

0:0-4

John M. Yellin
Jan 1978

COMPENDIO

DI

LOCKE.

COMPTON

DI

RECORDS

S A G G I O
FILOSOFICO
DE G. O. L O C H E
SU L'UMANO INTELLETTO

COMPENDIATO

D A L Dr. W I N N E

Tradotto, e commentato

DA FRANCESCO SOAVE C. R. S.
Prof. di Filos. Mor. nel R. Ginnasio di Breva.

VOLUME PRIMO.



IN MILANO.

Per GAETANO MOTTA.

Con Licenza de' Superiori.

MDCCLXXV.



SALE

OF THE

ESTATE OF

THE

WIFE

OF

THE

SALE

OF THE

WIFE



THE

WIFE

A SUA ECCELLENZA

CARLO

CONTE E SIGNORE

DE FERREHAN

CRONMETZ, MEGGEL, E LEOPOLDSCHON

CAVALIERE DELL' INSIGNE ORDINE
DEL TOSON D' ORO

CONSIGLIERE INTIMO ATTUALE DI STATO
DELLE LORO MM. II. RR. AA.

SOPRAINTENDENTE GENERALE
DELLE II. RR. POSTE IN ITALIA

VICE-GOVERNATORE DE' DUCATI
DI MANTOVA, SABBIONETA EC.

MINISTRO PLENIPOTENZIARIO
PRESSO IL GOVERNO
NELLA LOMBARDIA AUSTRIACA
EC. EC. EC.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHILOSOPHY

PHILOSOPHY DEPARTMENT

1100 EAST 58TH STREET

CHICAGO, ILLINOIS 60637

TEL: 773-936-5000

FAX: 773-936-5001

WWW.PHILOSOPHY.CHICAGO.EDU

ADMISSIONS: 773-936-5000

GRADUATE: 773-936-5000

UNDERGRADUATE: 773-936-5000

ALUMNI: 773-936-5000

PHILOSOPHY SOCIETY

1100 EAST 58TH STREET

CHICAGO, ILLINOIS 60637

TEL: 773-936-5000

PHI 100

ECCELLENZA



*N' Opera, che è la delizia degli Uomini Grandi e la Vostra, è quella ch' io ho preso a tradurre e commentare, e che all' E. V. consacro. Se LOCKE vi-
vesse tuttora, LOCKE medesimo e l' esimio suo Compendiatore godrebbero di veder dedicata la versione dell' Opera loro*

ad un Personaggio, che tanto n' apprezza
l' originale, e che sì chiaro dimostra
colla solidità e profondità del pensare e
del ragionare come sue proprie ha sa-
puto rendersi le loro dottrine. Io per
mille altri titoli già all' E. V. dovea
questo tributo. Troppo son grandi le
obbligazioni che all' E. V. professo, e
troppo viva la gratitudine che ne sen-
to. Godo perciò che a due doveri mi
sia dato di soddisfare ad un tempo solo;
e a quello di rendervi ciò che Vostro
debb' essere per ogni conto, e a quello
di offerirvi un testimonio pubblico di
que' sentimenti d'ossequiosa riconoscenza,
che uniti alla più profonda venerazione
mi faran sempre

Dell' E. V.

Um.^{mo}, Div.^{mo}, Obbl.^{mo}, Ser.^{re}
FRANCESCO SOAVE.

P R E F A Z I O N E

DEL

T R A D U T T O R E .

L nome di GIO. LOCKE cioè del primo e più grande fra' Metafisici presso a' Filosofi è troppo noto. Ognun sa pure, che della sua universale celebrità egli è debitore a questo Saggio mirabile principalmente. La forza con cui egli il primo ha saputo affrontare e distruggere l' universal pregiudizio dell' idee innate: la sagacità con cui ha saputo penetrare il primo ne' recessi più oscuri dell' Umano Intelletto, e metter in chiaro l' origine, e la natura delle nozioni più astruse, e più recondite: l' avvedutezza, con cui egli il primo ha saputo discoprir l' influenza delle parole sulle umane cognizioni, e additare gli errori che dall' abuso ne vengono: soprattutto la profondità, con cui il primo egli ha saputo internarsi nella natura delle cognizioni umane, scoprirne l' estensione, fissarne i limiti, determinare gli unici mezzi onde accrescerle: sono pregi

per cui l'Opera sua e il suo Nome , infino a tanto che gli Uomini sapran pensare, vivranno certo immortali .

Ciò che in lui forma principalmente la maraviglia si è , che in una materia sì ardua egli che il primo ha osato tentarla , nelle parti principali ha saputo anche esaurirla . L'opere de' Metafisici che l'han seguito , quelle soprattutto di CONDILLAC e BONNET son celeberrime e con ragione . Ma in alcune parti solamente si son essi occupati ; e in quelle appunto , cui la vastità del soggetto avea costretto il nostro Autore a toccare soltanto di fuga , o ad omettere . Lo sviluppo delle facoltà dell'anima è il solo punto che BONNET ha preso di mira : lo stesso sviluppo insieme colla formazione di una lingua , e il pericolo de' sistemi astratti sono i punti principali , che ha preso CONDILLAC a esaminare . L'idee innate sono state da LOCKE sì vittoriosamente atterrate , che niuno ha più creduto necessario di combatterle : la natura , l'estensione , i limiti dell'umane cognizioni sono stati da lui fissati così esattamente , che niuno ha trovato qual cosa potervi aggiugnere . Poco s'è pur aggiunto

all'analisi chiarissima e minutissima ch'egli ha dato delle nozioni più complicate: e circa alle Lingue se molto s'è aggiunto nel dimostrarne la formazione, e i vantaggi, poco circa all'uso e all'abuso de' termini s'è pur trovato ad accrescere.

Fra pregi sì grandi l'Opera di LOCKE ha tuttavia un difetto, che egli stesso confessa.
„ Quand'io l'incominciai, credetti (dice egli)
„ che quanto avea a dire potesse chiudersi in un
„ sol foglio. Ma a misura che mi sono inol-
„ trato, un nuovo paese mi si è venuto sempre
„ spiegando innanzi, le scoperte ch'io faceva
„ m'han sempre impegnato in nuove ricerche,
„ e l'Opera insensibilmente è cresciuta allo
„ stato in cui ora ritrovasi. Io non voglio
„ negare, che non si potesse forse ridurre a
„ più picciol volume, e non se ne potesse ac-
„ corciar qualche parte, poichè la maniera con
„ cui fu fatta a pezzo a pezzo, a diverse ri-
„ prese, e in diversi tempi ha potuto forse con-
„ durmi a parecchie ripetizioni: ma io dirò
„ francamente che non ho ora nè coraggio
„ nè ozio d'abbreviarla. „

Era a desiderarsi che a quest'impresa alcun

in suo luogo si accingesse . Il Dr. WINNE l'ha
assunta diffatti vivente l' Autore medesimo , e
l' ha compiuta felicemente . Il testimonio di
LOCKE dee in ciò valere per tutti quanti .

„ Il compendio del mio Saggio (dice egli
„ scrivendo al Sig. MOLINEUX) è finito .
„ Egli è stato fatto da un Uomo d'ingegno
„ dell' Università di Oxford , Maestro nell'
„ Arti , che ha molti Discepoli , e che è
„ assai commendabile per la sua scienza , e per
„ la sua virtù . Sembra che quest' Opera sia
„ stata intrapresa colle medesime mire , che voi
„ avevate allor quando me ne parlaste . Dap-
„ pertutto il Compendiatore ha fatto uso , per
„ quanto so ricordarmene , delle mie espressio-
„ ni . E allorchè l'Opera sua fu terminata egli
„ ha avuto la gentilezza di trasmettermela . Io
„ l'ho scorsa , e a quel ch'io posso giudicarne
„ ella è ben fatta , e degna della vostra ap-
„ provazione . „

Al giudizio di LOCKE corrispose tosto quello
dell' Inghilterra . La Francia pur vi s' aggiunse ,
e la versione che ne diede il Sig. BOSSET ebbe
sì favorevole accoglimento , che l' edizioni ne
furono in poco tempo oltremodo moltiplicate .

Una traduzione Italiana mancava ancora, e non doveva l'Italia desiderarla più lungamente. Io l'ho intrapresa, ed è quella che al Pubblico ora presento. Non mi sono però contentato di fare una semplice traduzione. Ho voluto in primo luogo ricorrere all'Opera grande di LOCKE medesimo, per rischiarar vie meglio alcuni luoghi che nel Compendio non mi pareano espressi con tutta quell'ultima nitidezza e precisione, che in Opere di simil genere è richiesta, e per aggiugnere alcuni tratti, che mi sono sembrati troppo importanti. In secondo luogo qualche inesattezza non era possibile che sfuggita non fosse al primo che osò aprirsi una nuova strada in una materia così oscura, e difficile; alcune proposizioni v'han pure che la Cattolica Religione non dee tollerare: una rettificazione di quelle, ed una confutazione di queste era necessaria; io ho tentato e l'una e l'altra. In terzo luogo un servizio importantissimo mi è parso che renduto farebbesi alla Filosofia, se in quest'Opera sola s'avesse potuto racchiudere in breve un compiuto sistema di Metafisica. A tal fine era d'uopo aggiugnere alle scoperte di LOCKE le scoperte de' Meta-

fisici posteriori . Io n' ho scelto le principali ;
e non ho pur voluto ommettere alcune nuove
viste , che le mie meditazioni medesime già da
qualche tempo mi aveano suggerito .

Io mi lusingo , che per tal modo quest'
Opera presenterà in compendio quanto vi ha
di più necessario per ben conoscere noi medesi-
mi , e per ben diriggere la miglior parte di
noi , cioè la ragione . Se l' esatta Metafisica ,
e l' arte esatta di ragionare venisse per questa
guisa a rendersi universale , un frutto sarebbe
questo ben consolante per quella porzione qua-
lunque sia di cura e di fatica , ch' io v' ho
impiegato .



I N D I C E
DEL PRIMO VOLUME.

INTRODUZIONE.

Piano dell' Opera. I

L I B R O I.

DE' PRINCIPIJ

CHE DICONSI INNATI.

CAP. I. *Che non v' ha negli Uomini alcun Principio speculativo che sia innato.* 7

CAP. II. *Che non v' ha pure niun Principio pratico che sia innato.* 16

CAP. III. *Altre considerazioni circa ai Principj tanto speculativi che pratici.* 32

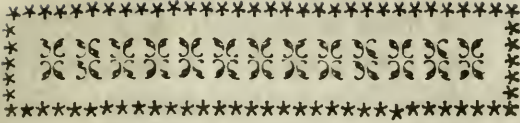
L I B R O II.

DELLE IDEE.

ANALISI Dell' umano Intelletto. 39

CAP. I. *Dell' Idee in generale e della loro origine.* 99

CAP. II. <i>Dell' Idee semplici.</i>	106
CAP. III. <i>Dell' Idee che ci vengono per un solo senso.</i>	107
CAP. IV. <i>Della Solidità.</i>	108
CAP. V. <i>Dell' Idee semplici che vengono per diversi Sensi.</i>	112
CAP. VI. <i>Dell' Idee semplici che s'acquistano per la Riflessione.</i>	112
CAP. VII. <i>Dell' Idee semplici che nascono dalla Sensazione e dalla Riflessione.</i>	113
CAP. VIII. <i>Delle qualità che in noi producono le Idee.</i>	118
CAP. IX. <i>Della Percezione.</i>	126
APPENDICE I. <i>Problema di Molineux, ed esame del modo con cui arriviamo a conoscere l'esistenza degli Obbietti esterni.</i>	130
APPENDICE II. <i>Riflessioni sopra l' Istinto.</i>	145
CAP. X. <i>Della Facoltà di ritenere le proprie Idee.</i>	150
APPENDICE. <i>Riflessioni intorno alla memoria.</i>	154
CAP. XI. <i>Della facoltà di distinguere le proprie Idee e d' alcun' altre Operazioni dell' Anima.</i>	167
CAP. XII. <i>Dell' Idee complesse.</i>	171
APPENDICE. <i>Analisi del Bello.</i>	176
<i>Analisi del Buono.</i>	180



COMPENDIO
DEL SAGGIO FILOSOFICO
DI GIO. LOCKE
 SOPRA
 ALL' UMANO INTELLETO.

INTRODUZIONE.

Piano dell' Opera .



Iccome per via dell' intelletto
 noi abbiamo la preminenza e
 una certa specie d' impero su
 tutti gli enti sensibili : così è
 dovere , che ci applichiamo
 a ben conoscerne la natura .

Il fine della presente opera è appunto
 di rintracciare l' origine l' estensione e la

A

certezza delle cognizioni, di cui l' Uomo è capace, e di scoprire i fondamenti e i gradi della fede e della opinione, ossia di quel consenso, che si dà ad una proposizione che dimostrata non sia. Ecco il piano di tutta l' opera.

1. Io cerco l'origine delle idee e delle nozioni, di cui ciascun uomo ha l'intimo senso, e mi studio di scoprire donde riceveva la mente sì fatte idee e nozioni.

2. Dimostro quali cognizioni si possano acquistare per via di queste idee, e qual sia di tali cognizioni l'evidenza, la certezza, l'estensione.

3. Fo qualche ricerca su la natura e i fondamenti della fede e della opinione.

Se ho la buona ventura di riuscire nel mio disegno, spero che discoprendo le facoltà del nostro intelletto, la loro estensione, e i loro confini, io ridurrò per tal modo lo spirito umano a non prendersi più briga oggimai di quelle cose che eccedono la sua capacità, e a contentarsi d'ignorare quello che non può saperfi.

Se gli uomini allorchè nelle loro ri-

terche inoltrati si sono fin dove può giungerfi, colà s'arrestassero, non avverrebbe giammai, che il desiderio d'una cognizione universale li trasportasse a formar quistioni sopra soggetti, che da loro non sono, e di cui non possono aver chiare idee, anzi non ne hanno il più delle volte niuna: e si contenterebbero di quella misura di cognizioni, che acquistarsi possono nello stato, in cui sono.

Tanto più che sebbene la nostra mente non sia valevole a comprendere ogni cosa: le cognizioni tuttavia, che Iddio ne ha accordato, assai motivo ci porgono onde esultare la bontà sua verso di noi. *Ei ne ha dato, siccome dice S. Pietro (Ep. 2. c. 1. v. 3.), tutte le cose, che alla vita, e alla pietà appartengono.*

Or giacchè noi scopriamo per via delle cognizioni che possiamo acquistare tutto ciò che può servire a' bisogni di questa vita e al conseguimento di un'altra più felice; e queste cognizioni ci somministrano sufficienti materie, intorno a cui poterci occupare con utile insieme e con diletto: a torto ci

lagniamo della debolezza delle nostre facoltà ; a torto ci prendiam pena , che v' abbiano delle cose che non possiamo comprendere .

Il vero uso pertanto che far dobbiamo dell' intelletto consiste 1. nel ben conoscere la proporzione , che v' ha tra gli obbietti e le nostre facoltà . 2. Nel ragionar degli obbietti solo in quanto son essi alle nostre facoltà proporzionati . 3. In non esigere dimostrazioni dove si possono aver soltanto delle verisimiglianze . Questa misura di cognizioni basta per ben regolare tutta la nostra condotta : e il dubitare di ogni cosa , perchè non si può di tutte aver certezza , è un operare senza ragione , come farebbe colui , che per non aver ale , onde uscire più presto d' un luogo pericoloso , trascurasse d' uscirne colle sue gambe , e volesse piuttosto perirvi .

Qualora gli uomini conoscessero appieno l' estensione e i confini delle lor forze , comprenderebbono ad un tempo stesso quello di cui sono capaci e in cui possono riuscire felicemente ; e non si abbandonereb-

hono in braccio ad un ozio neghittoso disperando di poter nulla arrivare a conoscere, nè si farebbono, com' altri fanno, a dubitare di tutto, e a dichiarare bandita dal mondo ogni sorta di cognizioni, perchè alcune ve n' hanno a cui essi non possono giungere. Non v' ha alcuna assoluta necessità, che tutte le cose da noi si conoscano: nello stato, in cui il nostro benefico Creatore n' ha posto, a noi basta il saper le regole, secondo cui diriggere i nostri giudizj, e le azioni che ne vengono in conseguenza.

Queste sono le considerazioni, che m' hanno spinto a lavorare intorno al presente saggio sopra l' Umano Intelletto. Io ho sempre creduto, che la prima cosa, a cui debba attendere un uomo che ama darsi alla ricerca della verità, sia lo studiare le forze del proprio intelletto, e discernere gli obbietti che a lui sono proporzionati. Senza queste precauzioni si cercherà indarno il dolce piacere, che accompagna il conoscimento delle verità più importanti. L' animo incapace di decider di tutto e di tutto comprendere, si perderà nell' infini-

tà delle cose, effetto che soglion produrre le meditazioni fatte senza regola e senza metodo.

Il prurito di voler andare oltre ai confini del poter nostro si è quello, che ci precipita in una confusione da doverci temere più della stessa ignoranza. Senza principj, e senza fondamenti si agitano quistioni infinite, che decidere mai non si possono, e non servono che a perpetuare ed accrescer le dispute, e a confermare parecchi in un Pirronismo perfetto.



LIBRO I. (*)
 DE' PRINCIPIJ
 CHE DICONSI INNATI.

C A P O I.

*Che non v' ha negli Uomini alcun principio
 speculativo, che sia innato.*

SI suppone da alcuni come verità
 incontrastabile, che v' abbiano
 certi principj sì *speculativi*, che
pratici, intorno ai quali tutto il
 Genere Umano concordi; e che
 questi per conseguenza siano impressioni,
 che l'anima nostra riceve nel primo istante
 della sua esistenza, e che porta con seco
 al mondo. Ma quand'anche ei fosse certo,
 che intorno ad alcune cose tutto l' Uman
 Genere convenisse, questo consentimento

(*) Il compendio di questo libro è di *Le Clerc*.

non dovrebbe provar tuttavia, che le loro idee ne siano innate, ogni qual volta si potesse scoprire altra via, per cui abbian potuto a tutti gli Uomini divenire comuni. Ma v' ha di più, che non c'è cosa, in cui tutti gli Uomini convengano generalmente: onde se il generale consentimento è il carattere de' principj, che si han nascendo impressi dalla Natura, non vi farà alcuno sicuramente, che tale possa chiamarsi.

E per cominciare dai principj *speculativi*, tanto è lontano che tutti gli Uomini ne convengano, che anzi dalla maggior parte neppur si fanno. Infatti si prende per naturale questo principio: *una cosa non può nel medesimo tempo essere, e non essere*. Ora i Fanciulli, e gli Ignoranti punto non pensano ad un principio così altratto; s'egno ch'egli non è in loro certamente impresso dalla Natura: perciocchè se lo fosse, come potrebbero non avvedersene? Come può dirsi, che abbiano naturalmente nell'animo un assioma, al quale non han mai pensato, e forse non penseranno giammai?

Che se taluno dicesse, che per impressione naturale si dee intendere la facoltà

di conoscere queste verità, tutte le verità che un Uomo verrà col tempo a conoscere, tutte s'avranno a dire innate; perciocchè avanti ch'ei le sapesse, avea la facoltà di saperle egualmente che tutti i principj più generali. Così questa gran quistione si ridurrebbe unicamente a dire, che quelli, i quali parlano dell' idee innate, parlano impropriissimamente; ma nella sostanza poi credono lo stesso, che quei che le negano.

