' nostri fanciulli. Epperò l'osservazione dell'uno ci guida alla conoscenza dell'altro. Stando dunque ai dati dell'esperienza, e confortandoli colla riflessione, noi possiamo affermare, che lo spirito umano, per quel che concerne l'apprensione del sensibile, discorre per quattro principali momenti. Essi sono: 1° un *sentimento fondamentale*, pel quale l'io sente immanentemente sè stesso e il proprio essere e la propria vita, e acquista coscienza di tutti i fenomeni che avvengono nel nostro organismo, produttivi di benessere o malessere generale. La esistenza di questo sentimento fondamentale fu dimostrata con inconcusse ragioni dal Rosmini in varii luoghi delle sue opere (1), ed è pure confermata dalla fisiologia, dalla quale apprendiamo che tutto il sistema nervoso contribuisce a darci questo sentimento fondamentale. Il quale appunto per esserci dato dall'intero sistema de' nervi, non da alcun nervo in particolare, non ha alcun valore estrasoggettivo (nel senso dato a questa parola dal Rosmini), ma termina tutto nel soggetto senziente. In secondo luogo conferiscono allo sviluppo dello spirito umano le *sensazioni*, le quali non sono altro che modificazioni del sentimento fondamentale, e nascono dall'impressione che le cose esteriori fanno sui singoli organi del nostro senso. Perchè le sensazioni si effettuano per via di nervi speciali, come il nervo ottico, l'acustico, ecc., per questo esse hanno un valore estrasoggettivo, a differenza del sentimento fondamentale. In terzo luogo un complesso di sensazioni ridotte ad unità, per una attività speciale del principio senziente, costituiscono la *percezione*

(1) V. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, passim; *Psicologia*, vol. I, p. 71, ecc.

sensitiva o *intuizione* delle cose. *Percepire* un certo cavallo, vuol dire riunire le singole sensazioni prodotte dalle singole proprietà della cosa, ad es. le sensazioni della forma, del colore, della snellezza delle membra, ecc. Talvolta delle sensazioni che si riuniscono, alcune non sono contemporanee alle altre, e devono perciò essere richiamate dall'anima per via dell'associazione. A volte succede altresì, che di molte sensazioni insieme ricevute, alcune debbano far parte di una certa intuizione, altre di un'altra; per es. se io vedo un prato fiorito e sparso d'alberi, ho un complesso di sensazioni, che debbo disgiungere e ricongiungere in maniera, da formarmi le percezioni del prato, del fiore, dell'albero. A ciò, oltre l'attività unitiva del principio senziente, si richiede eziandio una qualche esperienza, per la quale io sia impedito dallo attribuire le qualità d'un oggetto all'altro. Per ultimo lo spirito colloca la percezione sensitiva nel novero di altre che già possiede, e che ora all'occasione e per eccitamento della prima richiama a sé dinanzi, ed allora abbiamo la *percezione intellettiva* o *idea*. Non è più l'apprensione di questo o quell'oggetto determinato, ma dell'oggetto in genere; non è più la percezione di un certo cavallo baio o di un certo cavallo bianco, bensì l'idea del cavallo, idea che può essere effettuata in un numero indefinito di individui simili; insomma, non è più un atto sensitivo, ma un atto intellettivo. Della tendenza dello spirito a trapassare dalla percezione sensitiva alla intellettiva, ci dà prova la quotidiana esperienza. Se passeggiamo per un lungo e dritto viale, la apparenza ci direbbe che gli alberi terminino in angolo dall'una parte, in luogo di procedere paralleli; ma noi invece non abbiamo neppure il menomo dubbio, che le due file d'alberi siano paralleli; evidentemente perchè riferiamo la percezione presente ad altre percezioni dello stesso oggetto, già ricevute prima e verificate dall'esperienza, ossia correggiamo la percezione presente colla percezione intellettiva o coll'idea che già possediamo. Raccogliendo, il sentimento fondamentale è immanente e soggettivo; succedono

le sensazioni; e dalla riunione di più sensazioni la percezione sensitiva delle cose; diverse percezioni sensitive di un oggetto ce ne danno l'idea; sicchè, per dirla col Rosmini, « colla intellettiva cognizione si percepisce in modo universale ciò che colla sensitiva si percepisce particolarmente » (1). Il processo intellettivo che segue alla formazione delle *idee specifiche*, cioè l'universalizzazione e l'astrazione, onde si crea tutto il mondo delle cognizioni relative alle cose finite, non ha più alcun interesse per la nostra ricerca. Noi dobbiamo fermare la nostra attenzione sul passaggio dalla intuizione all'idea, dalla percezione sensitiva all'intellettiva, dal senso all'intelligenza. Imperocchè, chi ben guardi, in questo passaggio vi è una profonda lacuna. Si comprende la sensazione complessa di un oggetto, e il percepirlo sensitivamente; fin qui non si esce dalla dualità del soggetto senziente e dell'oggetto sen-

(1) La nostra esposizione sui momenti della vita dello spirito non differisce essenzialmente da quella che il Rosmini fa nel Nuovo Saggio in diversi luoghi. Egli distingue (p. 26): 1° la *sensazione*, che è una modificazione del soggetto senziente; 2° la *percezione sensitiva*, che è la sensazione stessa, e più generalmente un sentimento qualunque, in quanto si considera unito ad un termine reale; 3° la *percezione intellettiva*, per cui la mente apprende l'oggetto della sensazione idealizzato, fatto idea; ma nello stesso tempo la percezione intellettiva comprende anche un giudizio sulla sussistenza dell'oggetto; 4° l'*universalizzazione* per cui nascono le idee di *specie*; 5° l'*astrazione*, per cui si formano le idee dei *generi*. Fra le due percezioni l'Autore ripone questa differenza, che l'una non ci dà propriamente il corpo, ma una passione soggettiva, dove l'altra ci dà il corpo stesso come agente in noi; sicchè sono opposte fra loro come la passione e l'azione. Ciò avviene, perchè l'intendimento percepisce la cosa non in modo limitato ad una relazione sua, ma in sè stessa, in quantochè aggiunge l'essere, la causa all'effetto percepito col senso. Sicchè la percezione intellettiva del filosofo roveretano ha un doppio elemento: prima un giudizio sulla sussistenza della cosa individua, poi una idealizzazione di essa cosa. Nella teoria esposta nel testo noi facciamo astrazione dal primo elemento, perchè crediamo che il giudizio sulla sussistenza accompagni implicitamente e inconsciamente ogni nostro contatto colla natura interiore ed esteriore, e ciò per la visione immanente dell'Ente perfetto, che splende a noi fin dai primi momenti della nostra esistenza.

tito; ma come può lo spirito annoverare questa percezione con quella che già possiede, senza fare un confronto? e come può farlo, se non ha un *segno vicario*, un termine medio intorno a cui si raggruppano le percezioni sensitive? Ecco una delle più gravi questioni dell'ideologia. La scuola scozzese col Reid si confessava impotente a risolverla, e dichiarava il trapasso dal sentire all'intendere un mistero inesplicabile (1). Alcuni filosofi credettero di aver detto abbastanza, quando avevano affermato che noi possediamo il concetto innato di Dio, e impliciti in esso i concetti degli esemplari da Lui tenuti dinanzi agli occhi nella creazione delle cose, e però le idee specifiche. Ma resta sempre a spiegare, come siffatte idee si siano esplicate, e sian divenute con chiarezza e distinzione presenti alla mente; che se si attribuisce tal fatto alla cooperazione dei sensi, allora rinasce precisamente la nostra difficoltà. Il Rosmini, come ognuno sa, opinò che il ponte, su cui lo spirito tragitta dalla region del senso nella provincia dell'intelletto, sia l'idea dell'*essere possibile*, innata nell'uomo, e quindi parte formale di ogni cognizione, radice di tutto il sapere, ragion sufficiente di tutte le scienze. Ma questa idea dell'essere possibile, da un lato non è sufficiente a spiegare i concetti più essenziali alla vita intellettuale, come il concetto dell'infinito, del bello, del buono; dall'altro, nella genesi delle idee relative al mondo finito, è un presupposto gratuito (2).

(1) V. ROSMINI — *Nuovo saggio*, vol 1°.

(2) Diciamo che è un *presupposto* l'idea dell'*essere indeterminato*, perchè come tale è frutto dell'ultima delle astrazioni; *gratuito*, perchè non è necessaria a spiegare la formazione delle idee generali, bastando a ciò la parola, come si dimostra nel testo. E d'altra parte l'idea di *essere* è infeconda, e non può da sola darci quello che il Rosmini afferma. Poniamo ch'io veda per la prima volta un cavallo; per l'idea dell'essere potrei dire il *cavallo tal de' tali è*. Questo vuol forse dire che ho l'idea del cavallo in genere? Perchè io possa aver quest'idea bisogna ch'io veda molti altri cavalli, e osservi i caratteri simili, e ne arguisca la possibilità di un indefinito numero di altri, oltre quello da me visto. La vera percezione intellettuale è dunque frutto di molte percezioni sensitive, messe insieme, per via di un segno comune, dallo spirito.

Stando le cose in questi termini, noi cerchiamo un altro modo di sciogliere la questione, e riponiamo il termine medio fra il sentire e l'intendere nella *parola*. Il sentimento fondamentale, le sensazioni, le percezioni sensitive sono possibili senza linguaggio, e ne è prova tutta la vita animale; le percezioni intellettive o le idee generali no; cotalchè affermiamo il linguaggio essere di tali idee la condizione; nè solo la condizione, ma, insieme coi dati del senso e coll'attività dell'anima, la ragion sufficiente. E l'origine del linguaggio sarà spiegata dicendo, che esso dovette spuntare necessariamente a questo punto dello sviluppo dello spirito umano.

10. Prima di dichiarare e dimostrar questa tesi, rifacciamoci un po' addietro, e guardiamo la cosa da un altro lato. Sappiamo dalla esperienza comune, e ci confermano le scienze biologiche, che, per l'intima connessione che v'è fra i nervi senzienti e i motori, certe impressioni fatte su quelli si riflettono immediatamente su di questi, e si manifestano col moto di qualche parte del corpo; per cagion d'esempio, il riso ed il pianto sono effetti immediati d'un'impressione piacevole o dolorosa. Egli è pure certissimo che, ad eccitare l'azione dei nervi motori, basta anche l'idea della causa che può produrre quell'azione o l'ha altre volte prodotta; pensare con insistenza a un piatto disgustoso può far nascere la nausea. Infine è notevole, che la più gran parte di siffatti movimenti, detti comunemente *riflessi*, si esercita negli organi della voce. Di qui le grida che fanno gli animali quando ricevono un'impressione dolorosa, e le lor varie voci esprimenti diverse sensazioni; di qui anche il canto degli uccelli. I fenomeni della respirazione e della voce essendo in generale sottoposti alla volontà, almeno fino ad un certo limite, sono i più atti ad accompagnare gli atti più nobili e più complessi della vita.

Applicando questi principii all'uomo primitivo, egli è probabile che fin dai primi momenti del suo esistere, in occasione delle varie sensazioni, emettesse dei suoni, che per la

natura de' suoi organi erano articolati, e li emettesse in modo affatto inconscio e, per così dire, necessario. Le interiezioni, per esempio, hanno dovuto essere le prime parole pronunziate dagli uomini, come quelle che non esprimono se non l'interno stato dell'anima, e non indicano verun obbietto esteriore. In appresso, ricevendo le impressioni delle cose esterne, e con le impressioni delle cose la loro percezione, anche questa dovette produrre un movimento riflesso negli organi della voce, e dar così origine ad un suono articolato, il quale percepito a sua volta, per via dell'udito, dall'anima, si associava indissolubilmente colla percezione della cosa, e ne diventava l'esteriore espressione. Ma questo processo è troppo importante (in fondo non è altro che il processo di nominazione), perchè non meriti di essere descritto più ampiamente. Ciò servirà ad un tempo a confortare la nostra tesi sull'origine del linguaggio.

11. La percezione di una cosa, come più sopra abbiamo detto, non è mai un atto semplice, ma ha per componenti le sensazioni delle singole proprietà della cosa, che hanno fatto impressione sull'uomo. Ora egli accade ordinariamente che le qualità d'una cosa non impressionano tutte allo stesso grado, ma quali più, quali meno; generalmente una prevarrà su tutte le altre, e diventerà essa sola come la rappresentante della cosa stessa. Ne viene, che quando l'uomo abbia espresso quella sensazione con un suono articolato, questo diventerà segno non solo della sensazione, ma anche della cosa. Poniamo ad es., che all'uomo primitivo si appresentasse un fiume dall'onde rapide e vorticose. Delle molte sensazioni che tale apparizione in lui doveva produrre, per es. del colore delle acque, della larghezza, della profondità, della rapidità, ecc., è possibile che una prevalessesse sull'altre; probabilmente quest'una era la sensazione dell'*andare continuo* che fa l'acqua del fiume. Tale sensazione diventando la dominante dello spirito dell'uomo, avrà prodotto in esso un suono articolato, per es. *ga*. Questo suono propriamente avrebbe espresso solamente la

sensazione dell'andare, ma, per il predominio che questa avea sull'altre, tutta la cosa era pure espressa così, ed il fiume sarà stato dall'uomo nominato *Ga* (cfr. *Gangâ* = Gange, che significa appunto l'andante-andante). Fin qui non c'è percezione intellettiva, o idea generale. Ora, seguitando, può essere avvenuto, che al nostro uomo si presentasse poco dopo un altro fenomeno della natura, per es. una nuvola corrente in qualche parte del cielo. Questo fenomeno di nuovo è stato rappresentato dalla sensazione predominante dell'andare; allora l'uomo risovvenutosi del suono *ga*, già adoperato prima ad esprimere appunto questa sensazione dell'andare, avrà detto di nuovo *ga*, e avrà imposto questo nome pure alla nuvola. Con simili atti ripetuti il suono *ga* a poco a poco si è fissato a designare l'andare in generale, ed ecco che è nata ad un tempo e la radice monosillaba e l'idea, la quale ora per la prima volta, mediante quel suono articolato, divenne presente allo spirito. Un altro esempio. Il nostro uomo scorge una larga pianura di neve; la qualità che più lo colpisce è la bianchezza, e quindi per esprimersi ricorrerà ad un monosillabo, che significherà la sensazione della bianchezza e insieme la neve stessa; poniamo, la chiamerà *alb*. In appresso contemplando il cielo sereno poco prima del levar del sole, sarà pure colpito dalla sensazione della bianchezza, e allora risovvenendosi del monosillabo già prima adoperato dirà ancora *alb*. A poco a poco il monosillabo *alb* si fissa a significare la sensazione costante della bianchezza, ed ecco nasce l'idea generale. — Nei due esempi citati i monosillabi *ga* e *alb* furono riprodotti come designanti la sensazione speciale. Poterono anche venir riprodotti come significativi della cosa stessa sentita, e dettero luogo ad un'altra categoria di idee generali. Se innanzi ad un fiume scorrente l'uomo primitivo pronunziò *ga*, nulla vieta che abbattutosi in séguito in altro fiume, abbia anche questo designato collo stesso monosillabo, e così dopo simili atti ripetuti venne nascendo l'idea di fiume, diversa dalla percezione di questo o quel fiume particolare.

Ora chi sa quanti monosillabi avrà pronunziato l'uomo primitivo! chi sa quanti a designare la stessa cosa, e quanti significativi di più cose o di più qualità! Noi dobbiamo immaginarci non un improvviso fissarsi di certi suoni a esprimere certe idee, ma una lenta elaborazione, e forse dapprincipio una quantità sterminata di suoni, dei quali a poco a poco si eliminò il superfluo. Il *sole* sarà stato variamente denominato con radici significanti *brillante, calore, oro, generatore, distruttore, padre della luce*, ecc.; e così va dicendo d'ogni altra cosa. Una volta emesse tutte queste parole, successe tra di loro una *lotta per la vita*, per la quale si distrussero le parole men forti, meno felici e meno fertili, e si finì col trionfo di una sola, come nome riconosciuto e proprio di ciascun oggetto in ogni lingua.

Una conferma di questo processo di nominazione ci è offerta dalle lingue storiche, per es., dall'ariano primitivo. Invero è in primo luogo una delle più belle scoperte della glottologia questa, che i nomi delle lingue a noi conosciute non sono altro nella loro origine che predicati. Gli animali, come le vacche e le pecore, detti *pasu* = *pecus*, col senso di *nutritori*; l'*anima* detta così dal soffiare (rad. *an*), quasi la soffiante; il *serpente* chiamato *sarpa*, ossia lo *strisciante* (rad. *sarp*), oppure *ahi* (cfr. *anguis*, εἴς) = lo *strozzante*, ecc. (1). In secondo luogo è pure un fatto che nei primi secoli di vita delle lingue ariane, per es., nel periodo vedico del sanscrito, molte parole da diverse radici erano adoperate a designare il medesimo obbietto. L'Aurora vi era detta ora *Ushas*, la splendida (rad. *ush*), ora *ahâna*, l'ardente, ora *Saramâ*, ora con altri diversi appellativi. In appresso di queste molte parole prevalse una, le altre o si perdettero affatto, o si conservarono con altro significato; *ushas* vale aurora anche nel sanscrito posteriore, *Saramâ* divenne nella mitologia la custode delle vacche d'Indra.

(1) V. MAX MÜLLER — Lett. IX della 1^a serie.