Ma replican essi, che gli Uomini conoscono queste verità, e vi s'arrendono, tostochè hanno l'uso della ragione; indizio che già dapprima erano in loro impresse. Ma quelli che per tal modo ragionano non possono voler dir altro, che una di queste due cose, o che gli Uomini s'accorgon essi per se medesimi di queste verità subito che giungono all'uso della ragione, o che l'uso della ragione è quello che col tempo le fa loro scoprire. Se lo dicono nel secondo senso, tutte le verità che si scopriranno col raziocinio, tutte faranno innate: ed è cosa ridicola il dar questo nome a proposizioni che scopronsi colla ragione; poichè essa al contrario è la facoltà appunto di cavare

delle verità incognite dai principj noti, laddove se queste verità fossero impresse naturalmente, da principj più noti non farebbe certo mestieri il dedurle. Se poi la cosa si deve intendere nel primo senso, ella è falsa apertamente: perciocchè è falso che i Fanciulli tostochè incominciano a servirsi della ragione, apprendano incontanente e conoscano per se medesimi questi principj generali. Quanti indizj di ragione non si osservano ne' Fanciulli assai prima che sappiano questa massima, che *non può una cosa nel medesimo tempo essere e non essere?* Quanti Uomini rozzi ed ignoranti, quanti Popoli selvaggi non v' hanno, che passano non pur l'infanzia ma tutta la loro vita, senza giammai pensarvi? E' falso adunque che all'età della ragione questi principj subito per se medesimi a noi si discoprano. Noi veggiamo soltanto, che alcune Persone in un certo tempo arrivano a saperle (e questo tempo è affatto indeterminato), il che avviene similmente di tutte l'altre verità, che dir non si possono naturali.

Ma ponghiam anche, che l'Uomo giunto all'uso della ragione di queste verità si accorgesse; non si potrebbe già

tuttavia conchiudere, che elle fossero innate, ma solamente che non si formano queste idee astratte, e non si intendono i nomi che sono stati loro fissati, se non quando si è già acquittato l'uso di ragionare e di riflettere. Ed ecco in qual maniera ciò avvenga.

I sensi empiono l'animo per così dire di diverse idee, ch'ei non aveva: ed egli a poco a poco con esso loro addimeticandosi le ripone nella sua memoria, e loro fissa de' nomi. Forma in appresso altre idee che estraе dalle prime, e molte idee particolari unendo insieme forma l'idee generali, a cui pur fissa de' nomi generali. Per tal modo ei va preparando materiali d'idee e di vocaboli, sopra di cui esercitar poscia la sua facoltà di ragionare. L'uso della ragione viene in appresso, e tanto maggiormente si manifesta, quanto più s'accrescono i materiali, sopra de' quali può esercitarsi. Ma da tutto questo segue egli che l'idee, che si conoscono nel cominciare a far uso della ragione, siano innate?

Le prime idee, che occupan l'animo nostro, sono quelle certamente, che gli vengono dai sensi, e che fanno maggiore

impressione sopra di lui. Tostochè egli incomincia a conservar la memoria di diverse idee, incomincia anche a conoscerne la differenza. Questa differenza almeno egli è certo, che da' Fanciulli si conosce assai prima, che abbiano appreso a parlare, o a far uso della ragione. Chi è per esempio che non senta la differenza che v' ha tra 'l dolce e l' amaro, o almen non s' avvegga che l' amaro non è lo stesso che 'l dolce?

All' incontro un Fanciullo non giugne a conoscere, che tre e quattro sono eguali a sette, se non quando egli è già capace di contar sette, quando ha già acquistato l' idea dell' uguaglianza, e sa come ella si chiama. Allora se gli si dice, che tre e quattro sono eguali a sette, non ha così tosto compreso il senso delle parole, che ne conosce insieme la verità; e non perchè questa verità sia innata, ma perchè avanti d' udire le parole propostegli *tre, quattro, e sette*, avea già messo in serbo nella sua memoria chiaramente e distintamente le idee che da lor vengono significate. Quando si dice, che *diciotto e diciannove sono eguali a trentasette*, questa proposizione è al pari

evidente che l'altra : *uno e due sono eguali a tre*. Con tutto ciò un Fanciullo non conosce sì prontamente la verità della prima, come della seconda; non perchè l'uso della ragione gli manchi, ma perchè egli non ha formate sì presto l'idee significate dalle parole *diciotto, diciannove, e trentasette*, come quelle che sono espresse dalle parole *uno, due, e tre*.

Quelli che sonosi avveduti non esser vero, che si conosca la verità delle massime che diconsi innate tostochè si ha l'uso della ragione, e che tuttavia non hanno voluto abbandonare i loro principj, si sono appoggiati a quest' altro argomento: che quando si propone alcuna di queste massime, e che se ne intendono i termini, ognuno subito vi si arrende. Ma io domando a costoro, se il consentimento che si dà ad una proposizione tosto che s'è intesa, sia carattere certo d'un principio innato? Se no, l'argomento è inutile: se sì, converrà dichiarare per principj innati una infinità di proposizioni, di cui si scorge immantimente la verità, appena si odono pronunciare, quali sono per cagione d'esempio tutte quelle che riguardano i numeri, come *uno e due sono*

eguali a tre; due e due a quattro ec. Ed oltre all' Aritmetica, nella Fisica ancora e nelle altre scienze si scontrano ad ogni tratto di simili proposizioni, come *due corpi non possono star insieme nel medesimo luogo*, e mill' altre sì fatte, di cui non si può dubitare per chicchessia, che appena le ascolti. Oltre di che non si possono dire innate le proposizioni, se non lo sono medesimamente le idee che le compongono: e ciò posto farebbe mestieri supporre innate tutte le idee de' colori, de' suoni, de' sapori, degli odori, delle figure ec, il che è affatto contrario e alla ragione ed alla speriienza, perchè un cieco nato non ha certo de' colori niuna idea.

Nè può già risponderfi, che le proposizioni particolari che si riconoscon per vere appena s' odone proferire, come che *uno e due sono eguali a tre; che il verde non è il rosso*, siano conseguenze delle proposizioni generali che diconsi innate. Tutti quelli, che si prenderanno la briga di riflettere sopra ciò che avviene nella nostra mente, quando cominciamo a farne uso, troveranno, che queste proposizioni particolari o men generali son ricevute

da tali, che mai non hanno pensato a quelle universali, da cui si pretende ch'esse derivino; e vedranno che le particolari affai più facilmente s'abbracciano delle generali.

Ma oltre a tutto questo, tanto è lungi, che il consenso che si dà ad una proposizione allora soltanto che si ode da altri pronunciare, sia un contrassegno che la dimostri innata, che anzi egli pruova tutto il contrario. Poichè ciò suppone che molti i quali sono già istrutti di varie cose, ignorino tuttavia questi principj, e che niuno li sapesse avanti d'udirne parlare. Converrebbe poter almeno mostrare, che tutti gli Uomini già li conoscano per se medesimi innanzi d'udirne parlare a niuno, il che abbiamo veduto non potersi provare per alcun modo. Che se si risponda che se n'aveva innanzi d'udirne discorrere una cognizione implicita, si domanderà in che ella consista. Se si intende, che si aveva innanzi la facoltà di apprenderli, questo è un dichiarare, siccome s'è già osservato, innate tutte le verità del mondo.

L'esperienza ci mostra, che i Fanciulli, i Selvaggi, e le Persone senza

lettere non fanno, e non pensan giammai a sì fatte proposizioni. Or s' elle fossero innate, si dovrebbero sapere e conoscere principalmente da questa maniera di gente, come quella che è meno cangiata dal costume, dalle opinioni altrui, e dall' educazione. Niuna dottrina straniera o nuova può aver cancellato dall' animo loro ciò che la natura vi avesse impresso. E però da ciascuno si dovrebbero scoprire in essi queste verità innate, e ne' Fanciulli principalmente, i cui pensieri si agevolmente si manifestano a chiunque loro s' accosta. Essi medesimi vedrebbero queste verità scritte nell' animo loro, e non mancherebbono secondo il loro costume di favellarne ad ogni momento.

C A P O I I.

*Che non v' ha pure niun Principio Pratico,
che sia Innato.*

SE le massime speculative, di cui ab-
biam parlato finora, non sono da tutti
ricevute con un concorde attuale consen-

timento, perchè anzi dalla maggior parte sono ignorate; affai meno si può ciò affermare d'alcun principio pratico. M'appello a tutti quelli, che han qualche conoscenza della Storia del Genere Umano. Una delle cose più universalmente ricevute si è la *giustizia*, che consiste nell'osservare i patti stabiliti, e che si truova eziandio fra i ladri e fra gli assassini. Ma ben si vede apertamente, che costoro non serbano la giustizia fra loro, che per mera necessità, e non perchè sia un principio naturale. Perciocchè nel medesimo tempo, che son fedeli a' loro compagni, assassinano i passaggieri, che fatto non hanno loro verun oltraggio.

Si dirà per avventura, che la loro condotta è contraria alle massime, che sentono internamente, e che tacitamente nel loro cuore approvano ciò che smentiscono coll'azioni. Ma oltrechè la pubblica professione che fanno di violar la giustizia distrugge il consenso universale, che tale perciò non può dirsi, egli sembra stranissimo, che i principj pratici abbiano a terminare in semplici speculazioni.

La natura ha posto in tutti gli Uo-
Vol. I. B

mini il desiderio d'esser felici, e una forte avversione per la miseria. Questo è un principio pratico, che opera costantemente in tutto il mondo, ma non se ne può raccogliere alcuna conseguenza pei principj di cognizione, che devono regolare la nostra condotta. All'opposto si può provare da ciò, che non v'hanno di somiglianti principj nell'animo nostro; perchè se vi fossero si conoscerebbono, come si conosce il desiderio d'esser felice, e il timore di esser misero (1).

Un'altra cosa, che dà giusto motivo di dubitare, che non v'abbia alcun principio pratico innato, si è, che non v'ha regola di morale, di cui non si possa a

(1) Potrebbe qui farsi luogo ad una obbiezione, la quale non so come l'Autore non abbia preveduta. Se l'amore alla felicità, potrebbe dire taluno, e l'avversione alla miseria sono affetti in noi posti dalla natura, v'ha dunque in noi qualche cosa d'innato. Nè è esatto il rispondere che questo amore e questa avversione non sono principj di cognizione. Come si può egli aver innato l'amore alla felicità, senza averne innata anche l'idea? Nell'Appendice al Cap. 20. del Lib. II. noi mostreremo direttamente che anche in questa parte non ci ha nulla d'innato.

buona equità domandar la ragione, il che non farebbe, se ci avessero delle regole innate, le quali dovrebbero essere evidenti per se medesime. Infatti i principj speculativi, che innati pretendonfi, sono almeno di tal carattere. Chi è che privi d'ogni senso comune non riputasse coloro, che ricercassero, o si brigassero di render ragione perchè non possa una cosa essere e non essere nel medesimo tempo? Questa proposizione porta seco le sue pruove, e se ella non si facesse a taluno ricevere per se medesima, nulla a convincerlo potrebbe esser valevole. Ma se si proponesse quella sì famosa regola di morale: *non fate ad altri ciò che non vorreste che fosse fatto a voi* ad uno, che non ne avesse mai udito parlare, e che fosse tuttavia capace d'intendere ciò, che ella significa, non potrebbe egli senza assurdità chiederne la ragione? E quegli che la proponesse non farebbe egli tenuto a dimostrarne la verità? Da ciò si vede, che sì fatto principio non è nato con noi, altrimenti ei farebbe chiaro per se medesimo. La verità adunque delle regole di Morale dipende da qualche altra verità antecedente, da cui deve esser cavata per via

di raziocinio. L'osservanza de' contratti e de' trattati è pure uno de' più grandi e più incontrattabili doveri della Morale? Ma se voi domandate ad un Cristiano persuaso de' premj e delle pene dell' altra vita; perchè egli debba mantenere la sua parola? ei vi dirà, perchè Iddio arbitro dell' eterna felicità e dell' eterna miseria l' ha ordinato. Un Obbesiano, a cui faceste la stessa domanda, vi direbbe che il pubblico così vuole, e che *Leviathan* punisce quelli che operano altrimenti. Un Filosofo Pagano risponderebbe alla medesima richiesta, che è cosa disonesta e contraria all' eccellenza dell' umana natura l' essere infedele.

Si potrebbe dire, che la coscienza, la quale ci rimprovera i mancamenti che noi commettiamo contro queste regole, è un indizio, che nell' anime nostre v' han de' principj di Morale, che la Natura v' ha posto. Ma si dee osservare, che senzachè la Natura abbia scritto nulla ne' nostri cuori si può giugnere alla cognizione di certe regole di Morale per la medesima via per cui si giugne a quella d' infinite altre verità; e riconoscere che a seguir queste regole noi fiam tenuti.

Altri le conoscono per l'educazione, per le compagnie che frequentano, pei costumi de' loro paesi, altri per altre maniere. Stabilita che siasi una volta nell'animo questa opinione, ella mette subito in opera la *coscienza*, la qual non è altro, se non *l'opinione che abbiam noi medesimi di ciò, che facciamo*. Or se la coscienza fosse una pruova, che v'han de' principj innati, questi principj esser potrebbero gli uni agli altri contrarj: perciocchè alcuni si credon tenuti in coscienza a far certe cose, che altri schifano per la stessa ragione.

Oltre ciò non si potrebbe comprendere, come potessero gli Uomini violare le regole della Morale colla maggior franchezza e la maggior calma del mondo, se elle fossero impresse nell'anime loro. Si faccia riflessione al saccheggio d'una città presa d'assalto, e si cerchi nel cuor de' Soldati impegnati nella carnicina e nel bottino alcun sentimento delle regole della Morale. La violenza, i ladroncelli, le stragi sono scherzi per tali, che non temono di dover esser puniti. E non ci sono eglie state delle Nazioni grandissime, e ancora delle più colte,

che hanno creduto così lecito l' esporre i loro figliuoli a morirsi di fame, o a essere divorati dalle bestie feroci, come il generarli? In alcuni paesi si sepelliscono vivi vivi colle lor madri, se avviene che queste muojan di parto: si ammazzano, se un Astrologo dice, che sotto cattiva stella son nati. In altri un Figlio uccide o espone suo Padre e sua Madre senza alcun rimorso, quando son giunti a una certa età. In una parte dell' Asia (*Gruber apud Thevenot* Par. iv. pag. 13.) quando disperasi della guarigione d' un infermo, si mette in una fossa, e quivi esposto ai venti e a tutte l' ingiurie dell' aria si lascia miserabilmente morire senza dargli niun soccorso. Quelli della *Mingrelia* (*Lambert apud Thevenot* pag. 38.), che pur professano il Cristianesimo, sepelliscono i loro figliuoli così vivi senza scrupolo alcuno: altrove si ingrassano e si mangiano, *Garcilasso de la Vega* nella sua Storia degli *Incas* (l. 1. c. 12.) riferisce, che alcuni popoli del Perù serbavano le donne, che prendeano prigioniere, per farne delle concubine, e nodrivano più delicatamente ch' essi potevano i figli che avean da loro infino all' età di tredici anni, dopo cui li man-

giavano, e trattavano nel medesimo modo le Madri allorchè non facean più figli. I *Tupinambous* (*Lery c. 16.*) credevano di guadagnarsi il Paradiso col vendicarsi crudelmente de' loro nemici, e col mangiarfene il più ch'essi poteffero. Infiniti sono gli efempi di tal fatta che recar si potrebbero, i quali pruovano che intere Nazioni non hanno alcuna idea delle regole più sacrosante della Morale, e per conseguenza che queste regole in loro certamente non sono innate. Esaminando le Storie attentamente si troverebbe, che tratti i doveri, senza di cui niuna Società può sussistere, e che sono tuttavia pur troppo sovente trascurati, non v'ha alcun dover di Morale, di cui Popoli numerosissimi non si fiano fatto giuoco.

Taluno potrebbe opporre, che dall'essere una regola violata non viene di conseguenza, ch'ella non esista. L'obiezione farebbe valevole, quando coloro, che non offervasser la regola, non lasciassero però di ammetterla e di convenirne, e quando fosse stabilita qualche pena contro quelli, che la trasgredissero. Ma come può concepirsi, che un popolo intero rigetti pubblicamente quello, che ciascuno

degli individui, che lo compongono, sappia essere una legge? il che avverrebbe certamente, se le leggi della Morale fossero impresse naturalmente nello Spirito Umano. Si può ben concepire che alcuni facciano professione esteriormente di certe regole di Morale, di cui si beffino nel loro cuore, per conservarsi la riputazione, e procacciarsi la stima di quelli, che le credono ben fondate. Ma non si può già comprendere, che una Società intera rigetti e violi pubblicamente quelle leggi, che sa di certo esser giuste, e che sa essere come tali risguardate da tutti coloro, con cui ell' ha qualche relazione. Operando per cotal modo non potrebbe ella aspettarsi; che d'essere il dispregio e l'orrore di tutte l'altre. Perciocchè qual altra cosa può ella attendere violando pubblicamente regole conosciute da tutto il mondo, e di cui riconosce ella medesima l'equità e la rettitudine?

Accordo che la violazione di una legge non pruova, ch'ella non vi sia: ma una permission pubblica di fare il contrario è un argomento, che sì fatta legge non è nata cogli Uomini. Prendiamo qualcuna di tali regole, che sembri

la più naturale e più universalmente ricevuta, e vediamo ciò, che il Genere Umano ne ha pensato. Se v'ha cosa, che paja maggiormente istillata dalla Natura medesima, si è che *i Padri, e le Madri amar debbono, e conservare i lor Figli*. Or se questa è una regola innata, bisogna o ch' ella sia costantemente osservata da tutti gli Uomini, o almeno che sia una verità, di cui tutti convengano. Ma gli esempj della Mingrelia, e del Perù dimostrano esservi stati de' Popoli, che non l' hanno nè osservata, nè amMESSA. E senza andar tanto lungi i Romani, ed i Greci, che erano infinitamente più illuminati, non esponevan essi comunemente i figliuoli, ch' erano loro d' impaccio? (2)

Oltre di questo sì fatte massime non racchiudono un dovere, se risguardate non sono come una legge; e una legge non può essere senza Legislatore, e senza fissazione di premio o di pena. Non si possono dunque sì fatte massime supporre

(2) Nella *China*, Paese certamente coltissimo fino dalla più rimota antichità per la stessa ragione, a quel che dicono i Viaggiatori, se ne getta ogni anno nell' acque un grandissimo numero.

innate, senza che il siano parimente l' idee d' un Dio, d' una legge, d' un' altra vita; giacchè quelli che le violavano, non avean nulla a temere in questa vita, seguendo la pratica di tutta la lor nazione.

I principj, che ci fanno operare sono ben nella nostra volontà: ma tanto è lungi, che questi dir si possano principj di morale, che se a' desiderj della volontà nostra si lasciasse libero il freno, essi farebbonci violare quanto v' ha mai al mondo di più sacrosanto. Per questo si sono stabilite le leggi, affine di raffrenarli col mezzo delle ricompense e delle pene, che contrappesano la soddisfazione che aver si potrebbe a lasciarsi trasportare al loro impeto. Se alcuna cosa adunque fosse impressa nello Spirito Umano siccome legge, converrebbe che tutti gli Uomini ne avessero sicura conoscenza, e sapessero, che una pena inevitabile farà il compenso di chi oserà violarla. Ma gli Uomini di diverse Nazioni hanno ignorato, e ignorano tuttavia e i doveri che la Morale prescrive, e le pene che soffriranno i violatori di essi.

Sarebbe inutile l' opporre a sì forti ragioni ciò, che pure talvolta per alcuno si dice, che il costume e l' educazione

possono oscurare questi lumi naturali, ed anco estinguerli al fine. Se questa risposta valesse, la pruova dunque tratta dal consentimento universale dell' Uman Genere sarebbe nulla: quando pure quelli, che per tal modo favellano, non s'immaginassero, che la loro opinione particolare e quella del lor partito debba passare per un consentimento generale; siccome avviene diffatti a coloro, che credendosi i soli arbitri del vero e del falso, non fanno alcun conto dei suffragj di tutto il resto dell' Uman Genere. Il loro ragionamento in tal caso a questo si ridurrebbe: „ I „ principj, che tutto il Genere Umano „ riconosce per veri, sono innati; quelli, „ che come tali sono riconosciuti dalle „ Persone di buon senso, si debbono dire „ ammessi da tutto il Genere Umano; noi „ e quelli del nostro partito siamo Per- „ sone di buon senso: dunque i nostri „ principj sono innati „. Sarebbe questo un correre di galoppo all' infallibilità.

Oltre ciò se il costume e la cattiva educazione cancellano dall' animo nostro questi principj: vanamente adunque e insufficientemente se ne vanta cotanto la forza e la chiarezza. Il Genere Umano non si

troverà egli ugualmente impacciato con queste nozioni oscure ed incerte, come se non ne avesse? Qualora una Nazione prende per principio naturale ciò che non l'è, o rigetta ciò che lo è veramente, questa sola varietà ci rapisce subito tutto il frutto, che noi pretenderemmo cavare da sì fatti principj.

So che spesso riguardate sì sono come verità molte cose falsissime, e queste falsità, comunque opposte fossero alla ragione, sono state sovente ricevute anche da Uomini di buon senso in tutto il resto, e sostenute con tanta ostinazione, che avrebbero piuttosto perduto la vita, di quello che rinunciarvi, o patire che fossero contrastate. Per quanto strano ciò sembri, l'esperienza pur ce l'insegna costantemente: e cesserà ancor lo stupore, ove s'offervi per quali gradi può accadere, che dottrine, le quali non hanno miglior sorgente della superstizione d'una nutrice o dell'autorità d'una vecchiarella, sian da alcuni riconosciute come principj infallibili. Quelli che amano di ben allevare i loro figliuoli, dacchè essi cominciano ad intendere ciò che loro si dice, loro ispirano que' sentimenti che veri credono: e

gli animi de' Fanciulli, privi essendo di cognizioni, son come una carta bianca, su cui si scrive checchè si vuole. Essi prendono facilissimamente le impressioni, che lor si fanno. Appresso vi son confermati dall' esempio o dal tacito consentimento di quelli tra i quali vivono, o dall' autorità di coloro per cui han della stima. Così a poco a poco le maggiori assurdità eziandio passano alla fine per verità incontrastabili, e sicurissime (3).

Egli accade pure sovente, che quelli i quali sono stati allevati con certe opinioni,

(3) *Borelli* Uomo certamente di molto ingegno racconta colla miglior fede del mondo, che non so qual Ciarlatano chinando innanzi al levar del Sole un ramo di ebbio, e mettendolo sotto ad un sasso con queste parole: *io t' imprigiono, tron' erba, finchè tu abbia fatto cadere i vermi che il sale ha nella testa, o nell' orecchie, riusciva difatti a farglieli cadere immantinente, comunque lontano fosse l' infermo; e soggiunge: v' ha sicuramente in queste cure qualche cosa di diabolico, qualche patto col Demonio. Il Sig. Wohl fahrt, che riferisce essere questo aggiugne acconciamente . . . Da ciò si vede, che è spesso difficilissimo anche . . . agli Uomini d' ingegno il difendersi dalla superstizione e da' pregiudizj . . . (V. Scelta d' Opusc. Interes. vol. 5.)*

venendo a far riflessione sopra se stessi, e non trovando nell' animo loro niuna cosa più antica di tali opinioni insegnate loro innanzichè la loro memoria tenesse per così dire registro de' loro progressi, e segnasse il tempo, in cui ciascuna cosa nuova lor cominciava a manifestarsi; essi immaginano, che siffatte idee, di cui non possono in se stessi scoprir l' origine, sieno fuor d' ogni dubbio impressioni della Natura, non cose da loro apprese.

Ciò si vedrà essere non pur verisimile, ma pressochè inevitabile, se si porrà mente alla natura dell' Uomo, e alla costituzione degli affari, in cui egli suol essere immerso. La più parte degli Uomini sono tenuti a faticar nella loro professione per procacciar di che vivere. Dall' altra parte non godrebbero quella quiete di spirito ch' essi godono, se non avessero de' principj, che riguardano come indubitabili, e a' quali s'acchetano interamente. Non v' ha alcuno che non abbia qualche proposizione, ch' ei tiene come fondamentale, e su cui appoggia i suoi raziocinj. Parecchi non hanno sufficiente abilità nè ozio per esaminarle; la pigrizia ritiene altri dal farlo; altri se ne astengono per altre

cagioni : di maniera che pochi sono , cui l'ignoranza , la debolezza di spirito , le distrazioni , la pigrizia , l'educazione , la leggerezza non impegnino ad abbracciare i principj , che sono stati loro insegnati , e a mantenerli su la fede di quelli , che gli hanno loro proposti .

Questo è lo stato , in cui si truovano tutti i Fanciulli , dimodochè non è da maravigliarsi , se in un' età più avanzata , in cui sono occupati negli affari della vita , o abbandonati ai piaceri , mai non si fanno ad esaminare seriamente le opinioni di cui son prevenuti .

Ma supposto anche , che abbian tempo , abilità , inclinazione per questa disamina , chi è che ardisca rovesciare i fondamenti di tutti i suoi ragionamenti , e di tutte le sue azioni passate ? Chi può sostenere un pensiero così umiliante , come quello di sospettare d'essere stato sì lungo tempo in errore ? Quanti vi sono che abbiano quanto basta d'ardire , e di fermezza per incontrare , e soffrire animosamente i dileggi , e le censure , che soglion farsi a coloro , che osano allontanarsi dalle opinioni comuni ? E dopo questo farà egli da maravigliarsi , che v'abbiano de' pregiudizj ?

C A P O III.

*Altre Considerazioni circa ai Principj
tanto Speculativi, che Pratici.*

¶ Tornando ora a' principj innati, noi faremo convinti ancor maggiormente, che non ve n' ha alcuno, se ci fermeremo a riflettere alcun poco sopra una cosa, che s'è toccata già di passaggio. E vale a dire che essendo ogni proposizione composta almeno di due idee, di cui ella esprime la relazione, se noi conoscessimo naturalmente alcuna proposizione, dovremo altresì aver impresse dalla Natura l'idee, che la compongono. Ora se noi consideriamo i Fanciulli di fresco nati, vi troveremo forse l'idee della fame, della sete, del calore, del dolore, perchè tutto ciò han già potuto provare nell'utero delle lor Madri; ma non si vede già in essi alcun segno, ch'abbian niuna di quelle idee, che corrispondono ai termini delle proposizioni generali. Se v'ha qualche principio naturale, secondo coloro che tengono questa opinione, egli è quello,

come abbiamo già detto, che *una cosa non può nel medesimo tempo essere e non essere*. Or questa proposizione inchiude l'idea di *impossibilità*, e d'*identità*, che niuno prenderà giammai per idee innate. Chi mai potrebbe persuadersi, che un Fanciullo sappia che cosa sia l'impossibilità e l'identità avanti di sapere che cosa sia il bianco e 'l nero, il dolce e l'amaro? Queste parole indicano anzi due idee, che lungi dall'essere naturali richieggono per formarle una somma attenzione, e sono tanto lontane dai pensieri dell'infanzia, che si penerebbe a trovarle anche in Uomini maturi, se sopra ciò diligentemente s'esaminassero.

Se l'idea dell'*identità* è naturale, e sì chiara per se medesima, che i Fanciulli l'abbiano sempre presente all'animo, un Uomo non vi dovrebbe senza dubbio giammai trovare difficoltà. Si domandi pertanto se si vuole anche ad un Vecchio, se un Uomo, che è una creatura composta di corpo e di anima, sia lo stesso anche quando il suo corpo venga a esser mutato? se *Euforbo* per esempio era il medesimo, che *Pitagora*, e il gallo, in cui si disse, che appresso passò

l'anima di Pitagora? Si vedrà dall'imbarazzo in cui egli farà, che l'idea dell'identità non è così chiara come si crede, e per conseguenza che non è certo nata con noi. Quante decisioni contrarie pur non farebbonfi udite in altri tempi su questo punto? I Pitagorici avrebber detto di sì, e infiniti altri di no.

Si risponderà per avventura, che non essendo la *metempsicosi* che una chimera, la quistione proposta è una vana speculazione. Quand' anche ciò fosse, non resterebbe che non si potesse conchiudere, che l'idea dell'identità non è innata. Ma si troverà, che questa quistione non è sì leggiera, come sembra a prima vista, se si porrà mente alla risurrezione de' Morti, in cui Iddio farà uscir dalla tomba i medesimi Uomini che prima viveano, per giudicarli secondo che avranno, mentre erano in questa vita, o bene o male operato. Bisognerà meditare con molta applicazione per trovare ciò, che forma il medesimo Uomo, per trovare in che consista l'identità; e da questo si comprenderà di leggieri, che i Fanciulli non san certamente quel ch'ella fiasi. Si giudicherà forse da principio, che la materia, di cui i corpi degli Uo-

mini erano prima composti, essendo tuttavia la stessa, possa bastare per chiamarli medesimi corpi: ma si risponda ciò posto a questa domanda: se una campana si rompesse, e si rifondesse il metallo per farne una nuova, farebbe questa la medesima campana di prima? Secondo il comune parlare ella farebbe un' altra. Nella stessa maniera adunque per non iscostarsi dal parlare comune s'avrebbe a dire, che gli Uomini che risorgeranno non saran più i medesimi di prima, perchè non avran più i medesimi corpi. Si amerà tuttavia meglio di correggere l'espressione comune: ma checchè ne sia, si può giudicare da ciò, che l'idea dell'identità non è sì distinta, che ne convengano tutti al medesimo modo. (1)

(1) Il paragone della campana non è esatto. Quand' ella si rifonde, la nuova che ne risulta è realmente diversa dalla precedente per doppia ragione. 1. Perchè molte parti nella fusione si perdono. 2. Perchè quelle che rimangono si dispongono in una diversa maniera. Non v' ha più dunque nè l'identità della materia, nè l'identità della forma, come dee averli nella *Risurrezione de' Corpi*.

Nel seguito di questo capitolo l'Autore dimostra, che non si può dire nemmeno, che questi assiomi: IL TUTTO E' MAG-

Un paragone più acconcio farebbe quello di una macchina, che si potesse scomporre, e ricomporre esattamente al medesimo modo. S'io scioglierò una mostra a ripetizione, o qualsivoglia altra macchina più complicata, nelle sue minime parti, e tornerò quindi a riunirle esattamente alla stessa foggia di prima, niuno avrà certamente difficoltà di chiamarla la medesima macchina. Allo stesso modo se Iddio riunirà tutte le parti, che ciascun corpo individuo componevano, nella maniera medesima in cui eran prima, chi oserà dubitare, che chiamare non debbanfi gli stessi corpi? Anche la campana, qualora le sue parti, benchè ridotte a minutissima polvere, si potessero riunire allo stesso modo esattamente, da tutti si chiamerebbe la stessa. Quest' esempio contuttociò chiaramente dimostra, che l'idea precisa dell'*identità* non è certamente la più comune, e che però certamente non è innata.

Non sarà fuor di luogo il riferire a proposito della *Risurrezione* la bizzarra ipotesi, che il Sig. *Bonnet* ha immaginata, non so se per se medesimo o dietro alle traccie di *Leibnitz* (V. *Leib. Ep. ad Vangerum n. 5.*), e che proposta da lui primamente nel *Saggio Analitico sulle facoltà dell'anima*, è stata poi ripetuta più ampiamente nella *Palingenesia*.

GIORE DELLA SUA PARTE ; SI DEVE ONORAR DIO , VI HA UN DIO , quantunque evidentissimi , siano principj innati . Non riferiremo ciò ch' egli dice , perciocchè da quanto abbiamo detto finora si può conoscere abbastanza il suo metodo e i principj su cui s' appoggia . Cartesio e i suoi Discipoli , che hanno più gagliardamente sostenuto , che l' idea di Dio era innata , sembra che non abbian compreso bene ciò , che questa parola significa : e se quelli , che leggono i loro scritti vi porran mente , s' ac-

Suppone egli che il comune sensorio sia in noi di una sostanza simigliante alla luce , ch' egli sia un germe indestruttibile , il quale sussista intatto anche dopo la morte , e che la Risurrezione non abbia ad esser altro , fuorchè un nuovo sviluppamento di questo germe . Abilissimo , come egli è , nella Storia Naturale , anche nell' Uomo ha voluto trovare una specie di metamorfosi e di riproduzione . Con molto ingegno egli s' adopera a confermare la sua ipotesi , e cerca anche di trarre le Divine Scritture in suo soccorso . Ma i testi ch' ei reca certamente non pruovano la sua Palingenesia o rigenerazione , e a dispetto di tutti i suoi sforzi il suo sistema non può riguardarsi che come una poetica immaginazione , o come un sogno ingegnoso .

corgeranno , che essi variano stranamente nell' idea , che fissano a questa paro'a , e che la prendono il più delle volte in un senso affatto improprio . (2)

(2) L' Ab. di *Condillac* accusa l' Autore di essersi trattenuto soverchiamente a combattere l' opinione dell' idee innate . Io però considerando quanto sia malagevole lo sterpare dall' universalità degli Uomini un errore già radicato da lungo tempo , non so condannarlo . Or certamente che dietro a *Locke* altri insigni Filosofi han curato di porre in chiaro l' origine dell' idee , e di mostrare apertamente come tutte derivino dalle sensazioni , una confutazione diretta dell' idee innate non sarebbe più necessaria .



LIBRO II.

DELLE IDEE (*).

(*) ANALISI DELL' UMANO INTELLETTO.

È stato all' Autore non senza qualche ragione dall' Ab. di *Condillac* apposto a difetto il non aver qui premeffa un' Analifi dell' Intelletto . Io vedrò di supplirvi , e se dagli altri Metafisici mi scosterò in qualche parte , spero tuttavia che non me ne sapranno mal grado que' che la cosa vorranno esaminare maturamente .

I. Per dare una miglior nozione delle facultà e delle operazioni dell' Intelletto, i due celebri Metafisici *Condillac* , e *Bonnet* han creduto necessario d' esaminarle ne' loro primi principj , e farle nascere di mano in mano . Han essi quindi immaginato una Statua animata, cui fosse loro permesso accordare o togliere a lor talento quand' uno , e quand' altro senso, e fare tutti gli esperimenti che più credessero opportuni . Il primo incominciando dall' odorato l' accompagna per tutti i sensi infino allo stato perfetto, il secondo l' abbandona all' odorato . Amendue eccitando in

lei successivamente diverse sensazioni per via d'oggetti diversi, vengono successivamente esaminando lo sviluppo delle sue facoltà, e analizzandone la natura.

2. Più cose mi vietano di potermi attenere al loro metodo. I. Ei sarebbe troppo lungo in questo luogo. II. Ei richiede una forza d'attrazione e d'immaginazione, che a tutti forse non piacerebbe d'esser costretti ad usare. III. Di troppa cautela fa di mestieri per non cadere in supposizioni inesatte, e non prestar qualche volta alla Statua limitata a uno o due sensi quello, che coll'ajuto di tutti noi proviamo in noi stessi. Io piglierò una via, che parmi più breve, più semplice, e più sicura. Mi farò ad esaminare direttamente quello, che in noi medesimi noi proviamo, e che ciascuno per conseguenza con una leggiere attenzione può riscontrare in se stesso agevolmente.

3. Un giardino farà il luogo delle nostre esperienze. Al primo entrarvi mille oggetti mi fanno tutti ad un tempo la loro impressione; fiori, frutti, erbaggi, vasi, pergolati, prospettive ec. Io però non ho al principio, che una apprensione confusa di un complesso di cose; questa a poco a poco mi si rischiarà; comincio a distinguere partitamente i fiori, i frutti, gli erbaggi ec.; finchè dissipata, dirò così, quella nebbia, che m'oscurava gli oggetti, io veggio tutto chiarissimamente.

4. In questo sol fatto quasi tutte comprendonsi le operazioni dell' intelletto, le quali conviene esaminar tutte a parte a parte. Cominciamo dalla prima e più semplice, che è quella di sentire l' impressioni che fatte ci vengono dagli oggetti. E affine di procedere con maggiore chiarezza, determiniamoci a un oggetto solo. Colgo una melarancia. Quali impressioni ho io da questo frutto? Colla mano ne sento l' estensione, la figura, la solidità, cogli occhi ne veggio l' estensione, la figura, il colore, colle nari ne sento l' odore, col palato il sapore.

5. Quattro cose quì possono incominciar a muovere la curiosità. I. L' estensione, la figura, la solidità ec. come esistono esse nella melarancia? II. come fo io a sentirle? III. le sento io tutte al medesimo modo? IV. come dee chiamarsi l' operazione dell' intelletto per cui le sento?

6. Levato ciò che costituisce la natura intima della melarancia, il colore, l' odore, l' estensione ec. svanirebbero certo in un momento. Queste cose adunque non esistono nella melarancia per se medesime; v' ha qualche altra cosa di più, che serve loro per così dir di sostegno, e che costituisce la natura intima di questo frutto. Essa è quella che da' Filosofi si chiama *sofianza* dal Latino *sub stare* (star sotto), perchè appunto si concepisce come una cosa che sta sotto alle qualità, cioè all' estensione, al colore, al sapore ec., che diconsi *qualità*, perchè son quelle che ci fanno conoscere *qual' è l' oggetto*.

7. Ma la curiosità non è da ciò appagata . Questa sostanza che cos'è mai ? La quistione non è sì facile . Io so che la melarancia è composta di varie fibre , e di varj sughi ; so che queste fibre , e questi sughi contengono acqua , aria , terra , fuoco , sale ec. , scomponendo gli altri frutti , e in genere qualunque corpo o minerale o vegetabile o animale , so che altro non vi ritruovo fuorchè queste medesime cose in diverse proporzioni ; conchiudo quindi con molta probabilità , che tutti i corpi non sian altro fuorchè varie combinazioni di queste sostanze unite secondo varie proporzioni e disposte in diverse maniere , e che la diversità dei corpi risulti appunto dalla diversa proporzione e disposizione di queste cose medesime ; chiamo perciò l'aria , l'acqua , il fuoco , il sale , la terra gli *elementi* , o le *sostanze elementari* de' corpi . Ma queste sostanze elementari che cosa sono ? Che cosa è il fuoco , l'aria , l'acqua ec. ? Quì io son forzato ad arrestarmi , un ostacolo insuperabile mi vieta d'andar più oltre ; io non trovo più in là che foltissime tenebre . La sostanza intima delle cose , o come dicesi in diverso modo , la loro intima essenza ci è affatto ignota . Altro noi scoprire non sappiamo fuorchè le lor qualità , vale a dire ciò , che risulta dalla diversa proporzione , e disposizione de' loro elementi . I Filosofi che han voluto penetrare nell' abisso delle intime essenze non han fatto che smarrirsi .