12. È tempo omai di riassumere il nostro ragionamento, e trarre una definitiva conclusione. Se è vero che l'uomo primitivo abbia svolto le ingenite attività del suo spirito in quel modo che le svolge ognuno, ed è conforme all'umana natura, dovette egli giungere alla cognizione del mondo esteriore per via delle sensazioni e delle percezioni sensitive e intellettive. Il linguaggio, che dal lato esterno fu una conseguenza della sua natura fisiologica, servì come anello di congiunzione fra la vita sensitiva e l'intellettiva, fra le percezioni sensitive delle cose e le loro idee. Sicchè l'origine del linguaggio coincide coll'origine delle idee generali, e il progresso della favella accompagnò poi sempre il progresso della riflessione, nè l'uno sarebbe stato possibile senza dell'altro. Quello che si dice dell'uomo preistorico deve pure affermarsi di ognuno degli uomini nell'età infantile. Anche i nostri bambini percorrono lo stesso cammino; anche per loro il linguaggio è scala all'intendimento; coll'unica differenza che essi ricevono il linguaggio bell'e fatto dalla società in cui vivono, e insieme col linguaggio fanno tesoro di un considerevole patrimonio di conoscenze, molto più celaramente che i primi uomini abbiano potuto fare (V. nota A in fine del capitolo) (1).

Nell'esposizione di questa dottrina, noi abbiamo intralasciato di accennare una questione, intorno alla quale molto si discusse fin dai tempi antichi; e a bello studio ce ne riservammo la trattazione a questo luogo, perchè, secondo noi, la è questione perfettamente oziosa. Abbiamo detto che l'uomo tende per natura ad esprimere le sensazioni con un suono articolato,

(1) Tutta questa teorica è in fondo identica a quella dello STEINTHAL esposta da lui nella sua opera più recente: *Abriss der Sprachwissenschaft*, Berlin, 1871, vol. I, p. 78 e seg. Quello che noi chiamiamo sentimento fondamentale è da lui denominato *Gefühl*, la sensazione *Empfindung*, la percezione sensitiva o intuizione *Anschauung*, e la percezione intellettiva o idea *Vorstellung*; ma distingue ancora l'operazione dello spirito con cui si forma l'idea, e la denomina *Apperception*. (V. FRIEDRICH MÜLLER — *Grundr. der Sprachw.*, p. 24 e seg.)

ciò con un movimento degli organi della voce e del fiato. Ora si domanda: che connessione v'ha egli fra l'impressione e il suono, e possiamo dire più in generale fra l'idea e la parola? Come mai il suono *mâ* significò il misurare, *gâ* l'andare, *sad* il sedere, *dâ* il dare, *mar* il morire e simili? Ognun sa che molta parte del Cratilo di Platone è un tentativo per risolvere questo problema; e viene in mente ad ognuno la risposta che più generalmente si è data, cioè a dire, che i suoni articolati siano un'imitazione dei rumori fatti dalle cose; dottrina conosciuta sotto la designazione di *onomatopea*. Noi, senza indugiarcì intorno a questa più volte confutata dottrina, non esitiamo a dichiarare, che tutti i tentativi di questo genere fatti da Platone ad Herder (1) sono stati opera compiutamente gittata, e non riuscirebbe mai a nulla chi imprendesse ricerche somiglianti. Perchè fra il suono articolato e la sensazione, fra la parola e l'idea non passa assolutamente altro rapporto, all'infuori di una estrinseca associazione. Se *gâ* è venuto a significare l'andare, *mâ* il misurare, ecc., ciò avvenne perchè tra le numerose radici emesse collo stesso senso, queste prevalsero e si fissarono, non già perchè vi sia alcun rapporto intrinseco tra l'una cosa e l'altra. Se un tal rapporto vi fosse, non potrebbe darsi tanta varietà di lingue, quanta è sulla terra, perchè gli uomini si sarebbero espressi tutti nello stesso modo, che sarebbe stato il modo conforme alla natura del pensiero. Anche in questo l'educazione dei bambini ci può servire di utile esempio. Il bambino impara le parole, non perchè trovi alcun rapporto tra esse ed i suoi pensieri, ma perchè le sente dagli altri, ed egli le ripete, e le ripete associate coll'idee loro. Ed anche per l'uomo adulto, che cos'è

(1) Herder ebbe due opinioni diverse sull'origine del linguaggio. Nella sua prima opera intitolata *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, sosteneva l'invenzione umana del linguaggio e lo attribuiva all'*onomatopeja*. (V. MAX MÜLLER, 1^a lett., p. 363-4.) Solamente negli ultimi tempi della sua vita, gettossi in braccio dei mistici e sostenne la rivelazione divina del linguaggio.

l'imparare una lingua straniera, se non l'apprendere un certo numero di suoni insieme col loro significato? È bensì vero che nelle lingue flessive vi sono intere famiglie di parole, che per avere un'origine comune, ossia perchè derivano dalla stessa radice, hanno significati analoghi, sicchè paia procedano di conserva la mutazione fonetica e lo sviluppo dell'idea. Ma questo proviene dall'essersi fissati tenacemente certi suoni primitivi come segno di certi concetti, nè è perciò meno vero quello che ripetiamo ancora una volta, non intercedere tra le parole e la loro significazione altro rapporto, da quello infuori di un'estrinseca associazione (1).

Tali sono le conclusioni a cui si pervenne, dopo avere studiato con giusto metodo i linguaggi degli uomini. Noi siamo lontani dal credere, che non vi sia più alcun dubbio, che siano sciolte tutte le questioni possibili intorno al linguaggio. In qual parte dello scibile non v'è più ombra di misterio per l'uomo? Certo è, che, come la glottologia ha risposto a molti perchè, abbiam ragione di sperare, che arrivi quando che sia a soddisfare anche agli altri. Frattanto riconosciamo i benefizi ch'ella ha recato come ad altre scienze, così specialmente alla filosofia, perchè ci ha aperto la via a risolvere difficilissime questioni di ideologia e di logica. D'ora in avanti non sarà più il linguaggio pel filosofo un sistema di segni artificiali, del quale basti dire che furono inventati per la comunicazione de' pensieri, ma dovrà con più cura investigarne la natura intima, e, conosciuta l'efficacia dei segni sulle idee, e di queste su quelli, tener sempre dinanzi all'occhio presenti le mutazioni delle parole, quando studia le mutazioni delle idee, ed e converso; persuaso che le leggi dell'umano pensiero in nessun'altra cosa riflettano meglio la loro luce, che nello specchio fulgentissimo della parola articolata.

(1) Questa è omai l'opinione di tutti i linguisti, e fu sostenuta con speciale insistenza dal Witney. (V. FRIED. MÜLLER, op. cit., p. 16 e seg.)

NOTA A.

La teorica esposta sull'origine del linguaggio, come un elemento necessario all'intelletto, e prodotto istintivamente in quel punto della vita dell'anima, ch'ella passa dalla percezione all'idea, può essere combattuta con gravissime obbiezioni.

In fondo la nostra dottrina, non diversa punto da quella di Adamo Smith, sulla quale Dugald Stewart e la scuola scozzese fondarono la loro spiegazione dell'origine delle idee. Ecco infatti le parole di Adamo Smith (*Dissertazione sull'origine delle lingue*, citata da Rosmini — *Nuovo saggio*, vol. I, p. 85): « L'assegnazione di nomi particolari a denotare oggetti particolari, cioè l'istituzione di nomi sostantivi, probabilmente sarebbe uno dei primi passi verso la formazione del linguaggio. Due selvaggi che non furono mai ammaestrati a parlare, ma furono allevati lunge dalla società degli uomini, naturalmente principierebbero a formare quel linguaggio col quale studierebbono di fare i loro mutui bisogni intelligibili l'uno all'altro, profferendo certi suoni ogni volta che disegnassero denotare certi oggetti. Questi oggetti soli che furono ad essi famigliari, e che ebbero occasione più frequente di ricordare, avranno avuto dei nomi speciali a loro assegnati. La particolare spelonca, al cui coperto si difendevano dalle intemperie, il particolare albero onde il frutto saziava la loro fame, la particolar fontana la cui acqua estingueva la sete, saranno stati per la prima volta nominati coi nomi di *spelonca*, *albero*, *fontana*, o con qualunque altra appellazione poterono pensare per notarli. Di poi quando una più larga esperienza li ebbe condotti a osservare, e le loro necessarie occasioni li obbligarono a ricordare altre spelonche, altri alberi e altre fontane, naturalmente avranno assegnato a ciascuno di questi nuovi oggetti lo stesso nome con cui furono accostumati ad esprimere i simili oggetti, di che acquistarono la prima volta la conoscenza. I nuovi oggetti per sè medesimi non avevano alcun nome di proprio, ma ciascun di essi rassomigliava esattamente ad un altro oggetto avente cosiffatta appellazione. Era impossibile che quei selvaggi potessero rimirare i nuovi oggetti senza ripensare ai vecchi, e ai nomi dei vecchi coi quali i nuovi avevano cotanto stretta somiglianza. Quando ebbero occasione di menzionarli, o di notare l'uno fra gli altri molti di tali oggetti, naturalmente avranno profferito il nome del vecchio corrispondente, del quale l'idea non poteva in quell'istante non presentarsi alla loro memoria nella più forte e

più vivace maniera. E così quelle parole che furono in origine nomi proprii di individui diventarono nomi comuni d'una moltitudine. Quest'applicazione del nome d'un individuo ad una gran moltitudine di oggetti, di cui la rassomiglianza naturalmente richiama l'idea di quell'individuo e del nome che lo esprime, sembra aver dato occasione in origine alla formazione di quelle classi e collezioni che nelle scuole si chiamano generi e specie ».

Ora ognun sa, che il Rosmini sottopose questo passo dello Smith ad una severissima critica nel primo volume dell'*Ideologia*, conchiudendo che non era altro che un tessuto di errori vestiti di quella maschera di semplicità, che inganna gli inesperti. Quella critica si può muovere pure alla dottrina da noi esposta, e perciò se noi non tentassimo di prevenirla, questa correrebbe rischio di essere soffocata in sul primo suo nascere, e in luogo di generare persuasione nell'animo di chi legge, potrebbe lasciare il dubbio anche sulle altre parti della glottologia, su cui si fonda.

La critica dunque che il Rosmini fa dell'ipotesi di Adamo Smith si può ridurre ai seguenti capi:

1° Lo Smith intende per *nome comune* quello che significa una collezione d'individui. Ora questa definizione è inesatta, perchè non ogni parola indicante collezione d'individui è un nome comune; per es. non son comuni i nomi numerali, quelli indicanti un numero indeterminato, come *pochi*, *troppi*, *molti*, quelli detti *collettivi*, come popolo, nazione, tribù, che non si possono applicare a' singoli membri della collezione, e infine quelli indicanti una qualità astratta, come bianchezza, durezza, umanità;

2° Il *nome comune* non designa una collezione d'individui, ma un individuo che ha una qualità comune con altri. Per es. *uomo* vuol dire un individuo che ha con altri comune l'umanità. Al nome comune si contrappone il *proprio* che designa l'individuo come tale, nella sua individualità;

3° Rettificati i concetti di nome comune e di nome proprio, torna evidente che nessun nome proprio può diventare comune, perchè l'individualità è incomunicabile, e così la parola che la designa. Si potrà per pura convenzione dare un nome proprio a più individui, ma non per questo quel nome proprio diventa comune. Un padre, per es., può dare il nome Pietro a dieci suoi figliuoli; non cessa Pietro d'essere nome proprio; e però è impossibile la trasformazione di nome proprio in nome comune;

4° Siccome è più facile cogliere delle cose le qualità comuni, come quelle che ci impressionano più vivamente, così i nomi comuni hanno dovuto essere anteriori ai nomi proprii. Anzi osservando quei nomi che si considerano come proprii, si vede che non sono altro che nomi comuni applicati a un individuo. Così *Adam* vuol dire uomo o ente di terra; *Abele*—vanità, *Eva*—vi-

vificante, Seth—ente sostituito, Enoch—dedicato, ecc., Gli uomini hanno cominciato con imporre nomi generalissimi; poi a poco a poco, spinti dal bisogno di distinguere, vennero a nomi più speciali, e solo ad un avanzato grado di civiltà furono inventati i nomi proprii. Difatto i nomi proprii sono rarissimi anche nelle lingue moderne, e i comuni sono invece in grande abbondanza;

5° Dunque il nome comune è anteriore al proprio; e imporre un nome comune non vuol dire estendere un nome proprio a un certo numero d'individui, ma dar nome a tutti quegli individui che hanno una qualità comune. Del resto, siccome il nome comune importa: 1° l'idea di una qualità; 2° l'idea dell'attitudine che ha questa qualità di essere partecipata da un individuo; 3° l'idea della possibilità che quella qualità sia partecipata da individui di numero indefinito, così, ammesso pure che si potesse cambiare un nome proprio in comune, si richiederebbe a ciò un'operazione dello spirito, che 1° rivolgesse il nome a indicare una qualità comune, mentre prima indicava la individualità, 2° annettesse a quella qualità il concetto ch'essa possa parteciparsi dagli individui indefinitamente. Evidentemente in tale ipotesi lo spirito possederebbe già le idee, e queste farebbero possibile il valor del nome, anzi che il nome render possibile il loro nascimento.

Questa critica, bisogna confessarlo, è molto acuta dal lato filosofico, ma il Rosmini non l'avrebbe fatta, se avesse conosciuto più dappresso la storia dei linguaggi. Noi concediamo al filosofo di Roveredo che i nomi comuni sono di gran lunga i prevalenti nelle lingue; anzi andiamo più in là, e affermiamo a dirittura che veri nomi proprii nel senso dato dal filosofo a questa parola non sono mai esistiti nelle lingue naturalmente viventi; e solo si potrebbero citare alcuni nomi proprii inventati e proposti da alcuni uomini per esprimere cose non prima significate. Per es., verso il 1600 d. C., il chimico olandese Van Helmont propose la parola *gas* per designare lo stato aeriforme della materia, ed ecco un nome veramente proprio e convenzionale. Ma queste sono eccezioni; di regola non esistono nelle lingue che nomi comuni, sebbene non tutti i nomi, considerati nell'uso come proprii, si siano potuti ricondurre alla loro sorgente, dalla quale apparirebbe la loro primitiva natura. Noi concediamo ancora al filosofo, che i nomi detti comuni furono i primi inventati dagli uomini, o, per esprimerci più esattamente, i primi suoni articolati emessi dall'uomo designavano le cose secondo le lor qualità generali, come quelle che esercitano un'azione più viva sui nostri sensi. Ma che dall'uomo siano stati fin da principio imposti alle cose i nomi comuni colla chiara coscienza delle idee che tali nomi importano, ecco ciò che ricisamente neghiamo. Per noi i suoni furono prima pronunziati a esprimere le sensazioni prodotte dalle singole cose concrete, poi ripetendosi le stesse sen-

sazioni furono ripetuti gli stessi suoni, e così intorno a questi venne raggruppandosi un certo numero di sensazioni prodotte da altrettanti concreti; onde a poco a poco si chiari allo spirito la possibilità di un indefinito numero di concreti simili, e con ciò stesso la loro idea. Il suono adunque che prima designava un solo individuo, si applicò in appresso a un numero indefinito di altri individui simili; ed è solo in questo senso che noi affermiamo la possibilità, anzi la necessità della trasformazione di nomi proprii in comuni. Nulla vieta poi che il nome comune per figura di sinecdоче trapassi di nuovo a designare un individuo. Supponiamo che quando Van Helmont inventò la parola *gas*, non si conoscesse che un sol corpo aeriforme, la storia di questa parola sarebbe un bellissimo esempio del processo onde parliamo. Chi l'ha inventata avrebbe designato col suono *gas* quel certo corpo aeriforme in quanto avente questa qualità. In appresso trovatisi altri corpi aeriformi, si sarebbero chiamati tutti *gas*; ed ecco il nome proprio diventar comune. Più tardi fra i vari *gas*, avrebbe potuto acquistare speciale importanza uno, ad es., quello che serviva a dar luce, e, chiamato anch'esso col medesimo appellativo, ecco il nome comune trapassar di nuovo a designare una cosa individua. Questo fatto ultimo succedette realmente, il primo ha tutti i contrassegni della probabilità.

Qui il Rosmini potrebbe ribattere, come fa al Dugald Stewart (p. 134 e seg.). Perchè si possano afferrare dallo spirito più concreti come simili, cioè come aventi un rapporto reciproco di somiglianza, è necessario che lo spirito possieda un criterio per giudicare di questa somiglianza, e questo criterio non può consistere che nell'idea di quella qualità che essi hanno comune: dunque si presuppone quel che si vuol spiegare. Noi rispondiamo, che la somiglianza di due concreti nasce dall'aver una qualità comune, e quindi dal produrre nei nostri sensi la stessa impressione. In forza dell'identità dell'Io, che sente e intende (identità tante volte invocata dal Rosmini), e perchè le impressioni che riceviamo lasciano dentro di noi una traccia per cui alla prima occasione si ripresentano al nostro spirito, ne viene che quando noi proviamo una certa sensazione, ci ricordiamo aver provato la stessa sensazione altra volta, e per la legge dell'associazione la esprimiamo colla stessa parola, con cui quella prima avevamo significata. Si dirà forse, che non possiamo avere coscienza della somiglianza delle due sensazioni, senza paragonarle all'idea della lor qualità comune? In tal caso la qualità comune non può consistere in altro, che nell'impressionare il senso nella stessa maniera, e l'idea di tal qualità nella coscienza della possibilità di indefinito numero di impressioni *identiche*; ma intorno a queste si potrebbe fare lo stesso ragionamento, e così in infinito. Il vero è che quando siamo arrivati alla sensazione, non abbiamo bisogno d'altro; l'identità di una sensa-

zione con un'altra essendo un dato della coscienza. Il difetto, che è capitale, secondo che ci pare, nella critica surriferita del Rosmini sta appunto nel non tener abbastanza conto della parte di noi senziente, per voler troppo (e troppo poco poi per altro rispetto) attribuire all'intelligenza.

Può essere che qui non tacciano ancora le opposizioni. I più robusti pensatori, si dirà, da Aristotele a Leibnitz, sostennero l'anteriorità cronologica dei nomi comuni ai nomi propri, e l'anteriorità logica delle idee generali ai nomi comuni, essendo manifesto che non si può assegnare il nome a cosa di cui non si ha l'idea, ed ogni idea essendo di sua natura universale. Aristotele nel lib. I, c. 1 delle cose fisiche, dice i nomi comuni essere stati inventati manifestamente dagli uomini prima dei propri; prova questo fatto, che il fanciullo chiama col nome di padre tutti gli uomini che vede, finchè non ha imparato a discernere il padre suo da tutti gli altri uomini; onde si vede che il nome ch'egli dà a suo padre, è per lui un nome comune del quale non restringe il significato, se non quando riconosce l'error suo del prendere il padre per un uomo qualunque. Il Leibnitz (*Nouveaux Essais*, lib. III, c. 1, p. 297), pure: I fanciulli, e quelli che non conoscono se non ben poco della lingua che s'attentano a parlare, o ben poco del subietto sopra cui vorrebbero adoperarla, fanno uso di termini generali, come *cosa*, *pianta*, *animali*, invece di usare i nomi propri, dei quali son privi. Ed egli è certo che tutti i nomi propri individuali sono stati in origine nomi appellativi o generali. Che più? soggiungerà il nostro avversario, lo stesso Max Müller, in cose di glottologia intendentissimo, anzi maestro ed autore, ha affermato che le idee generali precedono le radici, e che queste furono escogitate dall'uomo appunto per esprimere quelle.

Noi non neghiamo che sia di un grandissimo peso l'autorità di questi filosofi, e non li vogliamo neppure contraddire; solamente affermiamo, che avanti che i nomi comuni come tali sieno adoperati nel linguaggio, v'è uno stadio della vita dello spirito, nel quale non vi sono ancora idee generali, e vi son già dei nomi indicanti cose concrete e individuali. Questi nomi, col ripetersi dell'impressione dei concreti, diventan comuni e fanno nascere l'idea generale. Così nel fatto accennato da Aristotile, il bambino avendo imparato a chiamar *babbo* l'uomo di casa (v. Rosmini, *Psic.*, 2° vol., p. 283), tutti gli altri uomini che vede, perchè simili al primo, chiama pure collo stesso nome. Ecco che mentre prima applicava il nome ad un individuo solo, venne poi ad applicarlo a più individui; in appresso lo si fa avvisato dell'errore, e tiene quella parola come nome proprio di quel certo uomo e di nessun altro. Quanto alla teoria di Max Müller (*Lecture sopra la scienza del ling.*, 1ª ser., let. IX) sull'origine del linguaggio, fu censurata appunto perchè

confonde due momenti diversi della vita delle radici, quello nel quale significavano idee generali, che è posteriore, e quello in cui significavano cose concrete, che è anteriore.

Dunque stiamo fermi nella nostra teoria, la quale spiega nel modo più probabile l'origine del linguaggio, e ad un tempo la formazione delle idee. Del resto lo stesso Rosmini accetta la necessità e la sufficienza del linguaggio a far nascere nella mente del fanciullo le idee astratte (*Ideologia*, 2°, p. 92). Ecco le sue parole: « L'atto immanente, che consiste nella visione continua dell'essere, non dà spiegazione alcuna di quell'attività colla quale lo spirito si applica agli enti particolari e ai modi (astratti) di questi. Onde sarà dunque mossa la ragion nostra ad astrarre? Dai segni. Un'idea astratta non è che *parte di un'idea*. Per ispiegare dunque quell'attività colla quale il nostro spirito si forma le idee *astratte*, bisogna additare una tal ragione, per la quale esso ha mosso a sospendere la sua attenzione dal tutto della idea, e a limitarla e concentrarla in una sola parte, escludendo a dirittura le altre. Quest'attività colla quale lo spirito nostro preseglie da una sua idea un qualche elemento, e lo considera da sè, ha bisogno d'una ragione, d'una causa, dalla quale sia mosso e condotto. Per es., il senso presta all'intendimento la materia da percepire *uomini reali*; *l'umanità*, questa nozion generale priva di tutti gli accidenti dei singoli uomini, non cade sotto i sensi, nè ha in sè nulla di sensibile. Siccome ciò che tira il nostro spirito all'atto del percepire sono i termini che a lui si presentano, e perchè *l'umanità* non presenta nulla, si vede la necessità di un *segno vicario* che svegli l'idea... Siffatto mezzo (che è il linguaggio) è idoneo ad eccitare l'attenzione del fanciulletto, a trovare il significato dei suoni che i parenti gli ripetono, e infra i varii significati, a trovare anche le idee di qualità separate o di relazioni che vengono pure continuamente da quelle voci nominate od espresse... La giornaliera esperienza dimostra come i fanciulletti prima intendano i vocaboli che esprimono le cose sussistenti e reali, ed appartengono ai loro bisogni, istinti, affetti; e pervengono a intendere anche il linguaggio tutto perfettamente, e a parlarlo altresì. Il che non lascia dubbio sull'attitudine del linguaggio a chiamar l'attenzione dell'uomo nelle idee astratte, ciò che equivale a un formarsele ». La nostra teorica applica questo modo di vedere non solo alle idee astratte, ma anche alle idee generali.

CAPO III.

Saggio di psicologia sintetica.

MATERIA E SPIRITO NELL'UOMO

Γνωθι σαυτόν.

SOCRATE.

1. Uno dei più importanti problemi, che s'impongono alla mente umana, è quello che riguarda la natura dell'uomo stesso. Il γνωθι σαυτόν dell'Oracolo Delfico non solamente è un consiglio utile per la vita pratica, ma esprime ancora un bisogno prepotente dello spirito sitibondo di verità. I pensatori di ogni tempo e d'ogni nazione hanno investigato con ispeciale ardore che cosa fosse l'uomo, dai filosofi indiani che ne facevano un'emanazione e un'ombra della divinità (1), fino ai

(1) La filosofia sankhya, contenuta nei distici di Iswara-Krishna, considerava come compiuta la scienza di colui che si fosse persuaso di non esistere punto. Onde dice nello sloca 64 :

evam tatvābhyāsānnāsmi na me nāhamityapariṣeṣam
aviparyayādviṣuddham kevalam utpadyate gñanam

« così collo studio dei principii formasi assoluta, incontrovertibile, e unica scienza : io non sono, nulla è mio, nè io (sono agente di checchessia) ». Dove non si nega già l'anima individuale, ma ogni individuoa partecipazione all'agire e al soffrire. Sicchè per l'Indiano « io soffro, io faccio, io sono » vuol dire « la natura soffre, fa, è ». Quest'annichilimento dell'individuo è pure espresso con poetiche e sublimi forme nel Bhagavad-gita.

materialisti e positivisti moderni, che ne fanno un organismo puramente animale. E qual è l'uomo di qualche coltura, il quale non abbia tentato quando che sia di soddisfare a questo bisogno del suo spirito, o facendo sua alcuna delle teoriche messe avanti dai filosofi o dalle religioni positive, o immaginandone una nuova? Perocchè dalla soluzione di questo problema dipenda la vita intellettuale non meno che la vita pratica, la scienza non meno che la virtù, la verità non meno che il bene. Non paia adunque temerità condannevole il nostro disegno di affrontare ancora una volta l'ardua questione, interrogando ogni scienza, ricorrendo ad ogni metodo, riconoscendo l'utilità d'ogni sforzo. L'oggetto della ricerca è troppo interessante, perchè il tentativo non sia almeno meritevole di scusa, ed anche un po' degno di considerazione.

2. Le grandi scoperte fatte nel nostro secolo dagli studiosi della natura, relativamente alle forze della materia, hanno messo le scienze biologiche su una via di continuo e ben notevole progresso. Non v'è alcun fenomeno della vita animale, che non sia stato costretto a rivelare la propria natura, e le cause che lo producono; quelli che pochi anni or sono erano misterii inesplicabili, or son divenuti fatti palesi, su cui si possono moltiplicare gli esperimenti, e di cui sono conosciute e provate le leggi. La combustione non è più l'espulsione del flogisto, materia sconosciuta, come ai tempi di Stahl, ma un assorbimento dell'ossigeno contenuto nell'aria; e col fenomeno della combustione si spiega pure la respirazione degli animali, nei quali l'ossigeno introdotto coll'aria corrobora il sangue, rendendolo, di venoso che era, arterioso. Nella natura gli elementi si muovono del continuo, si combinano e separano, s'assorbono e si eliminano a vicenda; nè in altro consiste la nutrizione delle piante e degli animali, e l'augmentar delle fibre e dei tessuti, e lo scambio continuo delle molecole, onde il corpo vivo cresce, si rinforza e si agita e si muove. Qual riposto filamento, qual minimo nervetto o muscolo od ossicino non è stato notomizzato, e non se n'è

spiegata la funzione nella vita organica? Qual fenomeno chimico o meccanico avviene nel corpo vegetale ed animale, che non sia stato riprodotto con artificiali esperimenti e messo sotto gli occhi di qualunque degli uomini? Una volta, a spiegare i fenomeni vegetali ed animali, si immaginava insito nell'individuo organico un non so quale istinto vitale, per cui esso tendesse sempre ad assimilarsi quelle cose, che conferissero alla propria natura. Il Rosmini, per cagion d'esempio, nel secondo volume della sua Psicologia, non dubitò di accingersi alla ricerca delle leggi dell'istinto animale, fondandosi su certi principii ontologici e cosmologici (1). Or bene, riconosciamo la verità, la filosofia non deve più entrare in questa provincia; qualunque tentativo da essa fatto per ispiegare i fenomeni della materia senza il metodo dell'osservazione e dell'induzione riescirà sempre irritato e vano, e renderà più spregiate che non sieno le ricerche filosofiche; lasciamo che le scienze naturali investighino, analizzino, scoprano; noi dobbiamo starci paghi di ricever da esse le lor ragionate rivelazioni.

Poste queste cose, dovendo noi nella psicologia tentare la spiegazione dei fatti non più animali, ma umani, e conoscendo per esperienza, che qualunque manifestazione della nostra vita si congiunge con qualche mutamento del fisico organismo, egli sembra ragionevole, che prima d'ogni altra cosa domandiamo alle scienze della natura, che cosa ci abbiano a dire intorno a quei fatti. È chiaro, che se le rivelazioni delle

(1) Espone la legge dell'istinto vitale così (p. 532): « l'ente è il contrario del nulla: perciò il concetto di ente involge il concetto di un atto, e l'atto con cui un ente è, è il contrario dell'atto con cui un ente si annulla. Se dunque un ente è, convien supporre ch'egli abbia un atto che il pone ripugnante all'annullamento: questa è la virtù che ha l'ente di conservarsi. Il primo atto con cui l'ente è posto, ripugnante necessariamente alla distruzione, ha per termine la *forma* dell'ente stesso ». Applicando all'animale si avrà: « l'istinto vitale tende a porre in essere il maggior possibile sentimento fondamentale », ecc.

scienze naturali siano tali da costringerci a ridurre i fatti umani nella categoria dei fatti animali, il compito della psicologia sarà adempiuto. E se per contrario i fatti umani non potranno ridursi all'animalità, allora ci sarà lecito investigare quali altri fattori li producano. Discorreremo adunque con queste norme dei fatti del senso, dell'intelligenza e della volontà.

3. L'uomo è fornito di senso fisico; cioè ha la facoltà di percepire la sensibile natura per mezzo del sistema nervoso e degli organi dei cinque sensi. Questo è un fatto, intorno al quale nessuno dubita. Ma in che consista propriamente il fenomeno della sensazione, e qual ne sia il valore oggettivo, ecco l'argomento di una assai dibattuta questione, la quale tocca da vicino tanto i naturalisti quanto i filosofi. Giova ricercar prima il valore della sensazione, indi se ne chiarirà la natura.

È antica quanto la filosofia l'opinione, che i nostri sensi non solo non possano farci conoscere il *noumeno* delle cose, che è proprio della intelligenza, come indica la stessa parola, ma neppure ci ritraggano i *fenomeni* della materia tali, quali in essa realmente succedono. Già Democrito presso i Greci aveva osservato, che noi attribuiamo ai corpi certe qualità, come il colore, il sapore, l'odore, ecc., le quali non esistono realmente se non per noi che le percepiamo (1); onde la distinzione delle qualità *primarie* e *secondarie*; quelle inerenti alla materia, queste attribuite ai corpi da noi, ma non appartenenti in realtà, se non ai nostri sensori. L'importanza di questa opinione si può rilevare da tutta la storia della moderna filosofia. Imperocchè, avendo il Berkeley affermato, le sensazioni

(1) V. BERTINI — *Storia della filosofia greca av. Socrate*, p. 260, 266. Anche presso gli Indiani v'era una scuola filosofica che riguardava i sensi come ingannevoli, e giudicava la natura (*prakriti*) non esser altro che un'illusione (*māyā*). Tale scuola era la *pauranika sankhya*, di cui V. COLBROOKE — *Essais sur la philosophie des Hindous*, p. 149.

non essere che modificazioni dell'anima, e i corpi non essere altro che sensazioni, ne derivò tutto quel sistema d'errori, che col Hume, colla scuola scozzese, col criticismo Kanziano, colla scuola tedesca si propagò infino ai nostri giorni, e non si può dire ancora compiutamente sradicato. Or bene, che cosa hanno a dirci le scienze osservative su tale questione? Ecco in breve la loro risposta. Che si debba distinguere l'apparenza delle cose dalla realtà, non solo come si distingue il mutabile dallo immutabile, ma anche come il mutabile fenomenico dal mutabile noumenico o reale, è fuor di controversia. L'astronomia si fonda tutta sulla distinzione dei movimenti apparenti e dei movimenti reali. Stando all'apparenza, il sole si muove da oriente ad occidente, e trascina con sè i pianeti; in realtà si muove la terra di un doppio movimento, senza che noi siamo consci nè dell'uno nè dell'altro. Negli astri bisogna distinguere la grandezza apparente e la grandezza reale, la situazione apparente e la situazione reale. L'ottica tutta quanta c'insegna a non confondere le apparenze visibili colla forma vera, colla vera grandezza, colla vera posizione, col vero movimento degli oggetti. Poi, fra le qualità che noi attribuiamo alla materia, due, quelle che più sembrano animarla, cioè la luce e il suono, che cosa sono in realtà se non vibrazioni, ossia movimenti? È vero che i moti, onde origina il suono, si possono vedere e toccare; quelli, onde nasce la luce, non sono percepibili, come non è percepibile l'etere, le cui vibrazioni sono appunto produttive di luce. Pure non vi è ipotesi più generalmente suffragata dal consenso dei dotti; e non istà a noi di contestarla. E neppure ci rifiuteremo di assentir loro, quando ci affermano che calore e luce sono una stessa cosa, la quale agisce diversamente sui nostri organi del tatto e della vista. Laonde ci è forza conchiudere, che, fatta astrazione dal soggetto senziente, non v'ha nella natura nè caldo nè freddo, nè luce nè oscurità, nè suoni nè silenzio; nella natura non vi hanno che svariati movimenti, di cui la meccanica determina le leggi e le condizioni. Anche la fisio-

logia, dagli esperimenti fatti sui nervi senzienti, conferma la soggettività delle nostre sensazioni. Imperocchè, secondo il fisiologo Müller, è legge fondamentale del sentire questa: « *La stessa causa può produrre sensazioni differenti nelle varie specie di nervi: cause differenti possono produrre una stessa sensazione in ciascuna categoria di nervi* ». L'elettricità, ad es., messa a contatto coi nostri sensi determina in ciascuno di essi speciali sensazioni: nell'occhio fenomeni di luce, nell'orecchio de' suoni, nella bocca dei sapori, nei nervi tattili de' pizzicori; reciprocamente non solo l'elettricità produce nell'occhio fenomeni luminosi, ma anche le vibrazioni dell'etere, e azioni meccaniche o chimiche (1).

Dunque, dirà taluno, le scienze induttive danno ragione al Berkeley, e l'idealismo tanto disprezzato finirà per essere la espressione del vero. No, rispondiamo; dal dire che le cose arrivano alla nostra percezione modificate dai sensi, all'affermare che le cose non esistono in sè, ma esistono solo le nostre modificazioni, ci corre un gran tratto. Vi ha indubitatamente dell'oggettivo nella materia; chè se non fosse, non potrebbero essere neppure le soggettive sensazioni. E poi lo sforzo muscolare che dobbiamo fare nel contatto coi corpi, ci avverte più d'ogni altra cosa della loro resistenza ed impenetrabilità, quindi del loro esistere oggettivo (2). Si racconta, che il Johnson, volendo confutare il Berkeley, rompesse dinnanzi a' suoi occhi una pietra coi piedi. La confutazione era vera, non per la vista della pietra rotta, ma per lo sforzo dovuto fare a romperla.

Intorno al valore delle sensazioni nostre, si può dunque concludere, che le non sono testimonii di verità, se non in quanto ci assicurano dell'estensione, dell'impenetrabilità, del movimento dei corpi; queste, le qualità primarie della materia,

(1) V. PAUL JANET — *Le matérialisme contemporain*, p. 37-42.

(2) Sull'esistenza oggettiva della materia V. BAIN — *Les sens et l'intelligence*, p. 335, e H. SPENCER — *Principles of Psychology*, p. 59.

tutte le altre, che le si attribuiscono, provengono dalla natura dei nostri sensori (1).

Adesso si può rispondere anche alla domanda, che cosa sia la sensazione. Intorno alla quale i naturalisti hanno accolto la teoria già sostenuta da Aristotile, che fece consistere la sensazione in un atto comune del sensibile e del senziente (2).