8. Concludiamo adunque in primo luogo che v'ha ne' corpi oltre alle qualità una sostanza intima, ma ignota, che serve lor di sostegno e d'appoggio. Ma queste qualità esistono esse ne' corpi tutte quante al medesimo modo? Toccando la melarancia io vi sento l'estensione, la figura, la solidità; l'estensione e la figura pur vi ravviso col guardo. *L'estensione* vuol dire l'unione (a) di più parti, che esistono una fuori dell'altra e che occupano un certo spazio; la *figura* vuol dire questa estensione medesima circonscritta da certi limiti; la *solidità* (b) significa la proprietà che ha un corpo di resistere ad ogn'altro, e impedirgli di occupare insieme con lui lo stesso spazio al medesimo tempo. Or una certa estensione, una certa figura, una certa solidità non v'ha dubbio che nella melarancia non esistano realmente.

9. Ma col tatto io scopro pure in lei il calore o il fresco, colla vista vi scopro il color rancio, ond'ella ha il nome, col palato il sapore, colle nari l'odore. Queste qualità esistono esse

(a) Lascio intatta la quistione, se tale unione sia di semplice prossimità, o di continuità assoluta, perciocchè in questo luogo farebbe fuor di proposito.

(b) Ella si chiama anche *impenetrabilità*. Si vedrà nel Cap. 4. di questo Lib. perchè il primo nome sia al secondo da preferire.

realmente nella melarancia come le precedenti? Esaminiamolo. Metto la sinistra mano nel ghiaccio, la destra al fuoco. Toccando colla prima la melarancia la sento calda, colla seconda la sento fresca. Onde questa diversità? S'ha egli a dire che la melarancia sia calda e fredda al medesimo tempo? Sarebbe contraddizione. Qualche ragione estrinseca vi debbe esser dunque di questo fenomeno; ed eccola esattamente. La mano sinistra essendo stata nel ghiaccio ha minor quantità di fuoco elementare che la melarancia. Al toccarla questa comunica (c) porzione del suo fuoco alla mano, e la mano diventa più calda. La destra essendo stata esposta al fuoco ne ha concepito una maggior quantità, che non abbia la melarancia. Al toccarla comunica alla melarancia una porzione del suo fuoco, ed essa intanto divien più fredda. Se il caldo e il freddo pertanto esistessero in qualche luogo, anzichè nella melarancia s'avrebbe a dire che esistano

(c) Che il fuoco elementare sia diffuso in tutti i corpi, e che da quelli ove abbonda si comunichi a quelli ove scarseggia, è cosa notissima. V'ha quistione s'egli sia diffuso per tutto equabilmente, o se alcuni corpi l'attraggano più degli altri. La seconda opinione sembra anche meglio corrispondere alle osservazioni più recenti. La decisione tuttavolta nè a noi conviene, nè a questo luogo.

nella mano, poichè essa è quella che divien calda attraendo il fuoco della melarancia, o divien fredda a lei il suo comunicando. Ma nella mano medesima in qual maniera sento io il caldo e il freddo? Quando il fuoco diventa maggiore egli imprime un certo moto ne' piccoli filamenti nervosi, che si diramano per tutta la mano, quando diventa minore ei v' imprime un cert' altro moto, forse più celere nel primo caso, più tardo nel secondo. I nervi della mano si propagano fino al cervello, da cui anzi hanno l' origine. E' probabile adunque, che anche il moto in loro impresso fino al cervello si stenda; anzi alcuni esperimenti sembrano dimostrare ch' egli v' arrivi diffatti (d). Dal cervello

(d) Benchè l' esistenza nel cervello di un *comune sensorio* a cui rechinfi tutte le impressioni, non sia dimostrata assolutamente, è però probabilissima. Da molte esperienze par risultare apertamente, che impedita la comunicazione di un nervo col cervello, per esso più non si abbia niuna sensazione. Al contrario vi sono molti, i quali asseriscono di sentirsi talvolta addolorati in un dito, o in un braccio che più non hanno; il che non sembra potersi spiegare altrimenti se non dicendo che ogniqualvolta la porzione del nervo che col cervello tuttor comunica sia mossa da qualunque cagione in quel modo medesimo, in cui lo era quando il nervo era intero, ciò basti perchè si abbia la stessa sen-

per maniera inesplicabile e incomprendibile il moto è comunicato all' anima , cioè a quell' Esser unico e semplice (e), che in noi pensa; e secondo che il moto a lei comunicato è d'una o d'altra maniera, ella ha la sensazione, che chiamiamo *calore*, o quella che chiamiam *freddo*. Ciò adunque che in noi sentiamo non è simile per nessun modo a ciò che è nella melarancia o nella mano. In quella non v' ha che una certa quantità di fuoco maggiore o minore rispetto al fuoco che è nella mano; in questa non v' ha che un accrescimento o una diminuzione di fuoco secondo che ella ne riceve dalla melarancia o a lei ne comunica, e un

azione. E' incertissimo però in qual parte del cerebro precisamente questo comune sensorio sia collocato, volendolo alcuni nella glandola pineale, altri nel corpo calloso, ed altri in mille altri luoghi, E' pure incerto in qual modo l' esterne impressioni vi sian recate; poichè altri pretende che ciò dipenda dal semplice moto vibratorio destato nei nervi, altri suppone un fluido sottilissimo, che per essi agilissimamente trascorra, fluido estratto dalla parte più pura, e più spiritosa del sangue, altri è d' avviso che questo fluido non sia che il fluido elettrico. Noi useremo il termine generale di *moto*, lasciando da canto tutte le ipotesi particolari.

(e) L' unità e semplicità necessaria all' Esser pensante si dimostrerà nell' Annotazioni al Cap. 3. del Lib. 4.

certo moto o più celere o più tardo impresso da questo fuoco accresciuto o scemato nei fili nervei, e da essi portato fino al cervello. La sensazione al contrario di calore o di freddo che è nell'anima è una semplice modificazione a lei cagionata per modo ineffabile o dallo stesso tremor de' nervi, o come è più probabile da questo moto ultimo del cervello, la quale non si può pur concepire che col moto medesimo abbia niuna somiglianza. Il calore e il freddo pertanto non sono qualità che esistano realmente o nella melarancia o nella mano; non esiste in loro che la potenza di eccitare un certo moto nei nervi, onde poi queste sensazioni risultano.

10. Circa al colore avviene egli lo stesso? S'io guardo la melarancia in una perfetta oscurità, ella certamente non mi appare d'alcun colore; anzi mi si rende affatto invisibile. Perchè io la vegga fa d'uopo che dalla luce ella sia percossa, che la luce sia riflessuta all'occhio mio, che i fascetti di raggi i quali partendo da ciascun punto della melarancia entrano nel mio occhio, dagli umori dell'occhio sian rifratti in maniera, che in altrettanti punti si riuniscano sulla retina, e vi dipingan l'immagine della melarancia; che nell'atto stesso imprimano al nervo ottico un certo moto, che questo moto sia portato al cervello, che dal cervello sia all'anima comunicato. A Hora l'anima secondo alla diversità del moto comunicatole dal cervello ha la sensazione

d'uno o d'altro colore. Anche qui adunque fra la sensazione dell'anima, e ciò che è nella melarancia non v'ha simiglianza nessuna. In questa non esiste che una certa specie, disposizione, e configurazione di parti atte a riflettere all'occhio piuttosto i raggi d'un colore che quelli d'un altro; e la sensazione non dipende nemmeno immediatamente da questi raggi, ma dal moto per lor impresso al nervo ottico, e da questo portato al cervello, e comunicato all'anima. Anche il colore adunque non esiste realmente nella melarancia.

11. Il medesimo affatto è quanto all'odore ed al sapore. I sottilissimi effluvj emananti dalla melarancia imprimendo un certo moto nei nervi olfattorj, i sottilissimi sali contenuti nei sughi della melarancia imprimendo un certo moto nei nervi della lingua, fanno che questi moti sieno recati al cervello, e che l'anima abbia poi la sensazione dell'odore e del sapore.

12. Intorno ai suoni è lo stesso esattamente. Odo il canto d'un rosignuolo, o il suono d'una campana. Ciò vuol dire che l'aria nel primo caso concepisce un certo moto vibratorio nella gola del rosignuolo, che l'aria medesima nel secondo caso concepisce un cert'altro moto vibratorio dal tremore velocissimo delle parti minime della campana, che questi moti son propagati per l'aria infino al mio orecchio, che qui vi eccitano certi movimenti sui nervi acu-

fici o uditorj, che questi movimenti sono recati al cervello, ed all' anima comunicati. Il moto ultimo delle fibre del cervello anche quì è la cagione, che l'anima abbia una determinata sensazione di suono.

13. Chi potesse pertanto osservar le cose esattamente in se stesse, ei non vedrebbe ne' corpi che una certa configurazione, disposizione, e movimento di minutissime parti, vedrebbe quelle parti eccitare o mediatamente o immediatamente un certo moto nei nervi, vedrebbe questo moto propagarsi al cervello; ma ciò che noi chiamiamo *caldo, freddo, colore, odore, sapore, e suono*, e che crediamo esser ne' corpi, non lo vedrebbe esistere che nell' anima sola, e vedrebbe quelle cose nell' anima esser diverse affatto da ciò che è ne' corpi.

14. Due specie di qualità si hanno dunque a distinguere: le *qualità reali* che esistono realmente ne' corpi quali da noi si concepiscono, o almeno v' esistono in una maniera simile, come sono l'*estensione, la figura, la solidità, (f)*

(f) Ho detto *simile*, perchè la figura per esempio di un corpo veduto ad occhio nudo non è precisamente la stessa, come osservandolo col microscopio; e un corpo il quale ad occhio nudo par tutto eguale e continuo, sotto al microscopio si truova pieno di scabrezze e di pori; ciò però non

e le *qualità apparenti*, che sebbene ci pajano esistere anch'esse ne' corpi quali si concepiscono da noi, non vi esistono però realmente, come sono il *caldo*, il *freddo*, il *colore*, il *sapore* ec.

15. Ma se non v' esistono, onde vien egli l'inganno di crederle anch'esse realmente in loro esistenti? E' nasce dall' abito contratto nell' infanzia di trasportare dirò così, le nostre sensazioni fuori di noi medesimi, ed applicarle agli oggetti da cui ci sono destate. Come si faccia quest' abito è quistione difficilissima, e che merita d'essere trattata a parte. Per ora contentiamci del fatto sul quale non può cader dubbio. Nell' Appendice al Cap. 9. di questo Lib. ci sforzeremo di spiegarne anche il modo.

16. Ma intorno al fatto medesimo egli è mestieri osservare, che non tutte le sensazioni da noi si trasportano fuor di noi stessi egualmente, osservazione importantissima per ben determinarne la natura e la varietà. Alcune rimangono costantemente in noi, come la sensazione del *dolore*; altre diventano, dirò così, comuni a noi e agli obbietti, come il *caldo*, il

toglie che se non quella tale figura, e quella tale unione precisa di parti, che noi crediamo, non esista realmente ne' corpi una certa figura, e una certa unione di parti.

freddo, gli *odori*, i *sapori*, ed i *suoni*; altre si danno interamente agli obbietti, come i *colori*.

17. Circa ai dolori non procedenti da cause esterne, ma da cause esistenti in noi medesimi, come la fame, la sete, la gotta, il duol di testa, di denti, di stomaco, la cosa è naturalissima. Io non posso riferire la mia sensazione ad un oggetto esterno, quando non concepisco niun oggetto esterno, da cui ella dipenda. L'unico trasporto ch'io posso fare in questi casi è quel di credere, che sia il dente medesimo, o il piede, o lo stomaco quel che senta; quando l'unico principio sentiente in noi è l'anima, e quando forse nel dente, nel piede, e nello stomaco non v'ha nemmeno la causa prossima e immediata della sensazione, ma soltanto la mediata e rimota; essendo probabilissimo, come di sopra abbiamo accennato, che la sensazione non dipenda immediatamente dal moto eccitato nei fili nervei del dente, del piede, o dello stomaco, ma dal moto per essi comunicato alle fibre del cerebro.

18. Circa ai dolori procedenti da cause esterne la cosa merita maggiore osservazione. Accostando infino ad un certo grado la mano al fuoco, io sento un calore piacevole; accostandola più oltre, sento dolore. In amendue i casi il fuoco non fa altro che eccitare un certo moto nelle fila nervee della mano; e la sensazione mia in amendue i casi dipende da questo moto al cervello comunicato. Contuttociò nel primo

io trasporto la mia sensazione nel fuoco, e supponendo il calore così esistente nel fuoco, come esiste in me, dico che il fuoco è *caldo*: non lo trasporto nel secondo; che difatti niuno s'è mai avvisato che nel fuoco esista il dolore, nè ha mai pensato a chiamarlo *dolente*.

19. Per spiegare questo fenomeno osserviamo in primo luogo, che lo stesso dolore non rimane totalmente in noi, se non quando trattasi di sensazioni appartenenti al tatto. Un odor fetido, un sapore amaro, un suono aspro son certamente sensazioni spiacevoli: ciò non ostante nell'atto che li sentiamo, supponiamo comunemente esser anche ne' corpi, onde vengono, una cosa simile a quella, che esiste in noi. Anzi è da osservare di più che il nome medesimo di *dolore* non s'attribuisce che alle sole sensazioni appartenenti al tatto. Un odore, un sapore, un suono, si dicono *spiacevoli*, o *disgustosi*, non mai *dolorosi*. Egli è ben vero che un odore pungente, un sapore mordente, un suono acuto ci cagionano anch'essi dolore, e che questo dolore si concepisce anch'egli da noi come tutto esistente in noi soli. Ma la sensazione, anzichè all'odorato o al palato o all'udito, appartiene allora al tatto universale diffuso su tutti i sensi. Difatti non sentiamo allora nessuna modificazione particolare d'odore, di sapore, o di suono, almeno a queste certo non attendiamo: sentiamo unicamente la forza della puntura; e gli stessi ter-

mini di *acuto, pungente, mordente, frizzante ec.* che adopriamo, abbastanza dimostrano che allora riguardiamo queste sensazioni come semplici sensazioni di tatto.

20. Ciò posto la ragione per cui supponiam negli oggetti il caldo, il freddo, l'odore, il sapore, ed il suono, non il dolore, si è, perchè nell'infanzia non sapendo come si destino in noi le anzidette sensazioni, ci immaginiamo che dal fuoco, dal ghiaccio, da un fiore, da un frutto, da una campana il caldo, il freddo, l'odore ec. partan già belli e formati, e tali entrino in noi, quali esistono ne' loro corpi rispettivi, colla sola differenza che noi li sentiamo, e che i loro corpi nativi essendo insensibili, non li sentono. All' incontro rispetto al dolore troppo frequenti occasioni noi abbiamo di distinguere la sensazione, che è in noi, dalla cagione onde viene. Un Fanciullo che si punge, o si taglia, che urta in un sasso, o che è percosso da altrui, vede troppo apertamente le cagioni, onde nasce il dolor suo, vede l'azione che sì fatti corpi hanno sopra di lui esercitato, ne vede il modo, nè ha cosa alcuna la qual l'inviti a supporre, che il dolore, ch'ei sente, così bell' e formato già esistesse nell' ago, nel coltello, nel sasso, o nella persona che l'ha percosso: anzi egli ha legata sì strettamente la nozione del dolore con quella de' moti violenti, o delle grida, che gli parrebbe impossibile, ove il dolore in tali oggetti esistesse,

che non ne dessero qualche segno. Avvezzo in queste circostanze a distinguere le sue sensazioni dalle cagioni onde provengono, anche in tutte le altre in cui pruova sensazioni simili, sensazioni perciò ch'egli chiama egualmente *dolorose* (siccome avviene per un fuoco soverchio , per un odor troppo acuto ec.), quantunque non vegga direttamente la maniera con cui gli oggetti operan sopra di lui , intende però che il dolore allo stesso modo deve esser tutto in lui medesimo, e che ne' corpi non deve esistere se non la cagione che lo produce : concepisce egli quindi come una specie di minutissime punte, che partan dal corpo, e vengano a ferirlo alla stessa guisa che fan le punte, ch'egli è accostumato a sentir col tatto, e alla ferita da lor prodotta il dolor suo attribuisce.

21. La facilità che abbiain col tatto a distinguere la sensazione dalla cagione onde viene, fa che rispetto a questo senso non pure nelle sensazioni dolorose, ma anche nelle piacevoli o indifferenti (g), di rado ci inganniamo come

(g) Chiamo *indifferenti* le sensazioni che non sono accompagnate da piacere o dolore da noi avvertito. Se v'abbino sensazioni assolutamente per se medesime indifferenti, è questione che troppo in lungo mi porterebbe, s'io qui volessi trattarla.

rispetto agli altri, supponendo esister' ne' corpi quello che esiste in noi, o viceversa (*b*). Toccando un corpo duro o molle, ruvido o liscio, solido (*i*) o fluvido, d'una o d'altra grandezza, d'una o d'altra figura, non v' ha niuno il qual non distingua come due cose diverse la sensazione ch'è in lui, e la proprietà che è nel corpo. Il freddo e il caldo son quasi le sole sensazioni al tatto appartenenti, che in questa parte ci ingannano, perchè appunto le sole, in cui l'azione de' corpi sopra di noi ci è troppo nascosta.

22. Il senso dal quale abbiamo, o piuttosto intorno al quale ci formiamo il maggior inganno, è quel della vista. Quando trasportiamo fuori di noi il caldo, il freddo, gli odori, i fa-

(*h*) Gli odori, i sapori, ed i suoni finchè non giungono ad essere dolorosi, da noi si suppongono, come abbiám dimostrato, esister tutti ne' corpi precisamente quali esistono in noi. Il piacere che ne deriva è il solo che in essi non supponghiamo, perchè veggiam troppo apertamente ch'egli richiede un principio senziente. Rispetto a questi sensi pertanto non siamo esatti che nel dolore, perciocchè allora soltanto conosciamo, che nei corpi non esiste nè l'atto di sentire, nè la cosa sentita, ma unicamente la cagione onde la sensazione deriva.

(*i*) Per *solido* s' intende quì *consistente*.

pori, i suoni, non facciam altro se non credere che questi esistan ne' corpi in quella maniera che esistono in noi; tutto l'inganno consiste adunque nel far comune, dirò così, agli obbietti quello che è tutto nostro. Ma quanto ai colori noi andiamo più oltre; noi li diamo interamente agli obbietti, e invece di considerarli come nostre sensazioni, li consideriamo unicamente come loro proprietà. Due ragioni a ciò concorrono principalmente. 1. Vedendo tutti i corpi tinti di un qualche colore, e vedendo sempre gli stessi corpi tinti dello stesso colore, ov' egli non sia stato da qualche cagione alterato, troppo facilmente cadiamo nella supposizione, che i colori siano cose inerenti a' corpi medesimi, e da loro inseparabili. 2. Essendo l'impressione, che ci fanno i colori, tenuissima e delicatissima rispetto a quella che ci fanno il caldo, il freddo, gli odori, i sapori, ed i suoni, difficilmente cader ci può in pensiero, che anche quelli, allo stesso modo che questi, sian nostre sensazioni.