Fin qui le rivelazioni delle scienze naturali sul senso fisico. E noi siamo ben lieti di accettarle, riconoscendo, che esse hanno un valore indiscutibile, e rendono impossibili gli errori opposti dell'ontologismo, che afferma reale tutto il percepito, e del trascendentalismo, che nega ogni realtà oggettiva. Ma son elle sciolte con ciò tutte le questioni relative al sentire fisico? Alcuni, i materialisti, dicono di sì; noi ci vediamo costretti a negarlo. È egli detto, come avvenga che noi abbiamo coscienza delle singole sensazioni? È egli spiegato come mai il principio senziente unifichi sensazioni diverse di tempo e di luogo, e non solo le aduni per meccanica composizione,

(1) Noi accettiamo qui come oggettivo il concetto dell'estensione, perchè è necessario alla intellesione di tutti i fenomeni della materia, e allo studio della geometria. Ma non ignoriamo la grande difficoltà metafisica che si inchiude in tale concetto, quale fu già messa in luce dai Platonici d'Alessandria, e poi man mano da tutti i filosofi. ROSMINI ne parla nella *Psicologia*, vol. I, p. 218; il BERTINI ha una bella nota nella Storia della filosofia greca (p. 329). La difficoltà si può esporre così: Ogni esteso è un composto, epperò consta di parti, le quali o sono semplici cioè inestese, o sono composte esse stesse cioè estese. Se si dice che son semplici, si distrugge l'estensione, perchè la somma di più inestesi non potrà mai dare un esteso; se si dice che son composte, si deve poter rifare lo stesso ragionamento, e così in infinito, cioè non si riesce a spiegare quel composto in cui consiste l'esteso. La ragione è, che l'esteso è una quantità, e in fatto di quantità è impossibile trovare un anello di congiunzione tra il nulla e il qualche cosa. Tra l'infinitesimo e lo zero s'interpone sempre un abisso, e come sarebbe assurdo il pretendere che di molti zeri si faccia una quantità, o che una quantità si riduca a zeri, così è assurdo il pretendere di scomporre l'esteso in parti semplici o inestese. Insomma alle quantità non si può applicare il principio metafisico che ogni composto consta di parti semplici indecomponibili.

(2) Così il fisiologo Müller citato dal JANET — Op. cit., p. 42. ARISTOTELE — *De anima*, lib. III, c. II.

ma sì l'una nell'altra trasfonda, in guisa da far nascere la percezion sensitiva degli oggetti esteriori? E questi fatti sono eglino di sì picciola importanza, che debbano essere senza più trascurati, come si fa delle questioni oziose ed insolubili? Anzi, essi esprimono il più intimo della sensazione, e ciò che v'ha in essa di più essenziale. Dunque dobbiamo confessare, che le impressioni esteriori e l'attività dei nervi non bastano a spiegare tutta la sensitività fisica. A qual altro principio si ricorrerà? Non è ancora tempo di dirlo; adesso facciamo tesoro di questa conclusione negativa: il senso fisico è in parte spiegato dalle forze comuni della natura, in parte, la più essenziale, rimane circondato di tenebre, e desidera ancora la luce.

4. L'uomo è eziandio fornito di sensitività spirituale, ossia è soggetto al piacere e al dolore. Non è necessario che indugiamo a dare una classificazione dei sentimenti piacevoli e dolorosi; basti confermare questo fatto, che positivamente l'uomo gode e soffre; e che non è il piacere solamente l'assenza del dolore, come ad alcuni è piaciuto di dire, nè il dolore è solamente la mancanza di beni (questo veramente nessuno, ch'io mi sappia, sostenne), ma vi è un dolore e un piacere positivi, come vi è poi anche un dolore e piacere negativi, consistenti semplicemente nella privazione di qualche bene o di qualche male. Nè si deve omettere, che vi sono dolori e piaceri, i quali apparentemente non hanno nulla che fare col corpo, come per es., la ripugnanza che ognuno prova al brutto, al falso o all'immorale, e i piaceri contrarii. I fisiologi hanno investigato la natura di questi sentimenti, e hanno conchiuso, che essi si accompagnano sempre con un aumento, ovvero con una diminuzione di forza o di energia organica; che anche i dolori più incorporei, come quelli ora accennati, costringendoci quasi ad un'interna lotta tra la sensazione presente e l'ideale da noi nell'animo vagheggiato, producono un fisico indebolimento, e i piaceri contrarii un generale benessere. Questa è verità indubitabile, e sel sa fino il popolano, che, dinanzi ad uno spettacolo moralmente o este-

ticamente deforme, esprime nel suo vivo e spigliato linguaggio la sua ripugnanza, dicendo che quello gli *urta i nervi*. Anche qui si può dunque domandare, se tutta l'essenza del piacere e del dolore stia nell'aumento o nella diminuzione di forza, e così le energie organiche bastino a spiegarli, oppure no. Ed anche qui è forza che la risposta sia negativa. Senza dire, che il crescere della forza è un elemento concomitante del piacere, non ciò che lo fa essere e lo spiega, dove sono elle risolte le questioni della pluralità dei sentimenti, ridotti ad uno dall'anima, dell'estensione loro ridotta a un punto semplicissimo? Non vi sarà egli un legame sostanziale fra tutti i fenomeni elementari della coscienza? Ma non anticipiamo le deduzioni razionali; a noi basta riconoscere anche qui l'insufficienza del materialismo, e siamo lieti di poter dire che anche i positivisti inglesi la sentono omai, e sebbene evitino di proposito la dottrina spiritualistica, tuttavia già si distaccano dai fautori della pura materia (V. DUMONT, *Théorie scientifique de la sensibilité*, pag. 84 e seg.).

5. Ed eccoci al più importante fra i fenomeni in cui la vita dello spirito si manifesta, il pensiero. Verità di fatto, e dato dalla fisiologia: organo del pensiero è il cervello. Si possono dar molte prove di questo vero: un lungo lavoro mentale produce dolore al capo, e può degenerare in alterazione morbosa; viceversa le malattie del cervello alterano le facoltà dello spirito; i prodotti dell'uso della sostanza nervosa si mostrano più abbondanti, quando la mente lavora più dell'ordinario (fosfati ammoniaci-magnesiaci nell'urina); v'è una connessione costante tra la grandezza e il peso del cervello e l'energia mentale; infine molte esperienze fatte su questo o quello dei lobi cerebrali, ovvero sui cordoni e centri nervosi, hanno provato che la sensazione, l'intelligenza e la volontà ne dipendono (1). Per tutto questo si può considerare come

(1) MOLESCHOTT — *Der Kreislauf des Lebens*, XVIII Br.; BAIN — *Lessens et l'intelligence*.

indubitabile, che il cervello e il pensiero stanno fra loro nel rapporto di condizione e condizionale. Vi sarà egli anche il rapporto di causa e effetto, sicchè posto il cervello sia posto necessariamente anche il pensiero? Se ciò fosse, sarebbe necessario che tra la natura dell'uno e quella dell'altro intercedesse relazione di identità, almeno relativa. L'artefice, che fa una statua, trasfonde in certo modo nel marmo una parte di sè stesso, perchè concreta l'ideale suo; l'efficacia dei grandi uomini nella vita politica consiste nel diffondere e praticare le idee loro individuali; laonde non v'ha effetto che non ritragga della sua causa. V'è egli tal somiglianza tra il cervello e il pensiero? Sappiamo dai fisiologi, che il cervello non è altro, se non una parte del sistema nervoso, e consta, come questo, di una miscela indistinta di innumerevoli fibre e cellule di una sostanza speciale ora bianca ora grigia, in cui abbondano un certo grasso fosforato e della colesterina, e albumina e potassa ed altri elementi; sappiamo, che il cervello, molto vario nella sua struttura, è diviso in due emisferi, e questi in varii lobi, distinti fra loro da varie solcature o *circonvoluzioni*; impariamo, che l'energia intellettuale è tanto più spiccata, quanto più il cervello ricopre il cervelletto, ed è più vasto il lobo frontale; infine ci è noto, che la forza nervosa tutta quanta, epperò anche la forza cervellare, è della natura delle correnti, e che la corrente nervosa è perfettamente identica all'elettricità comune. E che cos'è il pensiero? l'attività con cui ci formiamo le idee generali e giudichiamo delle cose, e discorriamo da un giudizio all'altro. Evidentemente non v'è somiglianza di natura tra queste due cose: l'una è estesa, l'altra no; l'una è composta di parti estrinseche, l'altra, estrinsecamente semplice, è composta solo internamente; dell'una può certificarsi l'occhio e la mano, dell'altra il senso non ci può dir nulla; all'una arriva il coltello dell'anatomico e il crogiuolo del chimico, ma l'altra vi sfugge. Che cosa conchiuderemo da tutto ciò? Diremo con Carlo Vogt, che il pensiero è una secrezione del cervello,

proprio come la bile del fegato, l'orina dei reni? (1). Tanto varrebbe, dopo dimostrato il teorema di Pitagora, terminare dicendo, che dunque la somma dei quadrati fatti sui cateti diversa dal quadrato dell'ipotenusa. No, noi saremo più coerenti dei materialisti, ed affermeremo, che, sebbene il cervello sia l'organo del pensiero, non è però la sostanza pensante; onde rieccoci dinnanzi in tutta la loro gravezza i problemi relativi all'intelligenza, i quali rimarranno sempre di esclusivo dominio della psicologia filosofica.

6. Ci resta il fenomeno della volontà. In che consiste e come si spiega il determinarsi che fa l'uomo alle azioni, e il poter disporre a suo talento di sè stesso e delle cose sue? Ecco il problema. La fisiologia, interrogata di ciò, ci parla di nervi senzienti e motori, gli uni destinati a condurre le impressioni dall'esterno al centro, e composti di fibre *centripete* o afferenti, gli altri fatti per propagare il moto dal centro alla periferia, per via delle fibre *centrifughe* o efferenti; gli uni e gli altri congiunti col midollo spinale, e quindi col cervello, sicchè un'impressione fatta da un corpo esterno su un organo sensuale produce una corrente nervica, che dai nervi senzienti si propaga infino al cervello, ed ivi avvertita, passa nei nervi motori, e per via di questi fa contrarre o rilassare i muscoli delle varie parti del corpo. Ah! quanto scarse notizie, in paragone della moltitudine e importanza dei fatti da spiegare! Dove sono tutti quegli sforzi più che umani, pei quali alcuni valorosi ingegni dei tempi passati lottarono vittoriosamente contro ogni maniera ostacoli, per condurre a termine le meditate imprese? Dove sono le lotte tra lo spirito e la carne, per dirla con una espressione antica, in cui tutta la vita umana consiste? E il Bene da noi con ardentissimo desiderio

(1) MOLESCHOTT, op. cit., traduz. del LOMBROSO, pag. 328. Questa sentenza è parsa tanto strana ai materialisti stessi, che alcuni di loro l'hanno di proposito rifiutata; tra gli altri il BÜCHNER nel suo libro: *Scienza e Natura*.

vagheggiato ed amato, dov'è? E la virtù? E il vizio? E la felicità? E tutta la vita delle nazioni? Palesemente evvi ancora una ben vasta provincia, dove la fisiologia è impotente, e che compete, come di diritto, alle scienze filosofiche.

7. Si può riassumere in breve quello che risulta dalle cose dette. Le Scienze naturali hanno molto contribuito a fornirci dell'uomo una chiara ed esatta conoscenza; questo merito non bisogna contestarlo; ma che da sole diano dei fatti umani una adeguata spiegazione, questo poi no. Se i materialisti si compiacciono della penombra, e forse anche dell'ombra, tal sia di loro; ma gli uomini di senno vogliono la luce, nè questa loro aspirazione al postutto è giusto che si condanni. Sicchè bisogna conchiudere, che vi dev'essere un'altra scienza, la quale ricercando più intimamente, tenti una più esatta e compiuta risoluzione dei problemi accennati rispetto all'uomo; ed è questa scienza la psicologia filosofica; tanto più necessaria, quanto che vi son altre questioni, come ad es. l'identità personale, le quali, non che discusse e risolte, non vengono dai materialisti neppure proposte.

Ed ora, imprendendo da capo la ricerca, sarà egli profittevole, che seguitiamo la stessa via additaci dalle scienze naturali; e vale a dire che, esposti i fatti non ancora spiegati, ne indaghiamo le leggi, e fabbrichiamo ipotesi sul principio che li produce? Se facessimo così, ci metteremmo a rischio di divagare senza pro nella regione delle congetture. Detto che il cervello non è causa del pensiero, e che ve ne deve essere un'altra, potremo noi supporre, quali siano le altre possibili sostanze pensanti? Se pur lo supponessimo, difficilmente potremmo conchiudere cosa certa. Ed evvi una gran ragione di questo fatto; quella stessa, per la quale le naturali discipline non sono riuscite a sviscerare tutto il problema, ed o l'hanno lasciato a mezzo, o sciolto con troppa furia. Ed è, che il metodo proprio delle scienze fisiche non è il metodo adatto alle ricerche psicologiche. Ogni scienza ha il suo metodo speciale, che nasce dalle viscere dell'obbietto intorno a

cui ella si travaglia (1). Gli animali e le piante sono obbietti esteriori, la cui natura deve esserci fatta palese dall'osservazione esterna e dalla riflessione sui dati di essa; ed anche l'uomo fisico è in certa guisa estrinseco a sè medesimo, perchè l'occhio dell'anima non vede i mutamenti meccanici e chimici dell'organismo; ma l'uomo spirituale è obbietto e subbietto ad un tempo, è un obbietto a sè interiore; sicchè in chi pensa l'uomo non v'è distinzione reale fra soggetto ed oggetto, ma solamente una distinzione logica. Se ne trae questa conseguenza, che se il metodo delle scienze naturali si fonda sull'osservazione esterna, quello della psicologia deve aver per base l'interna osservazione. L'uno e l'altro sono metodi induttivi, ma con diverso fondamento, epperò anche con risultati diversi. Ed in questo la psicologia trovasi in condizioni migliori che le discipline della natura, perchè, se nell'osservazione esterna i nostri sensi possono essere cagione d'errore, e le sensazioni devono essere spesso rettificate dal ragionamento, ovvero aiutate artificialmente cogli esperimenti, la interna osservazione per contrario, ossia la testimonianza della coscienza è irrepugnabile, non potendo noi mettere in dubbio quello che sentiamo, senza distruggere noi stessi. Ed è una ragione di più per distinguere radicalmente la psicologia filosofica dalle scienze dei corpi, ognuna avendo il proprio oggetto, i proprii limiti, il proprio metodo.

(1) Già un'altra volta abbiamo dovuto osservare, che lo sbaglio di metodo ha prodotto gravissimi errori. E avremo ancora occasione di ridirlo, perchè è una delle verità, di cui più di frequente si sente la necessità. Se il lettore ha ancora presente dinanzi al pensiero la classificazione delle scienze che proponemmo a principio, si persuaderà di leggieri che vi possono essere due metodi principali; l'uno si può chiamare *speculativo* e servè per le scienze astratte, come l'Ontologia e le Matematiche; l'altro può appellarsi *osservativo* ed è proprio delle altre scienze. Ma l'osservazione può essere *esterna* o *interna*; e ciò deve dipendere dall'esteriorità od interiorità degli obbietti; sicchè la psicologia deve fondarsi sulla coscienza, tutte le altre discipline sull'osservazione esteriore. Sul metodo della psicologia tutti i filosofi si accordano, perfino i positivisti inglesi; V. ROSMINI — *Psic. passim*; SPENCER — *Principes of Psychology*, p. 56.

8. Interroghiamo adunque la coscienza psicologica intorno ai fatti umani; le risposte, ch'ella ci darà, dovranno essere da noi tenute in conto di vere e di indubitabili, e ci guideranno ad una non meno irrepugnabile conclusione sulla natura dell'uomo.

Allorchè, meditando su noi stessi, vogliamo esprimere con una parola tutto il nostro essere, siam soliti a servirci del vocabolo « Io, o me ». E invero nessun altro sarebbe più adatto a significare tutto e solo quell'essere che ci appartiene. Che noi possediamo immanentemente un sentimento di noi stessi, quello che chiamasi *coscienza*, fu dimostrato con abbondanza di prove dal Rosmini (1), ed è evidentissimo, che, senza questo fondamentale sentimento, non potremmo neppure percepire le sensazioni svariate delle cose, giacchè tali sensazioni son di quel sentimento altrettante modificazioni.

Ciò posto, rivolgendo la nostra meditazione a questo sentimento fondamentale dell'Io, e al rapporto che hanno con esso tutte le modificazioni che prova, noi possiamo stabilire un primo teorema di indiscutibile verità, ed è *l'unità dell'Io*. Si può veder questo vero, analizzando un atto qualsiasi dello spirito, per es. una sensazione o un gruppo di sensazioni. Il mondo esterno colpisce variamente i nostri sensi; l'etere, movendo, produce nel nostro occhio le sensazioni della luce e di mille forme differenti; l'aria, vibrando, ci fa udire la sua armonia; e insieme percepiamo la grandezza e la figura ed ogni altra qualità dei corpi; tutto il sistema nervoso, quant'è diffuso pel nostro organismo, s'agita e commuove in questa presenza a noi dell'Universo; ma la percezione che abbiamo di tutto ciò, è una sola, o meglio è mirabilmente unificata, è l'Io stesso, che percepisce coll'occhio e coll'orecchio e cogli organi del tatto. E non solo l'Io, che percepisce, è uno e semplicissimo, ma anche l'Io, che pensa e ragiona, e l'Io che vuole. Nè vi sono tre Ii, o tre anime come credeva Platone,

(1) V. nota (1) a pag. 29.

ma una sola, un Io assolutamente uno e semplicissimo. Posso abbracciare col pensiero tutt'una scienza, o parte di scienza, ed è uno sguardo sintetico affatto semplice. Posso determinare me stesso a più azioni, o contemporanee o successive; e questo determinarmi è semplicissimo. Posso sentire e pensare e volere ad un tempo, e non è punto offesa la semplicità del mio Io. Ecco dunque una prima irrepugnabile verità, che ci è chiarita dal testimonio della coscienza.