23. La diversa maniera, con cui le diverse qualità de' corpi da noi si riguardano, introduce una differenza nella nostra foggia di concepire, che non è stata forse finora avvertita abbastanza, e che è rilevantissima. *Sensazione*, *apprensione*, e *percezione* presso alla più parte de' Metafisici sono vocaboli quasi affatto sinonimi; spessissimo almeno usati si veggono indifferentemente l'uno per l'altro; almeno la loro differenza non è mai stata

per-

peranche con piena esattezza determinata. Ma l'atto di sentire non è certamente un solo, nè è lo stesso affatto in tutti i casi. V'han delle impressioni che ci producono un' interna modificazione di piacere o di dolore [k], ve n'han dell'altre che ci fanno una semplice rappresentazione delle cose esterne; ve n'han di quelle finalmente in cui proviamo e l'uno e l'altro effetto. Queste differenze son troppo importanti, e in una scienza, in cui la precisione non è mai soverchia, trascurar non si possono impunemente. Io dubito infatti, che molti errori, e molte oscurità sian nate appunto dalla mancanza di questa distinzione; e varie pruove ne vedrem pure in progresso. Invece adunque di usare i tre vocaboli sovraccennati in un significato sinonimo e indistinto, io adoprerò quello di *sensazione* unicamente in que' casi, in cui le impressioni ci destano una modificazione interna di piacere o di dolore, userò quel di *percezione* allor soltanto che le impressioni ci offrono una rappresentazione delle cose esteriori, e riferberò quello d'*apprensione* a que' casi, in cui non importerà di distinguere un effetto dall'altro, e basterà accennare indeterminatamente l'atto di avere o una modi-

(k) Intendo in questo luogo la voce *dolore* nel senso de' Metafici, vale a dire per qualunque molestia in genere.

ficazione (1), o una rappresentazione, o amendue. Ma quali sono le impressioni, che in noi producono anzi un effetto che l'altro? Esaminiamolo diligentemente.

24. L'impressione della *luce*, e de' *colori* comunemente è sì tenue, e la modificazione di piacere o di dolore che ne riceviamo è per lo più sì leggiera, che non ce ne avvediamo neppure. Dico *per lo più*, poichè un bel rosso, un bel verde, un bel giallo ci producon anch'essi certamente un piacer fisico e sensibile, al contrario una luce soverchia ci produce una fisica molestia, che talvolta arriva anche al dolore. Ma questi casi sono i meno frequenti. Nella vista degli oggetti comuni quello, che più frequentemente ci accade, è di non sentir nulla. Un sasso, un legno, una strada, una piazza, una casa, una porta sono oggetti per noi comunemente indifferentissimi; alcun piacere nè dolor fisico non sentiamo nel riguardarli, e della vista rispetto a loro ci serviamo piuttosto per vederne la situazio-

(1) *Modificazione* è termine universalissimo, e significa tutto ciò per cui una cosa esiste in una determinata maniera. Noi dovunque ci occorrerà di opporlo a *rappresentazione*, l'intenderemo sempre particolarmente per quello stato in cui è l'anima, quando un'esterna impressione le cagiona alcun piacere o dolor fisico.

ne o la forma, che per ritrarne alcuna modificazione o piacevole o dolorosa. Di raro adunque la *luce* e i *colori*, e lo stesso dicasi di tutte le qualità, che per mezzo loro si scoprono, come l'*estensione*, la *figura*, il *moto* ec., ci destano una modificazione. Al contrario una rappresentazione prontissima ci offron sempre. Poichè l'abito fatto di trasportare i colori interamente sui corpi, e di crederli qualità totalmente ad essi inerenti, insieme coll' esercizio acquistato (m) di conoscere prontamente per mezzo loro la posizione e la distanza de' corpi su cui ci appajono, fa che appena ricevuta la loro impressione, corriamo subito colla mente agli oggetti ond' essa deriva, che quanti punti d' impressione si fanno in noi, altrettanti punti colorati riportiam sugli oggetti, che ce ne forniamo insomma un' immagine all' impressioni esattamente corrispondente. Le qualità visibili pertanto rispetto a noi (n) riguardare

(m) Come acquistisi quest' esercizio s' accennerà nella summentovata Append. al Cap. 9.

(n) Dicendo *rispetto a noi* intendo rispetto a tutti quelli che han l' uso libero del' a vista; poichè in un Cieco nato, che incominci a vedere per la prima volta, e ne' Bambini nati di fresco, i colori non sono certamente che semplici modificazioni, e modificazioni, come consta da varj esempi, sensibilissime. V. anche intorno a ciò la *teorìa* citata Append. al Cap. 9.

comunemente si possono come le ultime fra le *modificative* o *sensibili*, e come le prime fra le *perceutibili* o *rappresentative*.

25. I *suoni* nell' ordine delle qualità rappresentative sono i secondi. L'abito fatto di riportarli anch'essi lontan da noi, e di misurare anche per mezzo loro la distanza, e la posizione de' corpi, fa che appena gli udiamo, corriam similmente subito col pensiero all' oggetto da cui ci vengono. La differenza che passa fra essi e i colori si è, che questi si riferiscono da noi interamente agli oggetti, senza punto riguardarli come nostre sensazioni, laddove i suoni si considerano e come nostre sensazioni, e come qualità degli oggetti. Li stacciamo però anch'essi come i colori interamente da noi, e riguardiamo come due cose totalmente divise ciò che è in noi, e ciò che è sull' oggetto. La rappresentazione tuttavolta è assai men chiara e distinta ne' suoni che ne' colori [o]. La ragione si è che non v'ha quasi niuna superficie benchè di un colore uniforme, la quale ci offra in tutti i suoi punti esattamente lo stesso colore; una piccola scabrezza

(o) Una rappresentazione è tanto più *chiara* quanto è più viva e conseguentemente più facile a percepire, tanto più *distinta*, quanto maggior numero di punti vi si percepiscono distintamente, il che contribuisce moltissimo alla stessa chiarezza.

che vi si truovi, una piccola diversità di luce ne porge tutto un color diverso. Per la qual cosa negli oggetti visibili abbiamo quasi sempre altrettante rappresentazioni, quanti sono i loro punti. Nei suoni all' incontro la rappresentazione di ciascuno alla più parte degli Uomini è una sola, la quale essi applicano per così dire *in solido* su tutto il corpo sonoro. Se ogn' Uomo avesse l' orecchio di *Rameau*, di *Tartini*, e degli altri Musici avvezzi a distinguere nelle vibrazioni di una sola corda più suoni al medesimo tempo, cioè oltre al suono fondamentale anche le sue consonanze, la distinzione nelle rappresentazioni de' suoni s' accoglierebbe certo assai meglio a quella de' colori. Una pruova manifesta ne abbiamo nelle parole. La voce *immaginazione* per esempio ad un orecchio Italiano offre una rappresentazione distintissima, perciocchè egli vi distingue tante rappresentazioni parziali, quante sono le lettere: ad un Chinesese per lo contrario ella non farebbe che una rappresentazione confusa, poichè e' non vi saprebbe distinguer quasi che un suono solo: lo stesso a noi averrebbe se parlare udissimo un Chinesese. Contuttociò anche ne' suoni la rappresentazione non è quasi mai assolutamente una sola. In tutte le sinfonie, in tutte le melodie, in tutte le voci articolate ci si offrono sempre più rappresentazioni o successive o contemporanee, le quali servono tutte insieme a rendere la rappresentazione totale e più chiara e più distinta.

26. Le qualità che si scopron col tatto son da dividere in due classi. Altre son quelle che riguardano il tatto universale, cioè che si senton da noi in qualunque parte del corpo, e anche senza il contatto immediato di altro corpo (p), come il *caldo*, e il *freddo*, e generalmente il *piacere*, e il *dolore*; altre quelle che riguardano il tatto particolare, cioè che si scoprono solamente con un contatto immediato, come la *figura*, l' *estensione*, la *solidità*, la *fluidità*, la *durezza*, la *mollezza* ec. Le prime non ci offrono comunemente niuna rappresentazione, di che fra poco vedremo pur il motivo. Le seconde offerir ci dovrebbero una rappresentazione chiarissima, perciocchè da una parte l' *estensione*, la *figura* ec. essendo qualità reali de' corpi sono le sole che abbiam ragione di considerare veramente come ad essi inerenti, dall' altra ogni punto dell' *estensione* che tocchiamo ci fa la sua impressione, e queste impressioni dovrebbero essere altrettante rappresentazioni, essendo tutte altrettanti avvisi dell' esistenza di una cosa esteriore. Contuttociò toccando un corpo noi attendiamo ordinariamente più alla modificazione che ci fa la sua durezza o morbidezza, la scabrezza o il liscio ec.,

(p) Intendo di altro corpo *palpabile*, poiche lo stesso isoco elementare per esempio indubitabilmente è un corpo.

che alla rappresentazione che n' offre la sua estensione o la sua figura. Del che io truovo due ragioni; l' una che l' impressioni dell' estensione al tatto sono troppo uniformi, quindi la rappresentazione non è molto distinta; l' altra che le rappresentazioni dell' estensione si han per noi dalla vista affai più prontamente, quindi poco interesse aver possiamo di formarcene l' immagine per via del tatto; laddove molto interesse abbiamo sempre di saper la modificazione che la durezza o la morbidezza, lo scabro o il liscio ec. può cagionarci. Questa ragione ultima, che è forse la principale, non è comune a' Ciechi, i quali anzi sono costretti a supplire col tatto al difetto della vista. Esercitandosi perciò eglino molto più in questo senso, e non solamente per sentire le impressioni o piacevoli o dolorose che fan gli oggetti, ma per conoscerne eziandio l' estensione, la figura, la posizione, le proprietà, la natura, arrivano a scoprire nelle impressioni quelle differenze che noi non conosciamo, ed a formarcene in conseguenza rappresentazioni chiarissime e distintissime (q).

(q) Quali rappresentazioni chiarissime non dovea aver *Sunderfon*, il quale così cieco com' era ha saputo innalzarsi alla classe de' Matematici non ordinarij, e ha meritato di succedere alla Cattedra di *Newton*?

27. Gli *odori*, e i *sapori*, comunemente parlando, non ci fanno niuna rappresentazione. Il motivo s'è perchè non gli stacciamo mai interamente da noi medesimi, non consideriamo mai come due cose divise ciò che è in noi e ciò che è nell'oggetto, non ci formiamo mai per conseguenza niuna immagine separata da noi stessi da poter riportare ed applicar sull'oggetto. Fiutando la melarancia, io ho ben fatto l'abito di credere, che l'odore ch'io sento sia anche in lei, ma lo considero, dirò così, come una cosa continua, che da lei stendesi infino alle mie nari; non concepisco nessuna separazione, che divida l'odore che è in me, dall'odore che suppongo nella melarancia. Una ragione di ciò può essere la poca o niuna distanza che è tra l'organo e l'oggetto, quando si fiuta, o si assapora. Un'altra l'uniformità dell'impressioni saporifere, e odorose, la quale a noi sembra maggiore ancora che non è in se stessa, pel poco esercizio che abbiamo su questi organi. Infatti laddove ne' suoni, benchè ciascuno preso a parte ci formi per così dire un punto solo d'impressione, distinguiamo però chiaramente la successione di diversi punti, e la molteplicità de' punti contemporanei, quando più suoni ascoltiamo al tempo stesso; negli odori, e ne' sapori al contrario la successione è da noi riguardata piuttosto come una linea continua, che come una serie di più punti separati l'uno

dall' altro, e gli odori e sapori contemporanei si mescolan per lo più, e ci si confondono in un odore o sabor solo. La ragione però principale, per cui non istacchiamo mai gli odori, e i sapori da noi medesimi, e non ce ne formiamo mai niun' immagine, io credo che sia il poco interesse che abbiamo di servirci dell' odorato, e del gusto per ritrarne la rappresentazione degli oggetti, che già abbiamo sì abbondevolmente e sì prontamente pel tatto, per l' udito, e per la vista, il niun uso per conseguenza che a tal intendimento facciamo di questi sensi, e la poca applicazione che prettiamo alle loro impressioni. Diffatti chi sa che i Cani, i Lupi, e qualch' altro animale, in cui l' odorato sembra essere il senso principale e di maggior uso, alle impressioni odorose attendendo più diligentemente, e più minutamente distinguendo le loro varietà, non arrivin anche a staccarle affatto da se medesimi, a trasportarle sui corpi, a considerarle direttamente come proprietà ad essi inerenti, e ad averne per tal modo rappresentazioni così distinte, come abbiam noi dai colori, e dai suoni? L' indifferenza con cui fiutano checchessia fa certo vedere che il piacere e il dolore in lor prodotto da queste impressioni esser non deve molto sensibile, o che almeno non vi attendon gran fatto. Le ragioni per cui anche il *caldo* e il *freddo*, e molto più il *piacere* e il *dolore* non ci fanno

comunemente (r) niuna rappresentazione son pres' a poco le stesse che circa agli odori ed a' sapori abbiamo accennato .

28. Le *qualità rappresentative* e le *qualità sensibili* son quasi dunque in ordine inverso , e reciproco . Quelle che ci offrono maggiori rappresentazioni , minori modificazioni ci dettano ; quelle che ci dettano maggiori modificazioni , minori rappresentazioni ci fanno . Siccome pertanto queste cose son troppo diverse fra loro , e troppo diverso effetto in noi producono ; così diligentemente converrà sempre distinguere rispetto alle qualità la *modificazione* , o *rappresentazione* che ci cagionano , rispetto a noi la *sensazione* , o *percezione* che ne abbiamo . Che se vorrà accennarsi indeterminatamente l' effetto in noi prodotto da una qualità , senza specificare s' egli sia una modificazione o una rappresentazione , ciò si chiamerà *impressione* rispetto a lei , e *apprensione* rispetto a noi .

29. Determinate queste prime operazioni dell' Intelletto , sarà più facile il determinare le altre . Torniamo al giardino , cui la natura e l' importanza delle cose ci ha obbligato per qual-

(r) Agg'ungo sempre *comunemente* , perchè ove tratta di sensazioni conviene andare con molta cautela a supporre che a tutti avvenga quello che avviene a noi .

che poco a lasciare in disparte. Abbiain detto che al primo entrarvi non si ha per noi che una percezione oscura e confusa di un complesso di cose, che questa poi a poco a poco ci si rischiarà, finchè arriviamo ad avere una percezione chiarissima di tutto quanto. Or d'onde vien ella questa oscura e confusa percezione a principio, e come s'acquista la percezione chiara e distinta in appresso?

30. La forza della nostra mente è limitata, nè può ella abbracciar molte cose con un sol atto. Quindi sul principio la soverchia molteplicità dell' impressioni l'imbarazza, e confonde. Come però non tutte le impressioni han sopra lei la medesima forza, così passato il primo colpo ella comincia a sentire la forza superiore dell'une, e lasciate l'altre in abbandono, su queste si ferma particolarmente. Or è la bellezza d'un fiore che la colpisce, or la rarità di un frutto, quando la forma d'un pergolato, quando l'artificio d'una fontana ec. A misura ch'ella si va fermando or su questo or su quell' oggetto, e che in un oggetto medesimo ora osserva una qualità ora l'altra, le rappresentazioni degli oggetti si fanno a lei più distinte, e più chiare le sue percezioni. La chiarezza però delle percezioni particolari di ciascun oggetto nulla varrebbe a rischiararle la percezione totale del lor complesso, se dall'uno all'altro passando perdesse di mano in mano la rimembranza di ciò che

avette ne' precedenti osservato. Ma la facoltà ch' ella ha di conservare per qualche tempo l'immagine dell' oggetto precedente anche dopo ch' è già passata ad un altro, la facoltà ch' ella ha pure di sovvenirsi di quest' immagine nuovamente anche dopo ch' è già svanita del tutto, fan sì, che dopo aver esaminati tutti gli oggetti a parte a parte, scorrendo rapidamente sopra di tutti coll' occhio, e delle cose osservate in ciascuno rapidamente risovvenendosi, di tutti quanti e del lor complesso totale si forma alla fine una percezione chiarissima. Or l'atto con cui la mente si fissa sopra di una particolare impressione si chiama *attenzione*; l'atto con cui tiene a se presente per qualche tempo questa impressione anche dopo allontanato l'oggetto, si nomina *contemplazione*; l'atto con cui risovviensi delle impressioni passate anche dopo che son cessate del tutto, s'appella *reminiscenza*.

31. Ma quì molte cose ci si offrono a esaminare. In primo luogo l'attenzione segue ella sempre l'impressioni più forti? Ella passa spessissimo da una più forte a una più debole. Non è però a caso nè senza qualche ragione, che l'anima lascia quelle per trattenerli su queste. **La stanchezza o la noja d'una troppo lunga impressione uniforme fa alcuna volta ch'ella ami il cambiamento, e che volentieri si fissi sopra una nuova quantunque fisicamente men forte; la relazione che questa ha colla sua situazione**

attuale, o colle sue percezioni o sensazioni precedenti talvolta è quella che a ciò la determina. Spesso la sola vicinanza fa ch' ella si fermi fu d' un oggetto a preferenza d' un altro o più grande, o più bello, o più vivo, ma più lontano; spesso ancora la somiglianza sola ch' egli abbia con oggetti, da cui sia stata in altri tempi vivamente colpita, e così discorrendo.

32. In secondo luogo può l' anima abbracciare più d' una impressione ad un tempo solo, o n'abbraccia una sola per volta? Convien distinguere *apprensione* da *attenzione*. Alcuni hanno preteso che l' anima non possa nemmeno apprendere più d' una sola impressione per volta, altri che possa anche attendere con un sol atto a più d' una. La falsità della prima opinione è facile a dimostrarsi. Io veggio due melarancie una più grossa dell' altra, una più rotonda dell' altra, una dell' altra più colorita, e m' accorgo della loro diversità. Come potrei io avvedermene, se non avessi al tempo stesso la percezione di ambedue? Io non credo però che l' anima presti mai a più d' una per volta la sua attenzione. Leggo la parola CUORE; ho in essa la rappresentazione di cinque lettere; io le apprendo certamente tutte e cinque; ma osservo in primo luogo, che s' io mi fissa attentamente su d' una, per esempio sull' O, la percezione di questa mi si fa chiarissima, la percezione dell' altre è più oscura; osservo in secondo luogo, che s' io voglio fissar-

mi con eguale attenzione su due lettere al tempo stesso, per esempio sull'U e sull'O, ho una percezione viva delle estremità interiori di ambedue, ma l'ho men viva delle esteriori: l'Ottica dall'altra parte mi fa sapere, che in ogni superficie un punto v'ha sempre, cui vediamo più vivamente degli altri, quello cioè in cui s'uniscono i due assi ottici (*f*), perchè appunto l'impressione che da questo viene è dell'altre più viva. Io credo adunque che nella attenzione in generale succeda quello stesso che accade particolarmente nella visione. In un circolo, dirò così, d'impressioni che abbiamo presenti al tempo stesso, v'ha sempre un punto di mezzo su cui ci fissiamo principalmente. Siccome però questo punto si cambia quasi ad ogni istante, in quella maniera che si cambia nella visione, perchè la mente così come l'occhio corre velocissimamente da una impressione all'altra, e rado avviene,

(*f*) *Assi ottici* si chiamano i due raggi, che partendo da un punto medesimo d'un oggetto entrano perpendicolarmente negli occhi, e attraversandone gli umori senza rifrangersi vanno direttamente alla retina. Che la lor forza debba esser maggiore la teoria lo mostra egualmente che l'esperienza. Essi (per toccarlo di passaggio) ci forniscono pur la ragione per cui ogni punto d'un oggetto si vede semplice quantunque si guardi con due occhi.

che per molto tempo s'arresti sulla medesima impressione individua: così dalla rapidità con cui l'anima corre dall'uno all'altro oggetto, e dall'una all'altra parte dell'oggetto medesimo, io penso nato l'inganno di chi ha creduto, che nel medesimo istante individuo ella possa a più impressioni applicare congiuntamente ed egualmente la sua attenzione. Un esempio tratto dalla visione servirà anche in questo a vie meglio dichiarare il mio pensiero. Aggirando un tizzone acceso velocemente io veggio un cerchio lucido e continuo, come se l'estremità del tizzone esistesse in tutti i punti del cerchio allo stesso tempo: aggirandolo lentamente io non veggio la luce del tizzone se non in quel luogo solo ov'egli trovasi attualmente. Il motivo si è che nel primo caso la celerità con cui le impressioni si succedono l'una all'altra fa che s'attaccino, per così dire, senza ch'io vi possa discernere separazione, la quale separazione al contrario discerno chiarissimamente nel secondo. Allo stesso modo s'io trasporto lentamente l'attenzione dall'una all'altra impressione, la successione degli atti è evidente. Se la trasporto con rapidità questi atti mi formano in certa guisa il cerchio lucido del tizzone, vale a dire mi si uniscono in modo che parmi di fissare con un atto solo e indiviso quelle molteplici impressioni, che realmente io fissa con varj atti successivi. Questa rapidità è poi proporzionata a due cose

1. alla facilità di colpir prontamente, e distintamente rilevare ciascuna impressione, la qual facilità dipende moltissimo dall' esercizio, e dalla analogia che le impressioni abbiano collo stato nostro, o colle nostre cognizioni. 2. alla facilità di ritenerle di mano in mano. Quindi un esperto Musico con un' occhiata rapidissima legge tutta una riga di note, cioè porta celere-mente l' attenzione su d' una lunga serie di note, per rilevare le quali un principiante è costretto a procedere con una attenzione lentissima.