9. In secondo luogo non è meno vero, che l'Io è *soggetto* e *sostanza*; soggetto, perchè di esso son predicati il sentire, il pensare, il volere; sostanza o sussistente, perchè non esiste in altro ma in sè, nè può essere affermato che di sè stesso. A dichiarazione di ciò, si osservi, che, sebbene possiamo parlare di molte e diverse modificazioni, e sensazioni, attive le une, passive le altre, le une connesse col senso, le altre no, tuttavia espressamente o tacitamente non facciamo altro che attribuirle ad un solo soggetto, all'Io. Le stesse proposizioni « io soffro, io penso ecc. » grammaticalmente considerate, ci avvertono della stessa cosa, che l'Io è il principio unico, la causa di tutte le operazioni nostre. E se così è, è pure sostanza, perchè sostanza vuol dire appunto non ciò che esiste per sua virtù (senso spinoziano), ma ciò che esiste in sè non in altro, secondo il comune significato attribuito dai filosofi a questa parola.

Terza verità: quell'Io che è in sè semplicissimo, soggetto sostanziale di tutte le sue modificazioni, permane pure a sè identico in ciascuno degli istanti della sua vita. Ce ne possiamo convincere dal fatto stesso del pensiero, il quale in certe sue forme è successivo, e non sarebbe possibile senza l'identità personale. Poi ce lo provano i due altri fatti della memoria e della responsabilità. Io non mi ricordo di altro che delle cose mie o delle cose conosciute da me, e v'è un legame continuo tra il me del passato e il me del presente, nè potrei essere responsabile di me stesso, se non permanessi a me identico nel corso successivo della vita.

10. Quest'identità personale è un fatto di grande importanza, perchè ci autorizza a concludere subito, che l'io è qualcosa di affatto diverso dalla materia, onde consta il nostro organismo. In fatti è noto in fisiologia, che la vita animale sta tutta nello scambio continuo e nella sostituzione dei materiali e delle forme nelle singole parti, senza che venga a cessare la loro generale primitiva impronta; sicchè stando alle induzioni della scienza, in poco meno d'un mese tutti i materiali del nostro corpo sono stati sostituiti da altri, e questi alla loro volta dan luogo ad altri, e così il nostro organismo si ringiovanisce senza posa. Ora come si potrà conciliare questa circolazione della materia colla persistenza dell'io? Si dirà forse, che a ciò basta la persistenza della forma in mezzo alla circolazione della materia? Ma una tale identità è solo apparente, non reale; simile a quella dei vegetali petrificati, nei quali le molecole primitive sono state sostituite a poco a poco da molecole minerali, senza che perciò si cambiasse la forma (1). Si dirà, che le nuove molecole, pigliando il posto delle precedenti, vengono ad avere lo stesso rapporto coll'altre, e a trasmettere senza più la stessa corrente, ovvero a soffrire la stessa impressione? Ma ciò non spiega ancora la identità personale, la quale si sente di più appunto là, dove vi è diversità di modificazioni, ossia, se vuolsi, diversità di impressioni e correnti. Il KANT (*Critica della ragion pura*, t. 11)

(1) LEIBNITZ — *Nouveaux Essais*, l. II, c. XXVII, § 3: « Ainsi il faut « dire que les corps organisés aussi bien que d'autres ne demeurent les « mêmes qu'en apparence, et non pas en parlant à la rigueur. C'est à « peu près comme un fleuve qui change toujours d'eau, ou comme le « navire de Thésée, que les Athéniens réparaient toujours. Mais quant « aux substances, qui ont en elles-mêmes une véritable et réelle unité « substantielle, à qui puissent appartenir les actions vitales proprement « dites, et quant aux êtres substantiels, *quae uno spiritu continentur*, « comme parle un ancien jurisconsulte, c'est-à-dire qu'un certain esprit « indivisible anime, on a raison de dire qu'elles demeurent parfaitement « le même individu par cette âme ou cet esprit, qui fait le moi dans « celles qui pensent ».

suppose, che le materiali molecole nello scambiarsi successivo, trasmettessero le une alle altre le loro rappresentazioni colla coscienza che le accompagna, come le palle da bigliardo urtandosi si trasmettono il moto. Ma egli è chiaro primamente, che questo paragone non regge; perchè le palle da bigliardo non si trasmettono il moto l'una all'altra, bensì quella in moto urtando quella che sta ferma, la mette in movimento, senza punto darle il proprio. In secondo luogo una coscienza che si trasmette è un assurdo; un padre può comunicare ai suoi figliuoli le proprie idee, i proprii sentimenti, le proprie abitudini, cioè far nascere in loro modi d'essere simili ai suoi; ma non certo trasmettere la propria coscienza, sì che i figli diventino altri sè stesso; il che se si dice, si dice per iperbole di linguaggio, non già per metafisica realtà. Insomma non v'è altro mezzo per conciliare l'identità personale colla circolazione della materia, che ammettere, il nostro Io sia fatto in modo diverso dalla materia; dunque sta vero che il nostro Io è immateriale ed incorporeo.

Questa verità merita di essere suffragata con altre prove. Il che si può fare, prima considerando l'essenza della materia, e paragonandola coll'Io. Sebbene non conosciamo, che cosa sia propriamente in sè la materia, pure possiam dire coi fisici, che essa è un esteso impenetrabile in moto; distrutta una di queste qualità, per es. l'estensione, avete distrutta la materia. Ora possiamo noi attribuire all'Io l'estensione? No, perchè esso è semplice; e salta agli occhi di tutti, che è assurdo il dire esteso il pensiero. Dunque l'Io non si può pensare come materia. — Ancora l'unità dell'Io ripugna alla sua materialità. Imperocchè nelle cose materiali non si può concepire altra unità, all'infuori di quella, che o ci mettiamo noi stessi pel nostro modo di considerarle, come quando parliamo della costellazione dell'Orsa o della Vergine, ovvero risulta da una certa combinazione di parti, come in un automa. Ma tale non è l'unità dell'Io cosciente, e da parecchio tempo è stata confutata la sentenza di quelli, che in un'armonia o in un nu-

mero riposero l'anima umana. Per tutte queste ragioni ci è forza concludere, che il nostro Io è immateriale, e ciò torna a dire che è spirito. Lo spiritualismo per noi è l'unico sistema che possa soddisfare alle molteplici esigenze della umana ragione.

11. So che alle cose dette si può muovere una gravissima obbiezione. « Con qual diritto, si dirà, volete che s'ammetta l'ipotesi d'una nuova sostanza e d'una nuova forza nella già complicata macchina dell'umano organismo? E che sapete voi di codest'Io, onde menate sì fiero vanto? Non è egli contradditorio ed assurdo l'affermare, che in un ente si congiungono l'uno e il molteplice, l'identico e il diverso? Che altro è il vostro Io, se non una sequela indistinta di mutazioni, un essere che fugge senza arrestarsi, un intermedio fra il nulla e la totalità dell'essere, un'ombra di sostanza più che sostanza effettiva? E chi ha mai misurato tutte le oscillazioni dell'essere interiore? Sarà dunque molto migliore partito sospendere qualunque affermazione sull'anima, ovvero per la comune mutabilità de' fenomeni, confonderla colla natura materiale. Lo spiritualismo non fa che presentare un'altra incognita alla mente dell'uomo, una x intorno a cui nulla è che valga a dar luce. Quindi è che i più dei filosofi e i più insigni, sì nell'antichità sì nei nostri tempi, affermarono l'esistenza di una sostanza sola, alla quale attribuirono la duplice proprietà dell'estensione e del pensiero. Tale l'opinione non solamente di Spinoza, ma e di Herbert Spencer e di A. Bain, che tengono i primi seggi tra i viventi filosofi dell'Inghilterra ».

Noi non possiamo negare la forza di quest'obbiezione. È vero; egli è molto difficile, anzi ad umana mente impossibile il concepire che cosa sia quest'essere speciale, che, unito ad un organismo corporeo, è capace di sentire e di pensare. Tutta la nostra conoscenza della vita dello spirito si riduce ai fenomeni ed atti speciali, in cui erompe essa vita: il vario e il molteplice ci è noto, ma dell'uno e identico che sottostà

ai fenomeni tutto ignoriamo, salvo questo solo, che esso è uno ed identico. Non basta dire, come il Rosmini, che l'essenza dell'anima sta in un sentimento fondamentale, e che conosciuta l'essenza della cosa, si conosce la cosa stessa. Imperocchè se tutta l'anima non fosse altro che questo sentimento, allora dovendo essere sentimento di sè stessa, la sarebbe sentimento del proprio sentimento, ossia un sentimento senza termine, un impossibile, un nulla (1). L'essenza d'una cosa non è dunque tutta la cosa, ma oltre l'essenza v'è l'essere speciale di lei, il principio della sua individuazione, l'οὐσία nel primo senso dato da Aristotile a questa parola. Ma che cosa sia in sè l'essere di ogni cosa, non lo può sapere nessuno. Sappiamo noi meglio, che cosa sia la materia? Riduciamola pure ai corpi semplici, anzi a quell'uno da cui la chimica tende a derivare tutti gli altri; verremo noi mai a sapere più di questo, che la è un esteso impenetrabile in moto? andremo noi mai al di là delle qualità fenomeniche? Noi concediamo dunque, che in tutte le nostre conoscenze della realtà si nasconde un'incognita, ma sosteniamo, che ciò non deve indurci ancora nè a ridurre tutto il reale ai fenomeni, nè a confondere le due distinte realtà della materia e dello spirito. Non il primo punto, perchè ripugna al principio assiomatico della relatività; non il secondo per la ragione seguente. A quella guisa, che sebbene noi stando alle apparenze non possiamo sapere quali movimenti in realtà succedano fra i corpi celesti, o, per parlare il linguaggio di Kant, noi non conosciamo il cielo noumenico, ma solamente il cielo fenomenico, pure abbiamo il diritto di affermare almeno questo, che il cielo noumenico deve essere tale da rendere possibile

(1) E nel nullismo cadono tutti quelli che fanno consistere l'individuo nella sua essenza. È famosa la dottrina teologica di Aristotile, il quale avendo detto che Dio è pura forma e avendo fatto consistere tutta l'essenza divina nel pensare, si vide costretto a concludere che Dio non è altro se non un pensiero, che è pensiero del pensiero, νόησις νοήσεως νόησις.

il fenomenico qual'è, così per quantunque ignota ci sia l'essenza intima della materia e dello spirito, noi possiamo tuttavia affermare con certezza, che tale intima essenza non deve essere tale, da rendere impossibili i fenomeni che conosciamo. Ora egli è evidente, che se le due realtà non fossero distinte, non potrebbero dar luogo a due serie di fenomeni così radicalmente diversi, come quelli che hanno per loro rappresentanti l'estensione e il pensiero (1). Ed è pure questa la risposta che facciamo agli spinozisti e ai positivisti inglesi. Se sono incogniti i noumeni, che formano il sostrato delle due vite materiale e spirituale, è però affatto inconcepibile ad umana mente ed assurdo, che questi due noumeni si confondano. Nè è meno ripugnante l'altro ripiego del negarli, conciossiachè siano di tal natura che collo stesso negarli si affermino.

12. Sicuri dunque di essere nella verità, seguitiamo ad interrogare la coscienza. La quale, testimoniandoci la perfetta autonomia del nostro Io, si congiunge coll'esperienza esteriore e coll'induzione, per autorizzarci a credere, che esistono pure altri esseri simili a noi, ciascuno identico a sè e separato dagli altri. La coscienza, già lo dicemmo poc'anzi, è perfettamente incomunicabile; perchè non valgono comunicazione di coscienza tutti quegli spedienti, onde gli uomini si mettono in rapporto fra loro, come linguaggio, simpatia, relazioni sociali e famigliari ecc. Onde resta provato anche questo, che se il nostro Io è spirito, esistono parecchi spiriti nell'universo, separati l'uno dall'altro. E così, se è stato dapprima chiarito

(1) La prima parte di questo ragionamento o il paragone del cielo noumenico e fenomenico è dell'AMPÈRE, uno dei più robusti ingegni che siano vissuti in Francia nel nostro secolo. La seconda parte è del MAINE DE BIRAN già da noi citato più volte, il quale lavorò a lungo coll'Ampère e lasciò inedite dell'opere filosofiche di molto valore, pubblicate più tardi dal COUSIN. Il JANET nel suo libro intitolato: *Les problèmes du XIX^e siècle* ne parla con molta lode, dandogli vanto di essere il fondatore dello spiritualismo moderno in Francia.

falso il materialismo, ora si dimostra lontan dal vero il panteismo idealistico, che confonde tutti gli spiriti in uno. Ed il sistema spiritualistico, che fu sempre il più combattuto, rimane sempre il più vero, o, a dir meglio, l'unico esclusivamente vero. Del resto in nessuna età, parmi, si è mai sentito tanto vivamente, quanto nella nostra, il bisogno dello spiritualismo; ed è necessario, che dopo tante lotte sostenute con più o meno di fortuna, vi ritornino le stanche menti degli uomini.

Con questo augurio noi chiudiamo il presente saggio, nel quale, se non c'inganniamo, son delineati i tratti fondamentali d'una razionale psicologia, onde apparisce che questa scienza non deve confondersi con veruno dei rami della biologia (1), e fa parte di quel sistema di cognizioni, che hanno per oggetto la realtà sovramateriale.

(1) Questo è riconosciuto pure dai positivisti. V. DUMONT, *Théorie scientifique de la sensibilité*, Introduzione, e SPENCER, *Principles of Psych.*

CAPO IV.

Saggio di Teologia.

IL MONDO E DIO.

Invisibilia Dei per ea quæ facta
sunt intellecta conspiciuntur.
Ep. ad Rom. I.

1. Quando l'uomo, avido di conoscere la natura delle cose, ha compiuto lo studio del sensibile Universo, ossia ha ridotto a leggi i molteplici fenomeni della Natura, un'ultima domanda gli si affaccia al pensiero, se cioè le cose materiali abbiano un'esistenza assoluta, e rechino in sè stesse la ragione del proprio essere e dei diversi modi in cui si manifestano, ovvero debba ricercarsi di loro una spiegazione ulteriore. L'adentrarsi in quest'ultima investigazione fa nascere in lui la persuasione, che esiste un Ente supremo, infinito nell'essere, il quale di ogni cosa è prima creatrice cagione; e così costruisce l'ultima scienza, la Teologia; ultima per questo, che dà l'ultima spiegazione, l'ultimo perchè d'ogni cosa che sia, ma appunto per la stessa cagione scienza prima in dignità, come Dio è il primo ente.

Proviamoci ad esporre e a suffragare colle più valide ragioni che per noi si possa, questo importantissimo dei teoremi scientifici. Ma prima gettiamo uno sguardo sull'Universo, in mezzo a cui viviamo, e mettiamo in evidenza i principii semplicissimi, ond'esso mostrasi animato.

2. Due secoli di continue ricerche, coronate dal più splen-

dido successo, hanno grandemente perfezionato la cognizione che gli uomini possedevano del mondo materiale. Da un lato i corpi celesti, sterminati in numero ed in grandezza, dall'altro le molecole elementari della materia furono oggetto di studio, e occasione di nuove rivelazioni. Il nostro sistema solare non è più solo, si potè dire dopo Herschel, ma ve ne sono infiniti altri, tutti col loro astro centrale, coi loro pianeti, coi loro satelliti; altrettanti soli le stelle fisse, e molte di loro centri d'interi sistemi; e le nebulose null'altro, che un aggregato d'innunerevoli stelle ad enorme distanza da noi. Chi può dire ov'abbia termine l'Universo? Fu detto bene, ch'esso è una sfera infinita, il cui centro è dappertutto, la circonferenza in nessun luogo (1); perocchè la mente umana si smarrisca in concepire un sì sterminato numero di mondi, che nuotano nello spazio infinito. D'altra parte quante meraviglie offre pure la natura microscopica! Chi avrebbe mai creduto, che in un solo granello appena percettibile di sabbia vi dovessero essere tanti atomi in moto, quanti il raziocinio fondato sull'osservazione dimostra che vi sono? E che nell'aria, nell'acqua, dentro i corpi organici dovesse sbocciare, alimentarsi, crescere, vivere una sì gran turba di animaletti, appena percettibili coi più potenti microscopii? Un'onda luminosa ha una media lunghezza di circa un mezzo millesimo di millimetro; eppure vi sono dei vegetali e degl' infusori ancora men lunghi, e tuttavia capaci di ammettere in sì piccolo spazio tutti gli organi necessari alla nutrizione ed alle altre funzioni vitali! (2) E, in mezzo ai due estremi dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo, un'infinita produzione di grandezze e di forme, or semplicemente giustaposte, ora organizzate con mirabile armonia (3).

(1) Questa definizione trovasi non solamente in Pascal, ma già in Gerson, S. Bonaventura e Vincenzo di Bauvais, il quale sulla fede di una cronaca del 12° secolo l'attribuisce ad Empedocle. (Da una nota all'opere di PASCAL (*Pensées*, p. 118, Paris 1854).)

(2) SECCHI, *Unità delle forze fisiche*, p. 434.

(3) Ci si permetta di riferire un brano eloquentissimo dei pensieri di

Nè son meno ammirabili le forze , che animano la materia tutta quanta , onde l'Universo pare un essere vivo. Qui l'attrazione molecolare mantiene i corpi allo stato solido, e, diminuita col calorico , li fa liquidi e gassosi ; là l'universale gravitazione muove tutti i corpi celesti intorno ai lor centri,

Pascal su questo argomento. Egli scrive : « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté ; qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent ; qu'il regarde cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers ; que la terre lui paraisse comme un point, au prix du vaste tour que cet astre décrit ; et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'un point très-délicat à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre : elle se laissera plutôt de concevoir que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions au delà des espaces imaginables ; nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée... Qu'est-ce-qu'un homme dans l'infini ? Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes ; que divisant encore ces dernières choses il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours (l'homme), il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je lui veux faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible ; dans cette terre des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné ; et trouvant encore dans les autres la même chose, sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ces merveilles, aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue ; car qui n'admira que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout à l'égard du néant où l'on ne peut arriver ? etc. » (*Pensées*, Paris 1854, p. 117 e sg.)

e tiene aderenti i gravi alla superficie della terra; quindi il calorico, trasformandosi in moto meccanico, produce i più giganteschi effetti, come nelle macchine a vapore, quindi la luce piove su ogni cosa dall'astro del giorno, e suscita i vari colori, e sviluppa i tessuti vegetali, e trasforma l'epidermide animale; da un lato l'elettricità, ora sotto la forma di tensione, ora di corrente, invade tutti i corpi e li percorre in tutta la loro lunghezza, staccandone a volte delle particelle, che si accendono e danno scintilla, ovvero producendo dei fenomeni luminosi; dall'altro la chimica affinità separa e combina le molecole eterogenee; aggiungi per ultimo e il moto meccanico, che può essere impresso ai corpi da cause esterne, e la forza speciale, onde sono forniti gli esseri organici, e che si esercita per mezzo dei nervi motori e dei muscoli.

Parrebbe da tutto questo, che la natura dei corpi sia un meccanismo così complicato da sfuggire alla penetrazione nostra, o impedire che ne abbiamo una cognizione semplice e precisa ad un tempo. Ciò era vero pochi anni or sono; quando le suddette energie essendo considerate come intrinseche alla materia, e diverse l'una dall'altra nel loro essere, com'eran varie nel manifestarsi, rendevano la cognizione dell'intima natura delle cose estremamente difficile, e piena di incertezze. Ma omai le difficoltà si sono appianate, e dopo gli stupendi lavori del Lamè, del Moigno, del Tyndall, del Graham, del Secchi e di altri, si sono i fisici accordati nell'opinare che tutto l'universo materiale si riduca ad un numero sterminato di atomi impercettibili, e variamente insieme aggregati, i quali, nuotando in una specie di fluido o materia attenuata, detta *etere*, materia che si trova diffusa in tutto lo spazio ed anche nell'interno dei corpi, sono in continuo movimento, sia di rotazione intorno ad un asse, sia di traslazione. Questi atomi e questo movimento bastano a spiegare tutti i fenomeni che nei corpi ci si manifestano; e non solo nei corpi inorganici, ma eziandio negli organici, dove, dato l'organismo, agiscono pure senza interruzione le forze chimico-fisiche, ossia

gli atomi in moto. Non è necessario che rechiamo qui le prove a cui s'appoggia questa teoria, la quale suffragata omai dall'universale consenso, forma una delle più belle scoperte del nostro secolo; a noi basta averla accennata, perchè deve servire come punto di partenza dei ragionamenti, che dovremo fare (1). Invero noi ci proponiamo adesso di dimostrare, che,

(1) La teoria dell'atomismo, come ognuno sa, non è cosa nuova; anzi ebbe i suoi seguaci fino in India, e nella Grecia antica e in Roma. La setta indiana che professò l'atomismo è conosciuta generalmente col nome di *Vaiçeshika* (la individuale), e ne fu maestro Kanada. In questa scuola distinguevansi sei categorie delle cose: 1° *sostanza*, 2° la *qualità*, 3° l'*azione*, 4° il *comune* (causa delle percezioni di conformità, genere, specie), 5° la *differenza* (principio d'individuazione, eternità delle sostanze), 6° l'aggregazione o la relazione perpetua e intima. Si aggiungeva una settima categoria, negativa (*abhâva*) la *negazione*. Ora le sostanze inchiusa nella prima categoria si riducono, secondo Kanada, a nove: la terra, l'acqua, la luce identica al calore, l'aria, l'etere, il tempo, lo spazio, l'anima, il Manas. Fra queste le materiali non sono altro che aggregati di atomi semplici ed eterni. L'atomo sottile o monade, che noi vediamo in un raggio di sole, è la più piccola quantità possibile di materia percettibile. Essendo una sostanza ed un effetto, dev'essere composto di ciò che è meno di lui, e questo parimente è sostanza ed effetto, perchè il costituente di sostanza che ha grandezza è effetto. Questo di nuovo dev'essere composto di parti più piccole di lui, e ciascuna di queste parti è un atomo. L'atomo è semplice, non composto, altrimenti si andrebbe all'infinito, e allora non ci sarebbe differenza fra un moscerino e un elefante, ciascuno contenendo parimente un numero infinito di particelle. L'ultimo di questi atomi è dunque semplice. Il primo composto consta di due atomi, il secondo consta di tre atomi binari, e questo fa la sesta parte della particella visibile in un raggio di sole. Così adunque avviene che due atomi terrestri, volendolo Dio, ovvero per altra causa competente, si riuniscono a formare un doppio atomo terrestre, poi per il concorso di tre atomi binari si produce un atomo terziario, e per concorso di quattro tripli un atomo quaternario, e così tutta la terra. Lo stesso si deve dire della luce, dell'aria, ecc. perchè ciascuna sostanza ha i suoi atomi speciali. La dissoluzione avviene in ordine inverso.

In Grecia l'atomismo ebbe due forme diverse: quella d'*Anassagora* e quella di *Democrito*. Il primo, com'è noto, ammetteva come vero reale un'infinita molteplicità numerica di cose, *divisibili all'infinito*, e altresì un'infinita varietà quantitativa di queste; sicchè in origine v'era secondo lui una mescolanza di ogni cosa (*πανσπερμῆν*), ma per la sua infinita piccolezza invisibile. Poi attribuiva l'ordinamento delle cose ad una in-

dato il mondo fisico nel modo che abbiamo descritto, e tenendo conto che insieme col mondo fisico trovasi congiunto un mondo intellettuale e morale, si deve di qui arguire l'esistenza di un Essere superiore, al quale la causa di ogni essere e di ogni vita si attribuisca. E sono cinque principalmente i fatti, ai quali vogliamo che si ponga mente, affinchè questa verità splenda di tutta la sua luce: 1° l'essenza della materia; 2° la natura organica; 3° l'intelligenza umana; 4° l'ordine sociale e morale; 5° l'esistenza di spiriti finiti negli organismi superiori.

3. Essenza della materia vuol dire gli *atomi in moto*. Analizziamo questi due concetti. Che cosa sono gli atomi? Da molto tempo i chimici hanno tentato di rispondere a questa domanda; pareva a loro, che, a forza di pazienti ricerche, si sarebbe dovuto trovare quella materia primitiva, che si può supporre formi tutti i corpi detti semplici; e sono noti i cal-

telligenza, νοϋς, estrinseca alla mole materiale. La teoria di Anassagora, conosciuta comunemente col nome di *omeomeria*, è perfettamente analoga alla dottrina indiana di Kanada. Democrito fece un passo avanti, imperocchè, avendo distinto le qualità primarie e secondarie dei corpi, non ammise più la divisibilità all'infinito e il miscuglio di tutti i semi, ma solo un'infinita moltitudine d'atomi, e un'infinita varietà di forme, ed attribuì il nascimento delle cose al moto necessario di questi atomi. Epicuro sostenne la stessa cosa, per negare le cause finali, la provvidenza e l'anima umana (V. COLEBROOKE, *Essai sur la ph. des Hindous*, e BERTINI, *Storia della filos. gr.*). — Un atomista moderno fu il *Leibnitz*, ma le sue monadi differiscono essenzialmente dagli atomi di Democrito e di Kanada, perchè non sono già materiali, bensì unità di sostanza e fonti di attività. Tuttavia vi è questa analogia cogli altri, che è identico il principio metafisico delle due teorie, cioè la necessità che il composto consti di parti semplici.

L'atomismo moderno si stacca da tutti gli altri: 1° perchè avendo ridotte le qualità primarie dei corpi alla sola estensione e al moto, non ha più bisogno di ammettere nè la πανσπερμία di Anassagora, nè la infinità di forme di Democrito, ma solamente atomi in moto; 2° perchè non accetta l'aggregazione degli atomi per reciproco contatto, ma anzi considera gli atomi come isolati sempre e nuotanti nell'etere, qualunque sia poi il movimento che li anima; 3° perchè determina meglio la natura del moto atomico, ridotto alla rotazione e alla traslazione, e, dato questo, spiega poi molto più perfettamente i fenomeni mondiali.

coli di Prout e di Dumas, coi quali si volle provare, che i pesi atomici dei corpi semplici sono multipli di quello d'un corpo ancora ignoto, che avrebbe per equivalente la metà dell'idrogene. In sèguito si è osservato, che questa legge soffre molte eccezioni, e che appena può applicarsi a circa la metà dei sessantaquattro corpi semplici, che la chimica conosce. Tuttavia egli è probabile, che col tempo si arrivi a confermare quest'ipotesi, ed anche a trovare quella sottile materia, i cui atomi costituirebbero realmente le parti elementari e indecomponibili d'ogni corpo. È opinione de' fisici, che tale sottilissima insensibile materia sia appunto l'etere, del quale sopra dicemmo che è diffuso per tutto lo spazio, e penetra anche ed avvolge le molecole dei corpi sensibili. Comunque sia di ciò, anche ammettendo che si giunga a verificare tutte queste supposizioni, è chiaro, che sebbene saremmo assai vicini ad una conoscenza più precisa e scientifica degli enti corporei, nulladimeno l'essere proprio di questa primitiva materia ci resterebbe del tutto ignoto, e non potremmo avere idea se non delle sue proprietà. Quindi è che alla domanda fatta più sopra che cosa siano gli atomi, non si potrà mai rispondere adeguatamente, e per questa parte ci sarà chiusa ogni via ad ulteriori ricerche. Imprendiamo dunque a studiare il moto, che si può dire costituisca l'essenza degli atomi, perocchè dal moto tutte le altre affezioni della materia derivino. Due leggi principalmente regolano il moto degli atomi nella vita materiale, e sono: 1° il moto si propaga e non si perde mai; 2° nessun moto nuovo nei corpi, ossia nessun movimento, del quale non possa trovarsi la cagione in un moto anteriore. Queste due leggi sono conosciute comunemente sotto i nomi di « legge della *conservazione dell'energia* » e « legge d'*inerzia* ». Per chiarirle ci si conceda togliere alcuni esempi dalla fisica. Il moto non si perde mai. Succede insensibilmente tra gli atomi dei corpi quello che sensibilmente vediamo avvenire tra masse urtanti; come l'urto di un martello su una campana si trasforma in moto vibratorio in essa e nell'aria circostante,

così nella macchina a vapore il moto calorico del vapor d'acqua si trasforma in moto meccanico dello stantuffo e delle ruote, e viceversa il moto meccanico del convoglio che corre sui regoli di ferro si trasforma in moto calorico, scaldandoli; così pure la luce, vibrazion dell'etere, partendo dal sole, propaga il suo movimento, evapora le acque del mare, e rende possibili i corsi d'acqua, onde si nutre la vita vegetale e si muovono i nostri opificii; poi, concentrata nel foco delle lenti e degli specchi, disgrega e scompone chimicamente i corpi più refrattari, ossia genera special movimento chimico nelle molecole; così ancora i fenomeni elettrici s'accompagnano sempre con fenomeni di calore, di luce, di affinità chimica. Il moto dunque si propaga sotto tutte le sue forme e non cessa mai; imperocchè sebbene un corpo cessi in apparenza il suo moto molecolare, il vero è che lo ha comunicato ad un altro corpo, come il vapore che si sfredda in parte, perchè ha messo in moto la macchina. Ma d'altro lato nessun moto nasce senza causa. La macchina non si muove senza che il vapore perda una parte del calorico, cioè il moto della macchina non è moto nuovo, ma moto acquisito a spese del calorico del vapore; non nasce la luce elettrica, senza che la corrente disgreghi delle molecole materiali che s'accendono; non può l'animale fare uno sforzo, senza che attivi la propria respirazione, e quindi il proprio calore; nè ruotano i pianeti intorno al sole, senza una pressione primitiva degli atomi, ond'essi costano, o, per dirla colle parole comuni, senza l'attrazione del sole. Insomma, per spiegare tutto l'Universo, basta ammettere gli atomi animati da un moto primitivo di rotazione e di traslazione. Ciò è necessario, ed è sufficiente; il moto si conserva, ma non si rinnova, perchè la materia per sè è inerte.

Poste queste cose, si può ragionare nella seguente maniera: Gli atomi si muovono; ma il loro moto non ha ragion d'essere nell'atomo stesso, perchè se ciò fosse, l'atomo sarebbe capace d'imprimere a sè medesimo altri moti nel corso della sua temporanea esistenza. Per es., un atomo che avesse po-

tuto imprimere a sè stesso il moto iniziale di rotazione, potrebbe anche in altro tempo imprimersi un moto di vibrazione. Ora ciò vedemmo essere impossibile per la legge d'inerzia. Oltredichè, se un atomo potesse esser causa del proprio movimento, vi sarebbe un ente per lo stesso rispetto attivo e passivo, che è assurdo. Adunque, si domanda, donde hanno gli atomi ricevuto il primo moto? Forse da qualche altro ente materiale? Non già; prima perchè nell'ipotesi degli atomi non ne esiste nessun altro, poi, perchè quando pure esistesse, anche di lui potrebbe farsi la stessa domanda, e tornerebbe in campo la stessa difficoltà. Si dirà che, per quantunque gli atomi isolati non siano capaci di moto, tuttavia la vicinanza di più atomi possa per via dei reciproci rapporti originare il loro moto? Ma gli atomi sono inerti, non solo in quanto isolati, ma eziandio in quanto trovinsi in rapporto di contiguità spaziale, perchè le forze intrinseche da taluni immaginate nella materia sono prette astrazioni, vuote di senso. Non c'è via da sfuggirla; ci dev'essere un altro ente fuori della materia, che abbia impresso il primo moto agli atomi. E siccome il moto è inseparabile dagli atomi, e gli atomi dal moto, così si è costretti ad ammettere che il Primo Motore, il quale ha dato il primo impulso al movimento degli atomi materiali, ha posto collo stesso atto il loro essere. Conchiudiamo: esiste fuori ed oltre la materia un Ente, naturalmente immateriale (e ciò vuol dire spirituale), al quale il mondo deve il suo essere e la sua essenza, più brevemente: esiste Dio.

Questo ragionamento in sostanza è identico con quello che già trovasi in Aristotele e S. Tommaso, e fu ripetuto da tutti i filosofi; ma noi l'abbiamo applicato non al moto metafisico, bensì al moto fisico, in cui tutta la vita fenomenica dei corpi consiste. E sarà sempre un argomento, contro il quale invano cercheranno ribattere gli avversari del Teismo. Il loro unico rifugio sta nel dire, che non ripugna l'ammettere il moto eterno insieme cogli atomi, quasi bastasse il prolungare al di là dei limiti del tempo il fatto del moto per ispiegarlo.

Senzachè l'eternità del moto è un non senso; perchè il moto è un successivo, e dato il successivo è dato il tempo, in guisa che dir *moto eterno* torna a dire *successivo senza tempo*, contraddizione ed assurdo.

Tuttavia gli avversari di cui parliamo potrebbero ancora muovere al nostro ragionamento la seguente obbiezione: Il vostro modo di ragionare, che arguisce dal moto un primo motore, si fonda sopra un falso concetto dell'inerzia. Imperocchè questa non implica la impossibilità intrinseca d'un ente materiale a mettere sè stesso in movimento, mentre prima era in quiete, ma solo l'impossibilità di ogni ente di cambiare da sè o la natura o il grado del proprio moto. L'estendere il concetto d'inerzia anche all'altra impossibilità è affatto arbitrario e antiscientifico, perchè nessun fatto della natura lo può provare. Laonde tanto siamo noi lontani dall'accettare un primo Motore, che non accettiamo neppure l'idea di *primo moto* impresso agli atomi.

Per dileguare quest'obbiezione, noi osserviamo, che, sebbene in natura non si dia nessun esempio d'inerzia, per dir così, assoluta, ma soltanto d'inerzia relativa, tuttavia abbiamo il diritto di arguire la prima dalla seconda; e la ragione è che la legge dell'una suppone quella dell'altra. Invero se io dico: nessun moto trasformato può avvenire se non per un altro moto, debbo anche poter dire: nessun moto può essere se non effetto di altro moto; anzi è appunto questa l'espressione della legge più generale e più accettata ai fisici. Ciò posto, non si può sfuggire, come credono gli avversari, al concetto di *primo moto*, perocchè in una serie di movimenti, di cui gli uni siano causa, gli altri effetto, non si può procedere all'infinito, ed è forza giungere ad uno che sia causa di tutti gli altri; e non sia più effetto d'un altro moto, ma bensì d'un motore immobile (1).

(1) Aristotile nella *Fisica* (VIII, 1) parlando del moto eterno di cui Democrito diceva non doversi cercar la ragione, osservava: « anche il

4. Passiamo allo studio del secondo tra i cinque fatti, onde ci siamo proposti di derivare il teorema dell'esistenza di Dio, cioè la natura organica.