33. Vedute le proprietà dell' attenzione, vediamone ora gli effetti. Tre sono principalmente: il 1.^o di rendere le sensazioni e le percezioni più vive, il 2.^o d' agevolarne la conservazione, il 3.^o di facilitarne il rinnovamento. Che quanto più intensamente ad un' impressione l' attenzione si applica, tanto più viva ne diventi la sensazione o la percezione è verità di fatto, di cui niuno può dubitare. La cagione è quella, intorno a cui si può muovere qualche dubbio. L' opinione comune si è che l' effetto nasca direttamente dall' attenzione medesima; anzi appunto per ispiegare come l' attenzione il produca, *Bonnet* suppone che la stessa attenzione consista in una certa reazione dell' anima sopra alla fibra commossa dall' esterna impressione, per cui il moto di questa si aumenti, e s' accresca per conseguenza nell' anima la sensazione; e *Robinet* colloca l' attenzione nella reazione della

fibra medesima al suo moto, e dell' anima alla sua modificazione, volendo che l' accrescimento della sensazione da questa reazione risulti. Io non mi fermerò a dimostrare tutto quello che a queste due opinioni potrebbe opporsi. Una lunga e sottilissima confutazione già ne ha fatto l' Ab. *Draghetti* (*Psychol. Specimen* Par. II.). Dirò solo ch' io dubito esser falso il principio medesimo a cui s' appoggiano, e il motivo per cui sono state inventate, vale a dire ch' io piego a credere che dell' accrescimento delle sensazioni e percezioni l' attenzione sia semplice occasione non causa. Torno all' esperimento della parola CUORE. Fissando l' attenzione sopra la lettera O, è verissimo che questa mi si rischiarava più di tutte le altre. Ma qual è il motivo? Il motivo apertamente si è, perch' io fisso sopra di lei il concorso degli assi ottici, vale a dire presento a lei gli occhi in maniera, che da lei mi viene necessariamente l' impressione più viva. Trasporto rapidamente avanti e indietro l' attenzione su tutta la parola; essa mi par più chiara e più illuminata dell' altre; la cosa è certissima; ma la ragione è manifestamente la stessa. Non è adunque l' attenzione quella, che in questi casi m' accresce la forza dell' impressione; ella è semplice occasione ch' io presenti l' organo all' oggetto in quella guisa appunto in cui da esso venir mi debba l' impressione più viva. Circa agli altri sensi io non oso dir certamente che la cosa

sia al pari evidente. Osservo però che quando vogliamo fissarci attentamente ad un suono, specialmente ove sia poco sensibile, procuriamo di presentare l'orecchio perpendicolarmente alla sua direzione; lo stesso facciamo rispetto agli odori, al calore ec.: dall'altra parte che l'azione perpendicolare sia maggior dell'obliqua, non v'ha chi nol sappia. E' pare adunque che anche rispetto a questi sensi l'accrescimento della sensazione non nasca punto dalla forza diretta dell'attenzione, ma dal presentare che facciamo l'organo sensorio all'oggetto nella maniera più propria ad averne la maggiore impressione. Un'obiezione può farsi. Odo, dirà taluno, il suono d'una campana. Se non v'attendo, lo sento appena; se v'attendo, lo sento vivissimamente, ancorchè l'orecchio si resti tuttavia nella medesima posizione. Di più, un'idea passata che mi si rinnovi, diventa chiara se mi vi applico, rimane fosca se la trascuro. L'accrescimento dell'impressione in questi due casi a cagione esterna non si può certamente attribuire. Dovrà dunque attribuirsi all'attenzione direttamente? Io nol credo; io dubito anzi se v'abbia in questi casi alcun reale accrescimento d'impressione; io sono d'opinione che quella rimanga esattamente la stessa o io vi badi, o non vi badi. La differenza è soltanto, ch'io sento tutta la sua forza nel primo caso, e non la sento nel secondo; dimodochè la cosa si riduce tutta a questo solo, che la nostra

mente è limitata, e che non può molte cose abbracciare ad un sol tempo. Quand' ella è occupata intensamente da altri pensieri, appena s'accorge del suono della campana, o dell' idea che fuggitivamente le passa dinanzi: quando espressamente su lor si ferma, ella sente tutta la loro vivacità, e appena s'accorge invece dell' altre impressioni che le si fanno contemporaneamente, o dell' altre idee che le si destano.

34. Il 2.^o effetto dell' attenzione è quello d' agevolare la conservazione delle impressioni ricevute. Che infatti quanto più attentamente si è l'anima ad una impressione applicata, tanto più lungamente ella dura anche dopo allontanato l' oggetto, l' esperienza troppo apertamente lo manifesta. La ragione si scorge pur chiaramente da ciò che nel prec. N.^o abbiamo detto. Quanto su d'una impressione l' attenzione è maggiore, tanto l' impressione medesima divien più viva, tanto per conseguenza ella deve più lungamente continuare anche dopo rimosso l' oggetto, in quella guisa che in una corda la vibrazione si conserva per tanto maggior tempo, quanto più forte, o più replicato è stato lo scuotimento. V' ha però in questa parte fra le rappresentazioni, e le modificazioni grandissima differenza. Considero nella melarancia il colore, e la figura; allontanata la melarancia la sua immagine mi resta impressa per lunghissimo spazio. Ne sento l'odore; allontanata la melarancia l'odore

prestissimo mi svanisce, o non mi resta che un vestigio debolissimo. Onde questa diversità? Ella dipende dalla stessa diversità che passa fra la natura della rappresentazione, e della modificazione. Considerando la figura e il colore della melarancia, io trasporto l'attenzione da un punto all'altro, e tante vive rappresentazioni mi formo, quanti sono i punti che in lei considero. Rimossa la melarancia, continuando a pensare alla sua immagine, non è ad una sola rappresentazione ch'io penso; io scorro rapidamente coll'attenzione su tutti i punti distinti, di cui mi rimane l'impressione; e questa molteplicità di rappresentazioni che seguo ad avere, è quella che chiara mi conserva la rappresentazione totale. All'incontro nell'odore io non distinguo estensione, io non distinguo impressioni contemporaneamente molteplici; l'impressione mi si riduce per così dire ad un punto solo. Egli è perciò troppo chiaro che questa impressione mi si dee dileguare assai più presto; e quand'anche durasse egualmente, con minore forza io debbo certo sentire la durata di questo sol punto, che quella di tutti i punti di una rappresentazione insieme uniti. Al presto dileguamento delle modificazioni un altro motivo ancor s'aggiunge. L'anima dura fatica grandissima a tenersi fissa lungamente sopra un medesimo punto; di un sommo sforzo per conseguenza fa di mestieri per continuare a pensare ad una modificazione, sfor-

zo che ella ordinariamente ricusa. Al contrario per seguitare a pensare ad una rappresentazione assai minore sforzo richiedesi, perciocchè ella trasporta successivamente, e alternatamente l'attenzione a varj punti, il che fa conseguentemente assai più volentieri, e con minore fatica.

35. L'impressione conservataci dalla *contemplazione* non è propriamente diversa dalle impressioni attuali se non per la minore vivacità, come appunto la vibrazione che continua in una corda, e il suono che ne risulta, non son diversi dalla vibrazione e dal suono primo che per la forza minore. Contuttociò siccome troppo sovente accade, specialmente in un discorso metafisico, di dover distinguere l'impressione o conservata o rinnovata (1) di un oggetto non più presente, dalla impressione attuale dello stesso oggetto presente; così è troppo importante il contrassegnarle eziandio con qualche nome distinto. Alle impressioni attuali degli oggetti presenti abbiamo già fissato, secondo alla loro diversa natura e a' loro effetti diversi, i nomi di *modificazione* o di *rappresentazione*. Per le rappresentazioni o conservate o rinnovate un nome opportunissimo noi abbiamo, che è quello d'*idea*, nome che

(1) Riduco ad una classe medesima le impressioni e conservate e rinnovate, perchè in noi producono lo stesso effetto.

appunto nella Greca origine corrisponde esattamente ad *immagine*. Ma in senso troppo largo questo nome è stato usato da' Metafisici. *Locke* per esso intende, come vedremo, indistintamente tutto ciò, su cui la mente si occupa mentre ella pensa, dimodochè secondo il significato da lui applicatovi abbraccia tuttinsieme e le modificazioni e le rappresentazioni così presenti come passate. I Metafisici, che son venuti dopo di lui, l'han tutti anch'essi adoperato nella medesima significazione. Ma quanto sia necessaria massimamente nelle Scienze astratte la precisione e distinzione de' termini, pariti che troppo bene lo abbia dimostrato il Sig. *Sulzer* nelle sue Osservazioni intorno all'influenza reciproca della Ragione sul linguaggio, e del linguaggio sulla Ragione (*V. Scelta d' Opusc. Interes. Vol. 4.*), e credo che delle inesattezze, e delle confusioni, che altrimenti ne vengono, un esempio sensibilissimo avrebbe potuto cavare dall' abuso medesimo di questo termine: noi certamente più d'una prova avremo occasione di accennarne. Per ridurlo adunque ad una significazione determinata, e precisa, noi per *idea* intenderemo particolarmente l'immagine di una cosa non più presente. Non le torremo tuttavia il significato universale, di cui è già in possesso da lungo tempo presso de' Metafisici; ma l' useremo in maniera che facilmente distingua, quando s' avrà a prendere nel senso universale, e quando nel senso proprio ora accennato.

36. Alle modificazioni, che non presentano immagine, il nome d' *idea* non può certo esattamente applicarsi. Noi per tanto v'adatteremo in vece quello di *nozione*, il quale sebbene da' Metafisici sia già adoperato in altro senso, vedremo tuttavia fra poco che anche alle modificazioni o conservate, o rinnovate si può estendere convenevolmente. Ciò adunque che comunemente confondesi sotto al sol nome indeterminato d' *idea*, da noi sarà distinto con quattro termini, *rappresentazione*, *modificazione*, *idea*, e *nozione*. Il vantaggio di questa distinzione si vedrà in progresso.

37. Abbiamo detto, che è assai più facile dopo rimosso l'oggetto il continuar a pensare alle rappresentazioni da lui offerteci, che alle modificazioni da lui destate. Anche a queste contuttocchè noi possiamo pensar lungamente, ma coll'ajuto di quelle. Mi spiego. Allontanata la melarancia io voglio a cagion d'esempio pensar tuttavia al suo odore. S'io volessi tener presente la sola e isolata nozione di questo odore, difficilmente potrei riuscirvi. Che fo io adunque? Tengo presente l'immagine della melarancia, presente l'immagine dell'atto di fiutarla, presenti i nomi di *melarancia*, e d'*odore*, i quali nomi per se soli m'offrono due rappresentazioni, l'una de' caratteri con cui si scrivono, l'altra de' suoni con cui si pronunciano. Avendo presenti tutte queste cose, scorro alternatamente coll'attenzione ora sulle rappresentazioni anzidette,

ora sulla nozione medesima di odore, per questo modo io giungo sovra di lui parimente a trattener il pensiero quanto m'aggrada.

38. Il 3.^o effetto dell' attenzione è quello d'agevolarci il rinnovamento delle impressioni passate. Ella è difatti esperienza costantissima, che le impressioni ricevute da un oggetto tanto più facilmente ci si rinnovano, quanto più intensamente v'abbiamo atteso. La ragione n'è pur manifesta. L'attenzione, come abbiam dimostrato al N.º 33. ci fa avere dal medesimo oggetto impressioni e maggiori e più vive: è necessario adunque che più profondamente in noi si stampino, e più agevolmente risvegliansi. Apro a cagion d'esempio un libro senza leggerlo, o il leggo di fretta e distrattamente: poche impressioni e debolissime certamente io ne ricevo: qual maraviglia adunque se tosto mi si dileguano, e se più in seguito non so richiamarle? Al contrario ove il legga con seria meditazione, ricevendo da lui una molteplicità assai maggiore d'impressioni, e impressioni tutte più vive, è ben naturale che mi rimangano eziandio più fisse, e più facilmente mi si risvegliano. Ma come si fa egli questo risvegliamento? La quistione è difficile, e ci riserbiamo a trattarla separatamente nell' Append. al Cap. 10.

39. Presentemente intorno alla *memoria*, cioè alla facoltà per cui ci risovveniamo delle impressioni passate, non faremo che alcune osservazioni

generali. I. Che l' idee, e le nozioni non si risvegliano se non per via d'associazione o di somiglianza. Un'idea non desta mai un'altra idea, con cui non abbia rassomiglianza nessuna, e con cui nella mente mai non si sia trovata unita; di che qualche cosa pur toccheremo nell' accennata Appendice. II. Che alcune volte ci si risvegliano le stesse idee o nozion., altre volte soltanto i loro segni. Qualora a mente mi tornano i nomi di melarancia o di pera, di rosa o di viola, non sempre mi si presenta con questi eziandio la loro immagine. Anzi osserva acconciamente il Sig. *Sulzer* nella Dissertazione citata pocanzi, che noi ragioniamo più sovente sui segni, che sulle idee, alla maniera appunto che gli Algebristi più operano sulle lettere, che sulle quantità per esse rappresentate. Di questo noi pure alcuna cosa accenneremo nel Lib. 3.^o E' da notare frattanto, che ciò assai più spesso interviene circa alle nozioni, che circa alle idee. Perciocchè queste assai più facilmente da se medesime si presentano; ed anche senza de' segni, (i quali finalmente non sono essi pure che tante idee) più facilmente si possono richiamare. Le nozioni al contrario senza de' segni o naturali o artificiali che le accompagnano (u), sicco-

(u) *Segni naturali* io chiamo quelli, che all' idea o all' a nozione vanno annessi naturalmente.

me difficilmente conservare si possono alla contemplazione, così difficilmente si possono richiamare alla memoria (x). L'Ab. di *Condillac* alla memoria delle idee dà il titolo di *immaginazione*, a quella de' segni conserva il titolo generico di *memoria*. Ma in primo luogo il vocabolo *immaginazione* può convenire soltanto alle idee propriamente dette, non alle nozioni. In secondo luogo questo termine, come accenna egli pure, nell'uso comune significa non solamente la facoltà di richiamare le idee, ma quella eziandio di formarne varj composti a nostro grado. Sarà

Tale è il pianto rispetto al dolore; tali rispetto ad un odore farebber pure l'immagine dell'oggetto, l'immagine dell'atto di fiutarlo ec. *Segni Artificiali* quelli che avvertitamente da noi si legano alla nozione, o all'idea, come i gesti, i nomi, e tutti gli indizj di cui ci serviamo per richiamarle più facilmente.

(x) Nelle *Ricerche intorno all'Istituzione d'una Società e d'una Lingua* ec. io ho avanzato che senza i segni le nozioni sole e isolate di odore, di sapore ec. non si potrebbero assolutamente mai richiamare; e che quando richiamansi, non sono le modificazioni medesime di sapore o di odore che s' si rinnovano, ma sono unicamente i loro segni unitamente alla memoria astratta di avervi annessa una certa modificazione. Io credo d' essermi ingannato.

adunque più chiaro di chiamar la prima direttamente *memoria dell' idee o delle nozioni*, e la seconda *memoria de' segni*. III. Che la parola *memoria* significa solamente la facoltà o la potenza di sovvenirci delle passate impressioni. L'atto con cui ce ne ricordiamo si chiama *reminiscenza*, come al N.º 30. abbiamo già accennato. In quest'atto medesimo però due cose v'hanno a distinguere: l'una è il rinnovamento delle impressioni già avute, l'altra è il riconoscere che fa l'anima d'averle avute difatti già altre volte. Amendue le cose per lo più si confondono sotto allo stesso nome di *reminiscenza*. Noi per maggiore distinzione lasciato questo nome alla prima parte, daremo alla seconda quello di *riconoscimento*. Ma come fa l'anima a riconoscere d'aver avuto un'impressione già altre volte? La difficoltà è grande: e alla stessa or or citata Appendice la riserbiamo.

40. Intorno alle prime quattro operazioni

e nell' una , e nell' altra cosa . Pensando ora attentamente all' odore di melarancia , e all' odor di rosa , oltre ai segni parmi di sentir pure qualche principio della modificazione medesima che mi fa distinguere l' un odore dall' altro ; e non dubito , che la Statua di *Condillac* e *Bonnet* , anche limitata al solo senso dell' odorato non possa ricordarsi degli odori passati , quantunque non abbia alcun segno a cui legarli .

dell' Intelletto, *apprensione*, *attenzione*, *contemplazione*, e *reminiscenza* basti per ora il fin qui detto. Un'altra che è la più importante ancor ci rimane a considerare, io voglio dir la *riflessione*. Varie definizioni intorno a questa operazione si sono date da varj. *Locke* per essa intende soltanto quell'atto con cui l'anima volge l'attenzione sopra se stessa, e sulle proprie operazioni. *Condillac* nel *Saggio sull' Origine dell'umane Cognizioni* la fa consistere nell'atto di applicare a vicenda l'attenzione ora alle cose esterne, ora alle idee interiori richiamate per via de' segni pretendendo pure che senza l'uso di questi aver non si possa riflessione: all' opposto nel *Trattato delle Sensazioni*, e più specificatamente nel *Trattato ragionato*, che n' ha aggiunto al *Trattato degli Animali*, la ripone nel semplice passaggio dell' attenzione da un' impressione ad un' altra, recando la similitudine di un raggio che dall' uno all' altro corpo sia riflettuto. *Bonnet* nel *Saggio analitico sulle Facoltà dell' Anima* la definisce „ il „ risultato della attenzione che l' animo presta „ all' idee sensibili comparandole, e vestendole „ di segni o di termini che le rappresentino „; e pretende egli pure, come già *Condillac*, che alla riflessione i segni richieggansi necessariamente. Io intendo generalmente per *riflessione* l' applicazione avvertita, e deliberata dell' attenzione ad una cosa qualunque siasi. Secondo questa definizione il semplice passaggio dell' attenzione

da una impressione ad un' altra, quando non sia avvertito e deliberato, ma nasca meccanicamente dalla forza successiva delle impressioni che l' attenzione rapiscano, non potrà chiamarsi *riflessione*, o non potrà chiamarsi al più che una *riflessione passiva*. Quella di *Locke* secondo questa medesima definizione non sarà che una parte, o una specie particolare di riflessione; come pure una specie particolare ne sarà soltanto quella di *Bonnet* e la prima di *Condillac*.