Esistono corpi, in cui le diverse parti hanno una speciale disposizione, che li rende atti ad ottenere certi effetti; e tale disposizione si connette con una particolar maniera di essere di questi corpi, per cui si dicono *vivi*. Tali corpi chiamansi *organici*, e *organismo* la disposizione delle loro parti. Ad avere un'idea esatta di questi esseri, è da avvertire che la nota loro caratteristica non consiste negli elementi che li compongono, ma nel modo onde sono composti, e che questo modo è tale da produrre la correlazione delle parti al tutto. « Ogni essere organico, dice il gran naturalista Cuvier (1), forma un insieme, un sistema chiuso, di cui tutte le parti si corrispondono mutuamente e concorrono alla stessa azione definitiva per una reazione reciproca ». Di guisa che non son le parti che esistono negli esseri organici, ma il tutto, o almeno questo solo ha una esistenza assoluta ed autonoma. Kant esprimeva quest'idea con dire che la causa dei modi d'esistere in ciascuna parte d'un corpo vivo è contenuta nel tutto, laddove nelle masse morte ciascuna parte l'ha in se stessa. Nè si creda che la forma organica possa paragonarsi alla forma cristallina dei minerali; perchè questa è una disposizione tutta estrinseca, una giustaposizione di parti, le quali formano bensì un tutto, a considerarle esternamente, ma in fatto sono indipendenti le une dalle altre; e poi nel cristallo non v'è alcun rapporto tra la sua configurazione e l'attività del tutto, ciò che avviene negli esseri organici. Un'altra radicale differenza tra le due

triangolo ha ab eterno gli angoli uguali a due retti, eppure si allega un perchè di questa eterna eguaglianza. Conviene allegare una ragione anche di ciò che si suppone esistere ab eterno in modo determinato, una ragione la quale ci faccia comprendere perchè *così* e non in alcun'altra delle maniere possibili; perchè tutti gli atomi in moto, anzichè tutti in quiete, o alcuni in moto, altri in quiete; e perchè non si alternerebbero il moto e la quiete nell'esistenza universale ». BERTINI, op. cit., p. 262.

(1) CUVIER, *Discours sur la révolution du globe*.

maniere di esseri sta nel modo di crescere; gli uni per semplice raccostamento di parti, o, come dicono, per *juxtapositionem*, gli altri per *intussusceptionem*; nel che più direttamente si manifesta l'azione della vita; perchè in mezzo a due contrarie correnti, l'una sottraente del continuo alcuna molecola all'organismo, l'altra riparante alle perdite fatte, l'individuo cresce, si svolge fino a un certo punto, poi decresce di nuovo e si dissolve. Ora nulla di tutto questo o di simigliante negli esseri inorganici.

Fermato così bene il concetto della natura organica, e sbarata la via ad ogni cavillatore, che per avversare il principio vitale non dubiti disconoscere i fatti più ovvii (1), procediamo nella nostra ricerca. Dalle cose dette si fa manifesto, che negli esseri organici si deve distinguere bene la materia e la forma, e che questa è di loro la parte essenziale, tantochè se si tolga, l'essere si distrugge. Ancora per determinare meglio il concetto di questa forma, è da avvertire che essa comprende tre cose: 1° la disposizione delle molecole elementari, per cui si hanno cellule e tessuti; 2° la correlazione delle parti al tutto, di cui sopra abbiamo ragionato; 3° l'attività speciale, che dicesi *vita*. Adunque perchè il gran fatto della natura organica sia spiegato, ogni filosofo deve darsi ragione di quattro cose: cioè dell'elemento materiale e dei tre elementi formali. Ed ecco, secondo noi, un altro ponte di passaggio dal mondo a Dio; conciossiachè si possa dimostrare che i tre elementi formali non hanno alcuna ragione sufficiente nella materia brutta; epperò la si deve rintracciare in un ente alla materia superiore. Noi lasciamo a bello studio da parte l'ele-

(1) Il DUTROCHET, lo scopritore dell'*endosmosi* vegetale, nella prefazione della sua *Mémoire sur les végétaux et les animaux* sostenne che l'accrescimento degli esseri organici non differisca punto dalla giustapposizione del mondo inorganico; fondandosi su questo che le molecole introdotte nell'organismo si sovrappongono alle preesistenti. Ma ognuno vede quanta differenza vi sia tra la nutrizione che sostituisce, e la giustapposizione che aggiunge meccanicamente.

mento materiale, perchè è dimostrato che non vi sono negli esseri vivi corpi diversi da quelli che si trovano nella materia bruta, sicchè la chimica organica e l'inorganica tendono sempre più a confondersi, ed è notevole che molti dei prodotti organici si son potuti ottenere artificialmente per mezzo della combinazione di più elementi inorganici. Ma per gli elementi formali la cosa è molto diversa. In primo luogo tutti gli sforzi dei chimici non son riusciti mai a produrre pur una cellula o tessuto vegetale od animale. In secondo luogo la correlazione delle parti al tutto importa evidentemente un essere intelligente, come per far una macchina non bastano nè il ferro, nè i tubi, nè le ruote, ma si esige l'opera di un macchinista. Infine nessun fatto si può addurre a provare che la vita possa nascere dalla materia bruta, ed è omai certo che la generazione spontanea è un assurdo (1). Alla prima ragione i materialisti oppongono, che, se non si è mai costrutta una cellula, col progredire della scienza ci si arriverà; ma per noi che valore può avere questa anticipazione sul futuro? Alla seconda risponde il Darwin, che le leggi animali come la legge di selezione, la lotta per l'esistenza, ecc., spiegano abbastanza la correlazione degli organi; ma rispondiamo che tali leggi non valgono nè per l'organismo vegetale, nè per il primo organismo animale, dato che da questo primo tutti gli altri sieno derivati. Alla terza s'oppone il Büchner con una ipotesi, secondo la quale i germi di tutti gli esseri viventi sarebbero esistiti *ab eterno*, e avrebbero atteso per svolgersi le favorevoli condizioni; in tale supposizione questi germi sparsi nello spazio, sarebbero discesi sulla terra dopo la formazione della scorza solida, e si sarebbero dischiusi, non appena trovarono il mezzo che era loro necessario. A si

(1) Anche i materialisti riconoscono che la generazione spontanea è tutt'altro che provata. Sicchè si trovano costretti ad accettarla solo per questa ragione, ch'ella « è un postulato necessario alla spiegazione dei viventi sulla terra » (LESSONA, *Lezioni di zoologia*).

strane maniere di spiegar le cose niuno che abbia fior di senno, credo, vorrà fare buon viso. Laonde è per noi indubitabile che la forma degli esseri organici suppone un essere superiore intelligente, il quale non solo abbia creato la materia ed il moto, ma abbia infuso altresì nei corpi materiali l'alito e il calor della vita. Ci sia lecito concludere questa argomentazione colle parole di tale che non può essere sospetto d'ignoranza nelle cose fisiche, vo' dire del Secchi: « per produrre l'organizzazione si esige l'opera intelligente dell'Eterno Macchinista, il cui lavoro e la cui arte con termine convenzionale per brevità chiamiamo *Natura*. E tale intervento è tanto necessario qui per la forma, quanto lo fu nella materia bruta per dargli l'essere e con questo il primo moto. L'escluder quest'azione sotto qualunque pretesto è un chiudersi la strada all'intelligenza dei fenomeni i più manifesti » (*Unità delle forze fisiche*, p. 427).

5. Gli argomenti che ora dobbiamo esporre, cioè quelli che si ricavano dai due grandi fatti della vita spirituale, il pensiero e la libertà, dobbiamo aspettarci fin d'ora che siano di un'indole diversa da quella delle dimostrazioni anteriori, perchè i fatti di cui ci dobbiamo occupare sono di tutt'altr'ordine dai fatti materiali, onde abbiamo preso le prime mosse.

Imprendendo a studiare l'umana intelligenza, troveremo due strade per arrivare all'Infinito, una movendo dalla considerazione generica della natura del pensiero, l'altra da un'idea particolare, la cui esistenza non può revocarsi in dubbio, senza distruggere lo stesso pensiero. — Per mettere in luce la natura dell'intendere, giova che lo si paragoni col sentire, e si veda se l'uno possa ridursi all'altro, come sostengono i sensisti e i positivisti. Che non interceda tra questi due atti dello spirito un'assoluta identità, è manifesto dall'uso stesso del linguaggio, il quale colla distinzione delle parole suppone la distinzione delle idee; ed è palese altresì, nè da alcuno messo in dubbio, che v'è una differenza di grado. Invero è un fatto, che coll'intelligenza noi vediamo assai più

cose che non col senso, e le vediamo meglio. Il senso ci dà le impressioni e la sensitiva percezione delle cose, come enti individui, l'intendere, confrontandoli, ne trae la specie e il genere; il senso ci dà i singoli fatti, l'intelligenza sola ne scopre le leggi; l'uno si travaglia nella regione del concreto, e non la trascende, l'altra invade la provincia dell'astrattezza, e ne fa il suo regno; l'uno ci dà delle cose un'idea limitata in chiarezza, limitatissima in distinzione, l'altra, che può guardar le cose sotto diversi aspetti, e paragona, giunge all'ultimo grado della comprensione. In somma l'intelligenza differisce dal senso, sì per la vastità degli oggetti a cui s'estende, sì per la profondità con cui li comprende. Ma non è qui tutto; chi ben guardi fra l'intendere e il sentire v'è ben altra diversità, non soltanto di grado, ma di essenza, e tale che fra l'uno e l'altro frappone un'insuperabile barriera. Ogni sensazione consta di due elementi: di un elemento estrasoggettivo, ed è la percezione dell'estrinseco, e di un elemento soggettivo, ed è la modificazione del sentimento fondamentale. Nei vari sensi è diversa la proporzione con cui questi due elementi si combinano; per es., sarà minimo nella vista l'elemento soggettivo, perchè nelle condizioni ordinarie non ci accorgiamo neppure della sua esistenza; ma c'è, e lo sentiremmo assai bene se la luce diventasse così viva da abbagliarci la vista. Nel sentire dunque noi siamo passivi, e i dati del senso hanno un valore in gran parte soggettivo, come si disse nella psicologia; e questo patire poi per reazione produce una tendenza ad agire, cioè a riprodurre l'impressione e la sensazione. Or bene, nulla di tutto ciò nel conoscere, il quale non è riducibile nè alla categoria di passione, nè a quella d'azione. Non è un patire, perchè mentre si può conoscere le proprie cognizioni, non si può patire i propri patimenti; non è un agire, prima perchè l'azione non può essere riflessa come la conoscenza, e poi perchè in tale ipotesi la conoscenza dovrebbe modificare l'oggetto nell'atto stesso dell'apprenderlo, il che è manifestamente assurdo. Onde

si chiarisce che l'intendere ha un valore del tutto oggettivo, e non può ridursi allo stesso genere a cui la sensazione appartiene. Tutt'al più volendo trovare un'analogia, si potrebbe scegliere il senso, nel quale l'elemento soggettivo apparisce meno, cioè la vista, e dire che l'intendere è un vedere, un intuire colla mente le cose. Ma questo è semplicemente un modo simbolico di esprimerci, il quale non toglie che tra l'intendere e il vedere sensuale non vi sia un abisso, cioè un'essenziale diversità. Si potrebbe anche dire che il conoscere è un atto semplicissimo, consistente nella presenzialità dell'oggetto conosciuto al soggetto conoscente (1).

Dall'oggettività dell'intelligenza poi nasce quel carattere di *certezza*, che è proprio almeno di una parte delle cognizioni umane. Imperocchè vi sono delle verità, nelle quali tutti gli uomini senza eccezione consentono, e sono i primi assiomi, oggetto dell'ontologia, i quali non possono negarsi senza distruggere ogni conoscenza e « compongono come una legislazione universale delle intelligenze, e tutte le uniscono in società ». Premesse queste cose, ecco la tesi nostra; i caratteri descritti dell'intelligenza, e quindi l'intelligenza stessa non sarebbero possibili, se oltre alle cose finite non esistesse un ente infinito. E lo dimostriamo così: nelle cose materiali, quali ci son note dalla percezione sensitiva, anche se guidata e corretta dalla riflessione, è certo che non troviamo nulla che possa ingenerare in noi la persuasione di quei sommi veri, onde consta l'atto primo e immediato dell'intelligenza. Gli stessi sensisti hanno sentito la forza di questa verità, e si sono appigliati al comodo partito di negar quell'idee che non riuscivano a spiegare colla nuda sensazione, come fecero Locke coll'idea di *sostanza*, David Hume coll'idea di *causa*. E queste idee per contro, tanto son lungi dall'essere negabili, informano del continuo lo spirito umano, anche allora che s'applica alla percezion dei sensibili. Se ciò è vero, è

(1) BERTINI, *Idea di una filosofia della vita*, p. 122.

forza che noi cerchiamo altrove che nel finito sensibile la ragion d'essere dell'intelletto umano. E dove la rintraccieremo? Forse nell'intelletto stesso, di modo che s'abbia a dire che gli assiomi intellettivi siano una nostra creazione soggettiva? Ma allora come potrebbe spiegarsi l'uniformità costante che in quest'attività dello spirito si manifesta? Accetteremo noi la dottrina delle forme intellettive proposta dalla scuola scozzese, e concretata nelle categorie canziane? Rovineremmo nell'idealismo hegeliano, e non sapremmo rispondere alle fierissime critiche, a cui il *criticismo* fu fatto segno. Bisogna per forza che quei primi assiomi su cui si fonda la certezza del nostro conoscere siano come altrettanti riflessi d'un Ente oggettivo che sia la verità stessa, e com'essa necessario ed assoluto ed immutabile. Insomma l'intendere è un rapporto dell'Io al Vero; l'Io c'è, il rapporto c'è; ci deve essere anche il Vero, ed è un ente immutabile ed infinito. Dunque esiste Dio. Si può riassumere la dimostrazione nel seguente entimema: « *Cogito, ergo Deus est* ». Disse bene il Bertini: « Iddio è, per così dire, la base immota a cui s'appoggia pensando il nostro spirito; tutto ciò che s'afferma, s'afferma sulla sua fede, sulla sua infinitudine, sulla sua immutabilità » (1).

6. Dicemmo esservi un'idea, un concetto particolare della nostra intelligenza, movendo dal quale, ci proponiamo di arrivare a Dio; ed è il concetto stesso di Dio, come ente che racchiude in sè la pienezza dell'essere, la totalità delle perfezioni. Che noi possediamo realmente tale concetto, mille indizii ce ne assicurano: noi non potremmo nulla dire di Dio, nè affermarlo, nè negarlo, se non ne avessimo idea; noi non

(1) Le parole che seguono del Bertini, oltrechè vere, sono anche sante: « Ogni atto d'affermazione non differisce da un giuramento, se non perchè in questo trovasi espressa la invocazione della divinità, che in quella trovasi implicita. Ogni asserzione mendace è uno spergiuro, e ciò spiega in parte il ribrezzo che c'ispira la menzogna », loc. cit.

potremmo pensare nessun essere limitato, se non sapessimo che cosa sia illimitato, nè sarebbe accessibile alla nostra mente alcuna idea di finitudine, se l'idea d'infinitudine in noi non preesistesse; nè per ultimo potremmo recare giudizio intorno al grado comparativo di eccellenza dei varii enti finiti, se non fossimo guidati dal riposto concetto della superlativa e illimitata eccellenza. Or si domanda: qual può essere l'origine di quest'idea? È ella frutto di alcuna operazione intellettuale, per es., della riflessione sui dati del senso? Lo affermano moltissimi, sragionando. Si potrà dall'essenza della materia arguire, come noi stessi abbiamo fatto nel presente saggio, la esistenza di un Ente sovramateriale, ma ciò non vuol dire procurarci l'idea di Dio, la quale esiste anteriormente ad ogni riflessione. Nasce ella dalla sintesi di più idee di cose finite, ovvero dalla rimozione dei limiti nell'idea del finito? Ripugna che la somma di finiti eguagli un infinito, e che un pensiero negativo, come la rimozion dei limiti, origini una positiva nozione. Il linguaggio, si dirà, è prova che l'Idea di Dio è frutto di fisiche impressioni, imperocchè la radice, onde deriva la parola significante Dio in tutte le lingue ariane, tanto valeva in origine quanto *luce* e *cielo* (1). Rispondiamo, che un tal fatto glottologico non prova altro se non questo, che l'uomo ariano primitivo, confusamente intuendo la divinità, e più padroneggiato dall'immaginazione che dal raziocinio, credè che quell'ente supremo, ond'aveva l'idea, si concretasse nella luce, diffusa per ogni dove, e generatrice d'ogni cosa. Ma che l'idea fosse anteriore, si arguisce dall'elemento morale che vi è indissolubilmente congiunto già nelle produzioni letterarie più antiche, cioè negli inni vedici (2). L'idea di Dio è un'idea originaria e semplice, non acquisita e composta, positiva non negativa. Come può esser

(1) MAX MÜLLER, *Lecture cit.*, 12^a della 2^a serie.

(2) V. il nostro *Capitolo di storia della filosofia greca e indiana* (Rivista di filologia, luglio 1877), pag. 4.

dunque che noi abbiamo quest'idea, se non perchè il suo oggetto in modo immanente e continuo è presente al nostro spirito? Chè aver idea di una cosa non vuol dire altro al postutto che averla presente. Se dunque l'infinito splende di immediata luce innanzi alla nostra intelligenza, esiste pure in sè. Anche qui diciamo con brevità: L'idea di Infinito non è che un rapporto dell'Io pensante coll'infinito. L'Io c'è, il rapporto c'è, dunque c'è anche l'infinito. *Infinitum cogito, ergo Deus est.*

7. Anche l'ordine sociale e morale si riduce in polvere, se se ne tolga la base e il fondamento che è Dio; epperò a noi che non vogliamo distrutto quell'ordine (e chi lo vorrebbe?), l'esistenza sua come fatto ci è scala al conoscenza di Dio. Un tale passaggio, dalla intrinseca bontà e malvagità delle azioni umane a Dio legislatore e vindice, è tanto legittimo e per sè evidente, che niuno mai (ch'io sappia) s'attentò di negarlo. Piuttosto si sconfessò il fatto dell'ordin morale, o almeno si cercò di metterlo in tal luce, che lo rendesse spiegabile per altra via. Tale è la sentenza dei positivisti moderni, i quali si studiano di far vedere, quanto lunga e intricata catena di cause e d'effetti operi del continuo sull'uomo, sicchè le sue azioni, anzichè prodotto del libero volere, siano l'ultimo anello di quella catena, e così tutta la vita della società sia regolata da certe leggi fisse ed immutabili, le quali finora non furono che imperfettamente determinate. Con ciò si tende a distruggere i concetti di *libertà* e di *dovere*. Ora io penso che il non aver potuto conchiudere i cominciati ragionamenti, se non negando i fatti che si dovevano spiegare, nasca anche qui da una ragione analoga a quella, che noi adducemmo nel saggio di psicologia, per mostrare l'inganno dei fisiologi, che conchiudono negando l'anima spirituale. Il metodo dell'osservazione esterna non può servire per la disamina dei fatti interiori, ma bisogna intorno a questi interrogare la coscienza, la cui testimonianza non si può ripugnare. Or bene, la coscienza ci assi-

cura, che sebbene una indefinita serie di influenze possa agire su di noi, pure non è sminuita la nostra facoltà di liberamente determinarci alle azioni; ci assicura che « la voce del dovere non è solamente un invito, un incitamento, un impulso, ma un comando autorevole e assoluto »; il quale impone all'uomo di conformare sè a sè stesso. È necessario insistere su questo punto che è fondamento d'ogni moralità, sia individuale sia sociale. Dico adunque, che l'imperativo morale differisce radicalmente dagli imperativi delle altre scienze pratiche; i quali sono condizionati, ipotetici, mentre il primo è incondizionato ed assoluto. Dice la scienza igienica: se vuoi conservare la sanità, siegui queste e quelle norme; ma non dice: ognuno deve conservare la salute propria. Dice la strategica al generale: se vuoi vincere, devi operare così e così, ma non soggiunge: il tuo dovere è di vincere. Si vede che tutti questi imperativi e doveri sono sottordinati ad altri, dai quali dipende la loro possibilità. Ma la morale dice all'uomo: opera in modo conforme alla tua natura, ovvero: riconosci ogni ente secondo la sua entità; ed è imperativo supremo, non più sottordinato, ma contenente tutti gli altri sotto di sè. La cosa si può anche chiarire per analogia. Ogni azione umana ha per fine un bene; ma vi sono dei beni parziali e limitati, e vi è un bene supremo ed ottimo; ora non sarebbero possibili i fini e i beni parziali, senza il fine o bene supremo, il quale è incondizionato e voluto per sè. Così ancora nel regno dell'intelligenza vi sono delle verità chiare per dimostrazione, cioè evidenti non per sè ma per via d'altre, e ve ne sono poi alcune o meglio una sola che è chiara per sè non più riferibile ad altre, incondizionata, assoluta. L'imperativo morale è l'ultimo e il supremo degli imperativi umani; è qualcosa di necessario, d'immutabile, di *oggettivo*. « L'uomo sente la necessità d'obbedirvi, o di secondare col suo operare quella stessa potenza che lo crea e mantiene uomo, e che è pur quella che gli impone di esser tale. Egli sente, che colla sua disobbedienza non si procaccerebbe solo

quel passeggero rammarico che cagiona la perdita di un piacere o di una soddisfazione, che pur si sarebbe potuta godere, ma un dolore, una desolazione, un abbattimento da cui per sè stesso indarno tenterebbe rialzarsi. Egli sente che la legge morale è qualche cosa di eterno, di immutabile, che ha pur sempre il suo adempimento e il suo effetto; e che egli colla sua colpa altro non fa che degradarsi per sempre, perdendo ogni bellezza morale, ogni pace, ogni coraggio a bene operare » (1). Questi dati della coscienza hanno un valore ben più grande, che i risultati delle ricerche sulle influenze varie che può patir l'uomo; le quali noi non vogliamo negare, ma sosteniamo, che non offendono punto la intrinseca libertà, epperò la intrinseca bontà e malvagità delle azioni umane. E dimostrata l'oggettività e la necessità dell'imperativo morale, è facile arguire che tal comando non può derivare se non da un comune legislatore delle volontà, da un ente immateriale e infinito, da Dio. Dunque Dio esiste.

8. Prima di venire all'ultima delle nostre dimostrazioni dell'esistenza di Dio, è necessario prevenire una difficoltà che potrebbe essere mossa ai fatti ragionamenti. Potrebbe dirci taluno: Voi avete dimostrato in psicologia, che nell'uomo non è tutta materia, ma vi è anche lo spirito, e che vi sono tanti spiriti quanti uomini. Poi avete fatto vedere, che nella natura materiale non si può spiegare il moto degli atomi, nè la forma degli organismi, senza che si ricorra ad un ente immateriale. Infine tornando agli spiriti umani, avete riconosciuto una legge universale, che ne regola le intelligenze e le volontà. Ma siccome legge non vuol dire che uniforme maniera di operare, così l'oggettività dimostrata del pensiero e della moralità non risica di voler dir altro che la naturale ed uniforme costituzione degli umani spiriti. Non potrebb'egli essere adunque che tali spiriti esistano ab eterno, quasi altrettante

(1) BERTINI, *Idea ecc.*, p. 125.

monadi, per propria natura intelligenti e libere, e che esse siano la causa del moto nella materia, della forma negli organismi? In tale ipotesi il vostro Dio non avrebbe più alcuna ragion d'essere, e non esisterebbe che un infinito numero di monadi immortali e immateriali. — A dileguare questa difficoltà, si può osservare innanzi tutto, che sebbene sia vero che legge significa l'uniforme maniera d'operare propria di un ente, tuttavia mal si ragiona spiegando quest'uniforme maniera d'operare dall'intima natura di quello. Imperocchè in fin dei conti la natura di un ente altro non è che la sua maniera di operare, in contrapposto all'essenza, che ne è la maniera di essere; sicchè in quel ragionamento si conchiude *l'idem per idem*. Del resto in che consisterà la legge della intelligenza o la uniforme maniera d'operare che le è propria, se non in un modo a lei necessario di cogliere il suo oggetto? In che ancora consisterà il modo necessario di cogliere l'oggetto, se non nell'intuizione di un obbietto necessario? chè la necessità non è nell'io pensante, ma nell'oggetto pensato. Si dirà egli che l'io pensi sè stesso e sia esso l'obbietto necessario del proprio pensiero? In tal caso l'io sarebbe anch'esso necessario e infinito e si confonderebbe con Dio stesso; e la coscienza dovrebbe esserci testimonianza irrepugnabile non solo per ciò che riguarda noi stessi, ma per tutto il dominio della verità. Ciò è falsissimo. Dunque resta, che in tanto l'intelligenza degli spiriti umani possa avere il distintivo della certezza, in quanto esista al di fuori di loro un obbietto per sè necessario, cioè Dio. Lo stesso ragionamento si può fare per rispetto alla legge morale, poichè la volontà libera non può aver per fine sè stessa. Laonde l'ipotesi delle monadi-spiriti non ha alcun fondamento. Anzi di qui appunto traggiamo la quinta ed ultima prova della nostra tesi teologica.

Che esistano molti spiriti o enti diversi dalla materiale natura, ci assicura la psicologia; questi spiriti sono intellettivi e volitivi, ma finitamente, perchè è possibile per loro l'errore

e il peccato, e quindi non sono essi autori della propria legge, e non hanno in sè la ragion del proprio essere; dunque debbe esistere uno spirito supremo che contenga in sè la ragione degli spiriti finiti e la propria. Un tale spirito è un'intelligenza e un Bene supremo, è Dio.

9. Da tutte le prove che abbiamo raccolto ed esposto, risulta con evidenza, che esiste un reale immateriale fuori e sopra il mondo sensibile; e così è determinato l'oggetto speciale, intorno a cui si travaglia l'ultima e più sublime delle scienze, la Teologia. Egli è un vano tentativo quello dei materialisti d'oggi, i quali vorrebbero negarle il diritto di essere fra le scienze umane annoverata. Il che, mentre è una palese ingiustizia, che alcuni pensatori fanno ad altri loro confratelli e compagni nella ricerca del vero, torna ad un medesimo, che a precludersi la via all'intellezione chiara e compiuta dei fatti mondiali. Per noi la Teologia non solamente è scienza, ma è la più importante per l'uomo, inquanto che da un lato ci dà l'ultime ragioni delle cose, dall'altro forma come un anello di congiunzione tra la vita teorica e la pratica, come fondamento ch'essa è d'ogni religione e d'ogni moralità. Sicchè distruggere la credenza in Dio vuol dire circoscrivere volontariamente ad una scienza monca ed imperfetta, e svisare il concetto del dovere e della virtù, in altre parole scalzare le basi d'ogni scientifica persuasione e d'ogni pratica bontà.

CONCLUSIONE

Se nel regno della verità non recassero gli uomini quelle torbide passioni, onde è agitata la vita pratica, e se chi si professa cercatore del vero, fosse altresì del vero sotto ogni forma amatore, forse non avremmo da assistere a questo doloroso spettacolo, che una parte degli uomini s'affatichi a escludere dalla propria intelligenza una certa specie di veri, di cui altri si dichiarano inconcussamente persuasi. Ma ai nostri tempi la scissura delle intelligenze è profonda più che mai, con gravissimo danno e della coltura generale dell'umanità, e delle singole menti, le quali, ristrette a una parte del vero, diventano incapaci di vasti disegni, e anzichè serbare fra di loro un'onesta amicizia, volentieri si fanno battagliaiere e nemiche.

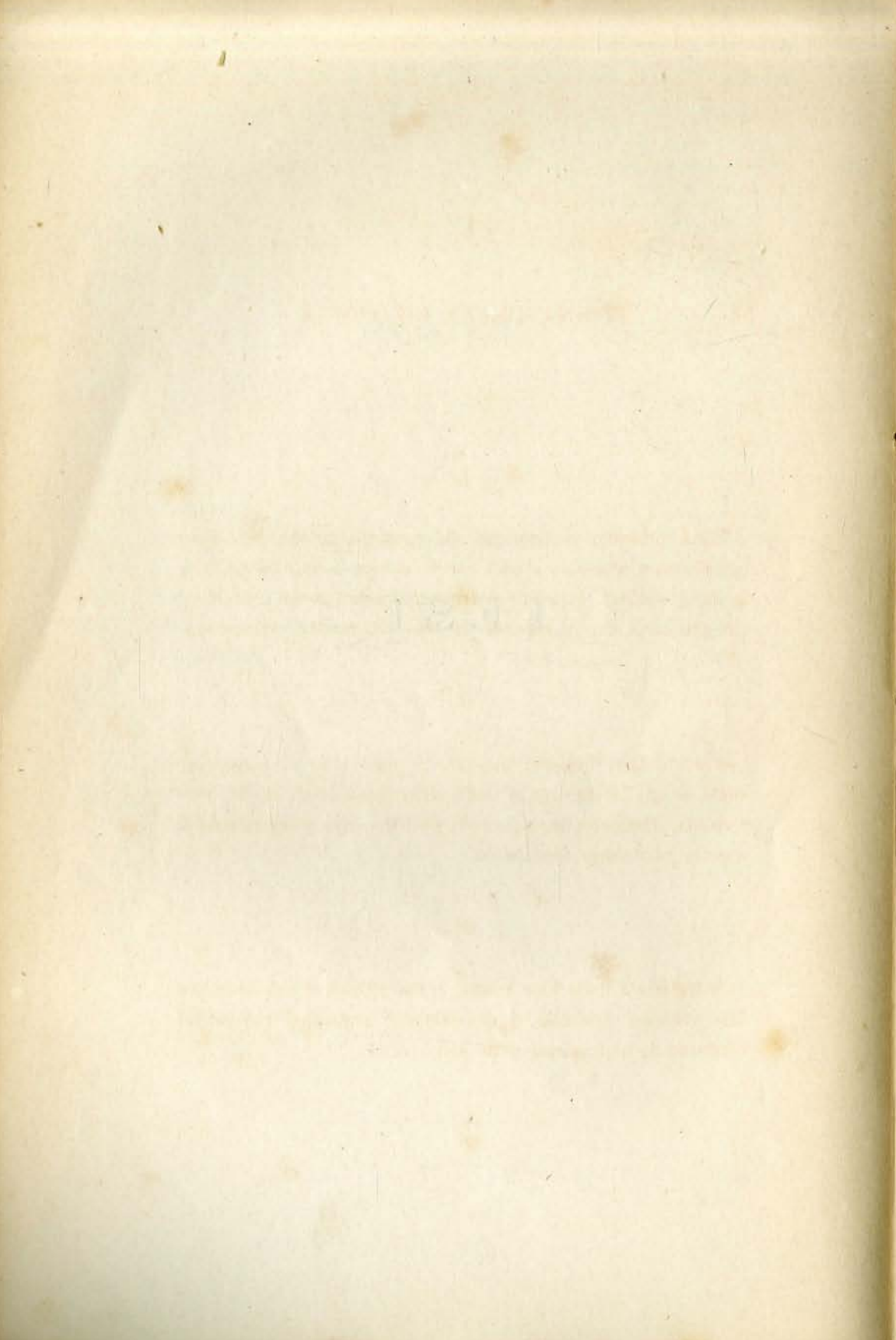
Noi ci siamo avvisati di interporci, come pacieri, fra le parti divise; e dando all'una ed all'altra quello che le spettasse, ci studiammo di avvicinarle, e di operare, per quanto fosse possibile, la loro conciliazione. Per questo, mostrato con una classificazione il nesso delle scienze e il posto che compete alla filosofia, procurammo di far vedere, come i teoremi principali di essa non solo non ripugnano ai risultati delle scienze fisiche, ma anzi o ne sono presupposti, od hanno in quelli la loro base naturale ed il loro fondamento scientifico. Sicchè, se noi non ci siamo male apposti, tutte le scienze si

hanno a dare il bacio di pace, riconoscendo ciascuna la dipendenza reciproca che la congiunge coll'altre. Ma se per contrario noi, ragionando, ci fossimo ingannati, e, invece di operare la conciliazione, fossimo riusciti ad accattarci le ire dell'una parte e dell'altra, e colle ire anche le persecuzioni e le battiture, allora non ci resterebbe altro che ritirarci confusi, e lasciare a più valenti campioni l'esecuzione dell'ardita intrapresa. Certo la nostra convinzione è, che tale conciliazione sia possibile, e che più o men tosto vi debbano giungere gli uomini, stanchi omai di dissensioni e discordie.

INDICE

PREFAZIONE	PAG. v
CAPO I. — <i>La filosofia e le scienze naturali</i>	» 1
CAPO II. — <i>Il linguaggio</i>	» 12
CAPO III. — <i>Materia e spirito nell'uomo</i>	» 46
CAPO IV. — <i>Il Mondo e Dio</i>	» 67
CONCLUSIONE	» 90

TESI



I.

STORIA DELLA FILOSOFIA

I.

L'età primitive e poetiche del pensiero umano non sono oggetto men degno di studio per lo storico della filosofia, che le età posteriori. In quelle si trovano spesso i germi delle idee, che più tardi hanno ricevuto la loro sistematica espressione.

II.

Fra i sistemi filosofici indiani, il più degno di considerazione è quello contenuto nella Sankhya-Kârikâ di Iswara-Krishna. Ha molta analogia colla dottrina, che comunemente si appella *panteismo idealistico*.

III.

Nella storia delle idee morali presso i Greci si può osservare uno sviluppo graduale, i cui momenti successivi rispondono esattamente ai momenti della storia civile.

II.

FILOSOFIA MORALE

I.

Hassi a distinguere un'intrinseca differenza fra gli atti umani buoni e cattivi.

II.

Tale intrinseca bontà o malvagità non deve intendersi nel senso canziano, cioè come disgiunta da ogni fine eudemonologico, che è dottrina non vera, ma nella significazione che la Scuola ha dichiarato per bocca dell'Aquinate, il quale disse, gli uomini operando tendere sempre al fine ultimo, che è il Sommo Bene.

III.

I sistemi filosofici, che non distinguono le due realtà materiale e sovramateriale, non possono accettare tale intrinseca diversità fra le azioni degli uomini.

III.

P E D A G O G I A

I.

Non sempre il metodo didattico coincide col metodo scientifico; ossia può accadere, che una scienza s'abbia ad insegnare in ordine diverso da quello secondo il quale è fatta.

II.

Per chi debba insegnare la filosofia nei Licei, è utile preparare le menti de' suoi alunni colla lettura di alcuni luoghi filosofici.

III.

Uno dei doveri che incombono al professore di filosofia elementare, è di far vedere la connessione di tutte le scienze, e così mettere ordine alle svariate idee che gli alunni vanno acquistando.

IV.

SOCIOL O G I A



I.

Una società di uomini, considerata nel suo insieme, astrazione fatta dalle unità vive che la compongono, può con verità appellarsi un *organismo*, in tutto il senso di questa parola, e presenta fenomeni di accrescimento, di struttura, di funzioni analoghi a quelli degli individui.

II.

La legge, che presiede alla vita organica dei corpi, ossia la legge fisiologica della division del lavoro, fu quella pure, che regolò la formazione delle società umane.

III.

Vi è un clima sociale, come vi è un clima fisico; l'uno e l'altro esercitano sugli uomini un'influenza, a cui nessuno può sottrarsi, se non in parte piccolissima e accidentale.

V.

SCIENZA DELLA STORIA



I.

L'età di Pericle, insigne per politici e sociali rivolgimenti, vide ad un tempo un considerevole sviluppo nell'attività del pensiero filosofico; non senza un'intima dipendenza tra quelli e questa.

II.

I secoli XVIII e XIX, gravidi di ogni maniera rivoluzioni in tutta Europa, ebbero altresì una splendida letteratura filosofica, e in guisa, che ai fatti precorsero le idee.

III.

Ragionando, si può cavare questa legge storica, che le mutazioni sociali non sono frutto di fortuiti avvenimenti, o di piccole cause; bensì sono precorse e preparate dalle riforme delle idee degli uomini; sicchè la filosofia è la vera regolatrice delle umane vicende.