41. Io non veggio diffatti perchè la riflessione debba limitarsi unicamente a quell' atto per cui l'anima ripiega l'attenzione sopra se stessa, atto che corrisponde soltanto a ciò, che i Francesi chiamano *ritorno dell' anima sopra di se medesima*, e ch' io chiamerò direttamente *riflessione dell' anima sopra di se*. Non veggio pure perchè abbia a restringersi unicamente a quell' atto per cui volgiamo alternatamente l'attenzione ora alle impressioni che fatte ci vengono dagli obbietti, ora all' idee interiori ed ai segni che abbiamo loro fissati o che vogliam fissar loro; nè perchè l'uso de' segni sia alla riflessione assolutamente essenziale.

42. L'esperienza mi dichiara, che l'attenzione mia è qualche volta rapita successivamente dalla forza delle impressioni senza pur quasi ch' io me n' avvegga; che altre volte la fissa io medesimo deliberatamente su d'una impressione piuttosto che sovra un' altra. Questa attenzione

deliberata, qualunque sia il motivo per cui la fisso, è certamente distinta dall' altra attenzione che può chiamarsi *fortuita*, e con un nome distinto vuol essere contrassegnata. A tal fine appunto il nome di *riflessione* è stato istituito; e nell' uso comune per riflessione non altro appunto s' intende, che questa medesima applicazione *deliberata* dell' attenzione. Perchè abbiamo noi a cambiarne senza bisogno, od a ristringerne il significato? Confesso che l' uso de' segni è di un grandissimo ajuto; che egli facilita moltissimo il trasporto dell' attenzione dalle impressioni esterne alle idee interiori; che giova moltissimo specialmente rispetto alle nozioni, come già al N.º 37. abbiamo accennato, somministrandoci quelle rappresentazioni su cui fissarci, che le nozioni per se medesime non ci offrono. Ma io non veggio nè che alla riflessione sia sempre necessario questo trasporto dell' attenzione dalle impressioni esterne all' idee interiori, nè quando il fosse, io veggio pure che a questo trasporto l' uso de' segni sia sempre d' assoluta necessità. Diffatti quanto alla seconda parte, se vedendo oggi una melarancia io voglio fissarmi ad una melarancia che ho jeri osservato, farà egli necessario che il nome me ne sovvenga? Basta che me ne sovvenga l' immagine, io potrò riflettere a quest' immagine quanto m' aggrada. Circa alla prima parte, se avendo più impressioni al tempo stesso io fisserrò avvertitamente l' attenzione su d' una piuttosto

che su d' un' altra, chi mi contenderà che quest' atto non s' abbia a chiamare *riflessione*, ancorchè non la volga a niun' idea interiore? Ma circa al nome non più.

43. Dalla riflessione nascono tutte le altre operazioni dell' Intelletto. Perciocchè dalla *riflessione alle cose esteriori* vien 1. il *confronto*, e da questo il *discernimento*, la *cognizione*, il *giudizio*, il *raziocinio* 2. l'atto di *astrarre*, e da questo l'atto di *generalizzare*, di *comporre l' idee* e di *scomporle*: dalla *riflessione dell' anima sopra se stessa* viene la *coscienza delle proprie operazioni*, e *modificazioni* (y) della propria *esistenza*, della propria *personalità* con tutte l'altre cognizioni interiori.

44. Cominciando dalla RIFLESSIONE ALLE COSE ESTERNE: egli è certo in I. luogo che due cose confrontar non si possono fra di loro, se a ciascuna non s' applica partitamente l'attenzione. Da questo *confronto* nasce la cognizione delle loro *relazioni*, vale a dire di ciò che è l'una rispetto all' altra. Queste relazioni riduconsi tutte a tre classi 1. d' *identità* o *diversità*, 2. di *coesistenza*, 3. di *dipendenza* (z). La co-

(y) Prendendo questo termine nel senso universale accennato alla Nota (1).

(z) Di queste cose si parlerà ampiamente ne' Cap. 25. e segu. del presente Libro.

gnizione delle differenze, che passano fra due o più cose è quella che chiamasi *discernimento*: la cognizione della coesistenza di più qualità in una medesima cosa, o di più cose in un medesimo luogo, come pure quella delle dipendenze scambievoli di più cose fra loro, non han nome proprio, e ritengono il nome generico di *cognizione*: l'atto con cui l'intelletto afferma o nega fra se l'esistenza di una determinata relazione fra due cose determinate, si chiama *giudizio*: l'atto con cui non potendo scoprire immediatamente la relazione di due cose le paragona amendue ad una terza, con cui abbiano amendue una relazione già conosciuta, per dedur quindi la relazione, che han fra loro, si chiama *raziocinio* (aa).

45. Infino a tanto che le qualità si considerano come esistenti nel loro soggetto, l'idee o le nozioni che ne abbiamo si chiaman *concrete*, cioè insieme unite. Ma per mezzo della riflessione io posso in II. luogo applicare l'attenzione ad una sola qualità senza badare alle altre: posso a cagion d'esempio nella melarancia fissarmi al solo colore, alla sola figura, all'odor solo, al solo sapore separatamente. L'impressione di questa qualità mi si fa allora vivissima, le altre per così dire s'oscurano, dimodochè rimos-

(aa) Corro su di queste operazioni rapidamente, perchè altrove ne farò parlato più a lungo.

so l'oggetto, questa sola mi continua a star presente, le altre svaniscono. Or l'atto col quale io vengo a separare questa qualità da tutte l'altre con cui naturalmente ella è congiunta, si chiama *astrazione*, e l'idea o nozione che me ne formo appellasi *idea* o *nozione astratta*.

46. Ma le *qualità* oltre alle divisioni che ne abbiamo già fatto in *reali* e *apparenti*, *sensibili* e *percettibili*, hanno un' altra distinzione, che è quella di *fisiche*, e *metafisiche*. *Qualità fisiche* son tutte quelle che o realmente esistono negli oggetti, o si concepiscono da noi come realmente in loro esistenti, vale a dir tutte quelle, di cui finora abbiám ragionato, come l'*estensione*, la *figura*, il *colore*, il *sapore* ec. *Qualità metafisiche* all' incontro son quelle, che consistono unicamente nelle relazioni che noi fra le cose concepiamo, come la *grandezza* o *piccolezza*, la *bellezza* o *deformità*, la *bontà* o *malvagità* ec. Queste qualità non avendo niuna esistenza fuori della nostra mente, perchè riposte soltanto nella nostra maniera di concepire le cose le une rispetto all'altre, non possono certamente farci niuna rappresentazione. Di loro pertanto non possiamo avere nessuna idea propriamente detta, ma solamente delle nozioni; e molte di loro infatti presso de' Metafisici già questo titolo hanno acquistato. L'*idee* propriamente dette son dunque *fisiche* tutte quante, perchè tutte dipendono da fisiche rappresentazioni; le *nozioni* all'

opposto altre son *fisiche*, come quelle di *odore*, *sapore* ec. altre son *metafisiche*, come quelle di *grandezza*, *piccolezza*, *bellezza*, *bontà* ec.; le quali però tutte convengono in questo, che per se stesse non ci fanno niuna rappresentazione, e che da qualche altra rappresentazione convien che siano accompagnate, perchè possiamo pensarvi, vale a dire o dal loro nome, o dall'immagine delle cose onde la nozione s'è tratta. Così in quella guisa che difficilmente io posso pensare ad un *odore* senza aver dinanzi o il suo nome o l'atto del fiutare, o l'immagine dell'oggetto in cui l'ho sentito (bb); allo stesso modo non mi è possibile di pensare a *grandezza* senza rappresentarmi una qualche estensione, a *bellezza* senza rappresentarmi alcuna delle cose che costituiscono il *bello* ec. o senza aver almeno dinanzi questi due nomi *grandezza*, e *bellezza*.

47. Due cose intorno a questo si offrono ad osservare: 1.º che sebbene siano accuratamente da distinguere le idee che si consideran per se stesse, da quelle che servono unicamente di segno alle nozioni, o all'altre idee; tutti i nostri pensieri astratti però hanno l'idee per fondamento: 2.º che sebbene i nomi servano di prontissimi segni per richiamare le nozioni e le altre idee, non

(bb) La ragione si è accennata ai N.º 34. e 37.

sono segni però rappresentativi dell' idee o nozioni medesime. Le parole *colore* ed *eguaglianza* non mi offrono per se stesse che le rappresentazioni attuali, o mentali de' loro suoni, i quali non han nulla di simile colle cose per loro significate. Di quì è che quando importa di concepire esattamente le cose, non basta averne presenti i nomi, conviene aver presente l'immagine o delle cose medesime, ove si tratti d'idee propriamente dette, o delle cose da cui si son ricavate, ove trattisi di nozioni. S'io voglio concepir chiaramente il *color rosso*, conviene che mi rappresenti una superficie colorita di rosso; se chiaramente voglio concepir l'*eguaglianza*, conviene che mi rappresenti due solidi, o due superficie, o due linee eguali, e che mentalmente ne rinnovi il confronto (cc).

48. Dall'atto di astrarre unito alla memoria vien quello di *generalizzare*. Il formare un'idea, o una nozione generale non è altro, che astrarre da molti individui le qualità che a tutti convengono, lasciate da banda quelle che sono proprie e particolari di ciascheduno, e formarne un aggregato. Così da varj colori *giallo, rosso,*

(cc) Gli errori che per questo titolo possono nascere dal ragionare sulle sole parole senza richiamare l'immagini delle cose, si mostreranno nel Lib. III.

verde ec. astraendo la qualità che tutti hanno di farmi una data rappresentazione, mi formo l'idea generale di *colore*: da varj odori di *rosa*, di *garofano*, di *viola* ec. astraendo la qualità che tutti hanno di delfarmi una data modificazione, mi formo la fisica nozione generale di *odore*: da varj vizj *superbia*, *avarizia*, *intemperanza* ec. astraendo la relazione che tutti hanno di effer contrarj alle Leggi, e ai dettami della retta ragione, mi formo la metafisica nozione generale di *vizio*.

49. Ho detto che l'atto di generalizzare viene non folamente dall'atto di astrarre, ma anche dalla memoria. Io non potrei diffatti giammai formarmi l'idea generale di *albero*, fe mentre da una *quercia* astrapgo la proprietà di aver un tronco, dei rami, delle foglie ec. non mi ricordaffi d'aver già offervata quella proprietà medefima negli *abeti*, ne' *pini*, negli *olmi*, ne' *pioppi* ec.

50. La maggior parte de' Metafisici fon di parere che l'idee e le nozioni generali formar non fi poffano nè richiamare senza l'uso de' nomi. Io fon d'opinione contraria. Rappreftandomi o all'occhio o al penfiero una fuperficie tinta di varj colori *rosso*, *giallo*, *verde*, *azzurro* ec., io non truovo niuna difficoltà a formarmi l'idea generale di *colore*, e a rinnovarmela quando m'aggrada, senza penfar punto nè alla parola *colore*, nè alle parole *rosso*, *verde*,

giallo, azzurro. Allo stesso modo rappresentandomi varj fiori una *rosa*, un *garofano*, una *viola*, un *gelsomino* ec., figurandomi in atto di fiutarli, e per mezzo degli atti di compiacenza o di disgusto, che ho fatto altre volte fiutandoli, sovvenendomi delle loro modificazioni, io non trovo difficoltà a rinnovare la nozione generale di *odore* senza pensar punto a questo nome. Allo stesso modo parimente rappresentandomi gli atti che caratterizzano un *superbo*, un *avaro*, un *ubriaco*, un *vendicativo*, difficoltà non ritruovo a ripetere quandochessia la nozione generale di *vizio*, senza punto pensare a questa voce. Anzi circa agli oggetti composti non è nemmeno necessario il rappresentarsene molti; basta averne presente uno, e separandone tutte le qualità che son proprie di lui solo, considerare unicamente le qualità che a lui son comuni cogli altri. Così per richiamarmi l'idea generale di *albero* basta ch'io mi figuri l'immagine di un tronco e d'un fogliame, quale appunto mi si presenta, allorchè veggo un albero a distanza grandissima senza saper conoscere di quale specie egli sia. Con questa sola immagine io potrò pensare quanto m'aggrada alle proprietà generali d'un albero, senza averne presente il nome. E' ben dunque da confessare che l'uso de' nomi è di grandissima utilità, come pure nel Lib. III. ampiamente sarà dimostrato, ma io non veggo però ch'egli sia di una necessità assoluta.

51. Molto meno io posso ammettere quel nuovo genere di fibre, che per attaccarvi l'idee generali, ed attratte *Bonnet* e *Robinet* han nel cervello immaginato, e ch'essi chiamano *fibre intellettuali*. Queste lor fibre intellettuali sono per me inintelligibili, e niuna necessità io non veggio di doverle introdurre. L'idea d'una *quer-
cia* non si distingue dall'idea generale d'un *al-
bero* se non perchè oltre alle proprietà generali di questo abbraccia anche tutte le proprietà sue particolari. Le fibre adunque che servono alla prima, parmi che molto più facilmente servir possano alla seconda, senza averne a fognare gratuitamente un nuovo genere affatto ignoto. Chi avrà presente ciò che noi abbiam detto anche delle nozioni e particolari e generali, troverà che lo stesso argomento ad esse pure è esattamente applicabile, e che questo nuovo genere di fibre non è certo necessario per nessun conto.

52. Dalla medesima astrazione unita all'immaginazione propriamente detta nasce la *com-
posizione delle idee*, la qual consiste nell'unir insieme più idee, che attualmente unite non esistono nella natura. Così il Pittore insieme accozzando varie figure secondo varie posizioni, e varj atteggiamenti, all'immaginazione si rappresenta il suo quadro assai prima di dipingerlo sulla tela. Questa feracità di immaginazione è quella che forma il pregio principale nelle Bell'Arti.

53. Dall' astrazione medesima congiunta al discernimento vien l' operazione di *scomporre l' idee*, o *analizzarle*, la qual consiste nel separare l' una dall' altra le nozioni o idee semplici, che entrano a formare una nozione o idea complessa. L' esattezza nell' analizzare è quella che forma il pregio principale di un Filosofo.

54. LA RIFLESSIONE DELL' ANIMA SOPRA SE STESSA produce in 1.º luogo la *coscienza delle proprie operazioni*, e *modificazioni*, cioè quell' atto, per cui s' avvede di ciò, che passa entro di lei medesima. *Condillac* confonde la coscienza colla stessa percezione, per cui egli intende generalmente ciò che noi abbiamo chiamato apprensione. Che l' anima infatti abbia una sensazione o percezione senza sapere d' averla, egli è affatto inconcepibile. Ma questa *coscienza*, che dir si può *sensitiva*, non è quella che costituisce la coscienza propriamente detta, cioè la *coscienza riflessa*, la qual consiste in quell' atto per cui l' anima entrando in se stessa considera espressamente le sue attuali operazioni, distingue se medesima da queste operazioni, e dice per certo modo a se stessa: *io sento, io attendo, io rifletto, io mi ricordo, io giudico, io ragiono ec.* Lo stesso Ab. di *Condillac* ha pur confuso la coscienza coll' attenzione, volendo che questa non sia altro fuorchè una coscienza maggiore che l' anima ha di una data impressione che di tutte l' altre contemporanee. Ma anche in questa parte

a me sembra che una tal coscienza maggiore sia ben un effetto dell' attenzione, non mai però ch' ella abbia a confonderli coll' attenzione medesima.

55. La Riflessione anzidetta produce in 2.^o luogo la coscienza della propria *esistenza*. Infin dalla prima sensazione vogliono la più parte che l'anima divenga conscia della sua esistenza. Ma anche quì è da distinguere questa coscienza puramente sensitiva dalla coscienza riflessa, per cui l'anima entrando in se medesima, e sentendosi consapevole delle proprie operazioni, e modificazioni, dice per certo modo a se stessa: *io esisto*. *Lignac* pretende, che l'anima abbia innato il sentimento della propria esistenza anche indipendentemente da ogni sensazione. Ma questo sentimento innato da lui supposto è per lo meno egualmente inintelligibile come tutte le altre cose che una volta credevansi innate.

56. La medesima Riflessione unita alla memoria produce in 3.^o luogo la coscienza della propria *personalità*. Io sento attualmente, io mi ricordo d'aver sentito altre volte; rifletto alla mia sensazione presente, e alle sensazioni mie passate; dico fra me: *io son lo stesso che ora sento, e che allora ho sentito*. Ecco la personalità. Di questa, come pure di tutte l'altre cognizioni che l'anima acquista per mezzo della riflessione sopra se stessa l'Autore tratta lungamente nel presente Libro, e a lui senza più rimettiamo.

57. Per raccogliere ora in poche parole il fin quì detto : gli oggetti fan sopra de' nostri sensi le loro *impressioni*, queste per mezzo de' nervi probabilmente sono portate al cervello, di là sono all' anima comunicate, l'anima se n'accorge : ecco l'*apprensione*, la quale è *sensazione*, se l'anima sente una *modificazione* interna di piacere o di dolore, è *percezione* se l'anima ha solo dinanzi a se la *rappresentazione* esterna dell' oggetto. La vivacità dell' impressione o altra ragione fa che l'anima si fissi sopra di una determinata *modificazione* o *rappresentazione* : ecco l'*attenzione*. Rimosso l' oggetto le *modificazioni* e le *rappresentazioni* ricevute durano ancora per qualche tempo ; queste diventano *idee*, quelle diventano *nozioni* ; ella seguita a pensarvi : ecco la *contemplazione*. L' idee e le *nozioni* considerate attentamente ad un medesimo tempo per modo ignoto si legano fra di loro, sicchè in appresso all' occasione dell' una le altre pure risvegliansi ; ella ne sente il risvegliamento : ecco la *reminiscenza* ; s'accorge d' averle avute già altre volte : ecco il *riconoscimento*. Su d' una data *modificazione* o *rappresentazione* fissa deliberatamente l' *attenzione*, la trasporta dall' una all' altra, la rivolge alternatamente dall' impressioni esteriori alle *idee* o *nozioni* risvegliatele internamente, la concentra in se stessa : ecco la *riflessione*. Il trasporto deliberato dell' *attenzione* dall' una all' altra *impressione* fa che tra loro

le paragoni, ecco il *confronto*; distingue le loro differenze, ecco il *discernimento*; discopre in genere le *relazioni* che fra lor passano, ecco la *cognizione*; afferma queste loro relazioni, ecco il *giudizio*; non potendo scoprire immediatamente la relazione di due cose le paragona amendue ad una terza, ecco il *raziocinio*. La fissazione deliberata dell' attenzione fa ch' ella si fermi su d' una sola parte o d' una sola qualità d' un oggetto, che la separi da tutte l' altre, che se ne formi un' idea, o una nozione staccata; ecco l' *astrazione*: separa da molti oggetti le qualità che a tutti sono comuni, forma di queste un aggregato, quest' aggregato contempla separatamente dagli oggetti individui da cui l' ha tratto; ecco la formazione dell' *idee*, e delle *nozioni generali*, le quali ultime son *fisiche*, o *metafisiche* secondo che dell' una o dell' altra specie sono le qualità che le compongono. Unisce insieme più idee, che attualmente in niun luogo non coesistono; ecco la *composizione dell' idee*. Divide un' idea composta nelle idee semplici che la compongono; ecco la *scomposizione dell' idee* o l' *analisi*. La riflessione sopra se stessa fa ch' ella conosca il suo stato attuale, la sua esistenza, la sua identità nel tempo presente e ne' passati, di cui si ricorda: ecco la *coscienza*. La facoltà ch' ella ha d' esercitare tutte queste operazioni è quella che chiamasi INTELLETTO. Com' ella però le eserciti, come senta, come percepisca, come attenda,

come contempli, come sovvenghasi, come rifletta, in qual modo sia ad essa comunicato il movimento delle fibre del cerebro, da cui la sensazione, e la percezione hanno l'origine, come questo moto medesimo dagli organi esteriori infino al cervello si trasferisca, come venga eccitato negli stessi organi esteriori, che cosa siano intrinsecamente i corpi che l'eccitano, che cosa intrinsecamente sia l'anima stessa, son tutti misteri per noi impenetrabili.

C A P O I.

*Dell' Idee in generale,
e della loro origine.*

IO chiamo *idea* (1) qualunque oggetto, da cui la mente è occupata mentre ella pensa. Mi si accorderà di leggieri, che l'Uomo trova in se stesso di sì fatte idee. Non v'ha alcuno, che non abbia il senti-

(1) Le parole *idea*, *apprensione*, *sensazione*, *percezione*, *riflessione* ec. non si troveranno usate dall'Autore in quel significato esatto e preciso, che noi abbiam creduto necessario di fissarvi. Non daremo contuttociò a' Leggitori la noja d'avvisarli

mento interiore delle proprie, e non possa dalle parole e dalle azioni degli altri Uomini giudicare, che anch' essi n' hanno di simili. La prima quistione pertanto che ci si presenta ad esaminare è, come l' Uomo giunga ad aver delle idee.

Alcuni tengono per verità incontrastabile, che l' Uomo nasca con certi principj innati, con certe nozioni primitive, con certi caratteri impressi per certo modo nell' anima sua fin dal primo momento della sua esistenza. Io ho esaminato già lungamente questa opinione nel Libro precedente: e mi lusingo, che di ciò ch' ivi ho detto per confutarla ognuno rimarrà maggiormente persuaso, quando vedrà quì in seguito, come e per quai gradi arrivano gli Uomini ad acquistare tutte l' idee, che hanno, col solo uso delle facultà naturali. Chi potrà più sostener quindi innanzi, che v' abbiano delle idee innate? Non farebb' egli assurdo il pretendere, che Dio ci abbia impresso l' idee de' colori, quando ci ha dato la facultà di acquistarle per via degli occhi? Or lo stesso

ad ogni tratto de' termini che a quelli dell' Autore s' avrebbero a sostituire. Essi medesimi il potranno agevolmente rilevare dal senso.

pur dovrà dirsi di tutte l'altre, quando si vegga, che tutte egualmente colle facoltà naturali noi possiamo acquistarle.

Io suppongo adunque in primo luogo, che l'anima quando comincia ad esistere, sia come una tavola rasa senza caratteri, senza idee d'alcuna sorta; e dico che colla sola propria *esperienza* ella giugne ad acquistare tutto quel gran numero d'idee e di cognizioni, che ha in appresso. Questa *esperienza* si chiama *sensazione* quando ci fa sentire l'azione degli obbietti esteriori, e sensibili; e per questa via noi abbiamo l'idee del freddo e del caldo, del dolce, dell'amaro, de' colori, e di tutte le qualità, che si chiamano comunemente *sensibili*, perchè entrano nell'anima per via de' sensi. Questa medesima *esperienza* si chiama *riflessione* quand'ella ci fa riflettere attentamente alle operazioni dell'anima nostra; e quindi ci vengono le idee della percezione, del pensiero, del dubbio, della volontà, del raziocinio ec. La *sensazione* adunque, e la *riflessione* sono le sole sorgenti, da cui il nostro intelletto ricava tutte le sue idee, comunque grande ne sia il numero e infinita la varietà. Le cose materiali e sensibili sono gli obbietti

della *sensazione*, e l'operazioni dell'anima quelli della *riflessione*.

Egli è evidente, che solo per gradi insensibili acquistano i Fanciulli le idee degli obbietti, che loro sono più famigliari. E se in appresso non si ricordan del tempo, in cui le han ricevute la prima volta, egli è perchè subito dopo la loro nascita circondati da tanti obbietti, che su loro operano continuamente e in tante diverse maniere, sì fatte idee s'aprono un passaggio entro di loro senza loro saputa, e vi si truovano impresse avanti che la memoria cominci a tenerne alcun registro. Laonde soltanto circa agli obbietti poco comuni, e che assai tardi sonosi presentati alla mente, può ella ricordarsi del tempo, in cui si sono presentati la prima volta. E per questo io penso, che si potrebbe allevare un Fanciullo di modo, ch'egli avesse pochissime idee eziandio delle più comuni avanti d'arrivare all'età perfetta (2)

(2) I Fanciulli che in vari tempi si son trovati ne' boschi, avevano certamente pochissime idee, e nelle *Ricerche intorno all' Istituzione naturale d' una Società*, e d' una *Lingua* io n' ho assegnata pur la ragione.

Quanto alle operazioni dell' anima i Fanciulli non ne hanno idea che affai tardi, e alcuni non ne hanno giammai idee distinte. E ciò avviene perchè queste operazioni ancorchè spesso replicate nel loro animo, non vi son tuttavia che come immagini passaggere, le quali non vi fanno impressioni affai forti per lasciarvi idee chiare, e durevoli. L' anima non ha dunque niuna idea delle sue operazioni, finchè volgendo il pensiero sopra se stessa a lor non riflette attentamente.

Si può dire che l' Uomo cominci ad avere idee, quando comincia ad apprendere o a percepire, perchè aver idee e percepire è tuttuno. Con tutto ciò alcuni Filosofi sostengono, che l' anima pensa sempre, ossia ch' ella ha una percezione attuale e continua di idee infin da quando comincia ad esistere; e che il pensare attualmente è così inseparabile dall' anima, quanto l' estensione dal corpo. Ma perchè deve egli esser più necessario all' anima di pensar sempre, che non è al corpo d' essere sempre in moto? Perciocchè io pongo per principio, che la percezione delle idee sia all' anima ciò, che è il moto al corpo: vale a dire che questa percezione

non formi l'essenza dell'anima, ma ne sia come un'operazione. Di che segue, che quantunque il pensiero sia l'azione più propria dell'anima, non è però necessario il supporre, che sempre pensi, nè che sia sempre in azione. Questo è forse il privilegio dell'Autore e Conservatore del nostro essere. Infinito nelle sue perfezioni egli non dorme giammai. Ma questa prerogativa di pensar sempre non può convenire ad un essere finito. Noi sappiamo per esperienza, che pensiam qualche volta: ne caviamo perciò la conseguenza infallibile, che v'ha in noi una sostanza che pensa. Ma quanto al sapere se questa sostanza pensi continuamente o no, altro non possiamo asserire, se non quello che l'esperienza c'insegna.

Io chiederei volentieri a quelli, che sì arditamente affermano che la nostr'anima sempre pensa, come lo sappiano, e per qual mezzo possan esser sicuri, che essi pensano anche quando non si avvegono de' lor pensieri. Quello che al più posson dire si è, che è possibile che l'anima sempre pensi, quantunque non conservi la memoria di tutti i suoi pensieri. Ma non è egli egualmente possibile che ella

non pensi sempre? Non è egli eziandio più probabile il dire, che qualche volta non pensi, di quello che asserire gratuitamente che ella abbia pensato per molti mesi al principio della sua esistenza, e seguiti tuttavia a pensare per molte ore nel sonno senza potere un momento appresso risovvenirsi pur d'uno de' suoi pensieri?

Io non veggo dunque niuna ragione, la qual persuada che l'anima pensi, avanti che i sensi le abbiano somministrato dell'idee, sulle quali poter pensare. Ma al contrario io concepisco benissimo, che a misura ch'ella s'esercita sopra l'idee, che ha acquistate per via de' sensi, e che la memoria ha ritenute, ella perfeziona la sua facoltà di pensare e di ragionare in varie maniere: e che appresso combinando queste medesime idee, e riflettendo sopra le sue operazioni, accresce le sue cognizioni, siccome pure la facilità di ricordarsi, di immaginare, di ragionare, e di produrre altre modificazioni del pensiero.

C A P O II.

Dell' Idee Semplici.

NE nostre idee son tutte o *semplici*, o *composte*. L'idea semplice è una rappresentazione uniforme che fassi all'anima, e che non può dividersi in altre rappresentazioni. Tali sono l'idee delle qualità sensibili, di cui ciascuna entra pei sensi in una maniera semplice, distinta, e senza alcuna mescolanza, ancorchè le qualità, che le producono, sian talmente mescolate ed unite negli oggetti, che non si possono separare. Così sebbene la mano senta col medesimo tatto la mollezza e il calore nel medesimo pezzo di cera, quest'idee con tutto ciò di mollezza e di calore sono così distinte nell'anima, come se venissero per diversi sensi.

Quando l'anima ha acquistato un certo numero d'idee semplici, ella ha la potenza di ripeterle, di confrontarle, d'unirle in diverse maniere, e di formarne così dell'idee composte. Ma non è in potere della

mente anche più vasta e più sublime, nè di produrre per se medesima una sola idea semplice, nè di distruggerla poichè l'ha ricevuta .

C A P O III.

*Dell' Idee , che ci vengono
per un solo Senso .*

UE Idee semplici considerate rispetto alle varie maniere, per cui entrano nell' anima sono di quattro specie differenti. Alcune vengono per un solo senso; altre per più d' uno; altre per la riflessione; altre in fine per amendue le vie della sensazione, e della riflessione.

Ve n' hanno adunque che entrano per un solo senso disposto per esse espressamente. Così i colori non entrano che per gli occhi, i suoni per l' orecchie, gli odori per le nari; e se si perde alcuno di questi organi non v' ha più mezzo per aver l' idee, che indi si ricevevano .

Sarebbe inutile il far l' enumerazione di tutte l' idee semplici particolari a ciascun senso . Non si potrebbe pur riuscirvi :

perciocchè non si hanno termini per tutte esprimerle.

C A P O I V.

Della Solidità.

UOichè l'idea semplice, che noi riceviamo per via del tatto, e che chiamasi *solidità* entra a parte di un gran numero delle nostre idee composte, farà bene il parlarne un pò più lungamente. Noi acquistiamo l'idea della solidità osservando la resistenza, colla quale un corpo impedisce ad un altro di occupare il suo luogo fin a tanto ch'egli non l'abbandona. La sensazione non eccita in noi alcun'idea più costante di questa. In qualunque positura noi siamo, sentiam sempre qualche cosa, che ci sostiene, e che ci impedisce di profundare.

Si dà spesso il nome d'*impenetrabilità* a quest'idea, che *solidità* io ho nominata: ma io preferisco il secondo termine al primo, perchè egli esprime una cosa positiva, laddove il primo è puramente nega-

tivo, e non ci fa intendere che un' idea; la quale forse è piuttosto una conseguenza della solidità, che la solidità medesima.

Sembra che la solidità sia la proprietà più essenziale del corpo. Per essa concepiamo come i corpi riempian lo spazio; e da per tutto ove concepiamo qualche spazio da una sostanza solida occupato, concepiamo parimente, ch' essa il riempie di modo, che ogn' altra sostanza solida ne esclude, e concepiamo di più la sua resistenza esser tale, che non v' ha forza valevole a superarla. Così quand' anche tutti i corpi dell' universo premessero da ogni parte una goccia d' acqua, finchè questa resterà in mezzo di essi, mai non potranno vincere la sua resistenza, che loro impedisce d' unirsi gli uni cogli altri.

Secondo questi principj la solidità è diversa dal *puro spazio* in quanto il puro spazio è incapace di resistere e di muoversi; è diversa dalla *durezza* in quanto la durezza consiste in una tale unione di certe parti solide della materia che componendo masse sensibili, difficilmente si possono far cangiar di figura. Infatti i corpi non si chiamano duri nè molli, che rispetto alla

forza degli Uomini. Si dicon *duri* quelli a cui non si può far mutare figura se non premendoli con molta violenza, e *molli* quelli di cui si scompongon le parti agevolmente. Ma la difficoltà di far cangiare la disposizione delle parti in un corpo estremamente duro non lo rende per questo più solido di quel che sia il più molle. Il diamante comunque duro esser possa non ha maggiore solidità dell'aria o dell'acqua, di che ben ci convince la resistenza, che l'aria e l'acqua fanno agli altri corpi, e la forza con cui esse piegano e stendono i corpi arrendevoli.

Da queste idee si scorge evidentemente, che si può distinguere l'estensione del corpo dall'estensione dello spazio. La prima è una stretta unione e continuità di parti solide, divisibili, e capaci di movimento; la seconda una continuità di parti non solide, indivisibili, e incapaci di moto. Io entrerei volentieri nel sentimento di un gran numero di Persone, le quali credono, che l'idea dello spazio puro sia differentissima da quella della solidità. Si persuadon esse di poter pensare allo spazio senza considerare in lui niuna cosa, che sia capace o di far resistenza o di

movere alcun altro corpo ; (1) e di poter viceversa rappresentarsi separatamente dallo spazio qualche cosa che lo riempia , e che possa muovere altri corpi o loro resistere Io ho difatti un' idea egualmente chiara della distanza , che separa le parti opposte d' una superficie concava , o concepisca solide le parti di questo spazio di mezzo o non solide .

Se alcuno mi chiedesse che cosa sia adunque la solidità ; io lo rimetterei per istruirne a' proprj sensi . Egli il saprà di leggieri , ove si sforzi di unir le mani una all' altra , tenendovi frammezzo un sasso od un legno .

Dalla solidità de' corpi dipende il loro scambievole impulso , e la lor resistenza .

(1) I Carresiani han negato ostinatamente l' esistenza , e alcuni han preteso finanche di negare la possibilità dello *spazio puro* . Le loro ragioni , e la confutazione di esse son troppo note presso a' Fisici .

CAPO V.

*Dell' Idee semplici, che vengono
per diversi Sensi.*

V Han delle idee, che ci vengono per più sensi, come quelle dello spazio, dell' estensione, della figura, del moto, della quiete, che noi riceviamo per la vista e pel tatto.

CAPO VI.

*Dell' Idee semplici, che s' acquistano
per la Riflessione.*

A Lcun' altre idee hanno origine dalla sola Riflessione. Tali sono l' idee delle operazioni dell' anima, fra cui le principali sono la percezione o l' atto dell' intelletto che percepisce, e il volere o l' atto della volontà. La volontà poi e l' intelletto sono le due potenze o facoltà, da cui queste operazioni dipendono.

Colla sola riflessione pur si acquistano l'idee di tutte l'altre *modificazioni del pensiero.*

C A P O VII.

Dell' Idee semplici, che nascono dalla Sensazione e dalla Riflessione.

Le Idee del piacere, del dolore, della potenza, dell'esistenza, dell'unità, e della successione s'acquistano egualmente per la sensazione e per la riflessione.

Il piacere e il dolore accompagnano o seguono quasi tutte le nostre sensazioni, siccome quasi tutte similmente le azioni o i pensieri dell'animo nostro. *Piacere e dolore* è tutto ciò, che ne diletta o ne molesta, o vengano questo diletto e questa molestia dai pensieri dell'anima, o dall'azione di checchessia sopra de' nostri corpi. Quello che da una parte si chiama *contento, gioja, godimento, felicità*, e dall'altra *inquietudine, turbamento, tormento, miseria* non esprime pure che varj gradi del piacere o del dolore.

L'Autore e Conservatore del nostro essere ha unito il piacere e il dolore a certi pensieri e a certe sensazioni affine di stimolarci a pensare, ad operare, e a moverci. Senza questo piacere e questo dolore noi non avremmo alcun motivo di anteporre un pensiero ad un altro, nè il moto al riposo, e si comechè forniti delle potenze dell' intelletto e della volontà, noi faremmo creature affatto inattive, e passeremmo tutta la nostra vita in un continuo letargo.

Una cosa quì degna d'essere considerata si è, che i medesimi oggetti e le medesime idee che recan piacere, spesse volte ci cagionan dolore. Questa vicinanza del piacere al dolore dee farci ammirar sommamente la sapienza e la bontà dell'Autore supremo. Per conservare la nostra vita egli ha unito il sentimento del dolore all'impressione troppo violenta, che fanno varie cose su i nostri corpi, affinchè avvertiti del male, che ne possono cagionare, pensassimo ad ischifarle. Ma non contento di questo, per conservare ciascuna parte e ciascun organo del corpo nostro nella loro perfezione, a quelle medesime sensazioni, che ci recano ordi-

nariamente piacere, ha unito qualche volta il dolore; quindi ha voluto per cagion d'esempio che il calore, il quale fino ad un certo grado n'è sì piacevole, ci producesse all'incontro un estremo dolore allorchè s'accrescesse soverchiamente. Non v'ha cosa più saggia di questa legge della natura, la quale fa che allor quando un obbietto, da cui crediamo di ritrarre piacere, guasta e sconcerta per la troppo violenta impressione le parti delicatissime de' nostri organi, il dolore ci faccia accorti di schifare incontanente quell'obbietto pericoloso, innanzichè i nostri organi ne patiscano detrimento.

Che il fine di questa sì grande vicinanza del piacere al dolore sia la conservazione de' nostri organi si scorge da ciò, che il passaggio dalla luce più viva al maggior bujo non ne reca punto di dolore, perciocchè il bujo non può offendere gli organi ammirabili della vista: ma il passar d'improvviso da freddo eccessivo ad eccessivo calore, o da questo a quello, grandissimo dolore ne reca, perchè sì fatti cangiamenti troppo improvvisi vevoli sono ad alterare, o a distruggere l'economia del nostro corpo necessaria alla conservazione della vita.

Un' altra ragione, per cui Iddio ha annessi varj gradi di piacere e di dolore all' impredione che gli obbietti fanno sopra di noi, si è affinchè trovando sempre qualche amarezza, e non mai una perfetta satisfazione ne' piaceri, che le creature possono apprestarci, noi cerchiamo la nostra felicità nel possedimento di Lui, *in cui solo si truova la pienezza del godimento, e alla destra di cui stanno i piaceri sempiterni.*

Sebbene queste riflessioni non ci diano forse intorno al *piacere*, e al *dolore* idee più chiare di quel che faccia l'esperienza; elle servono però a farci conoscere maggiormente la Sapienza e la Bontà di quel Dio, che ha creato e che governa tutte le cose: e questa piccola digressione non è sconvenevole al titolo ed allo scopo dell' opera presente. Perciocchè la mira principale e la principale occupazione d' ogni creato Intendimento ha ad essere la cognizione e la venerazione dell' essere Supremo.

L' *esistenza* e l' *unità* sono due altre idee, che in noi si possono eccitare così da qualunque obbietto esteriore, come da qualunque interiore idea. Perciocchè noi

acquistiamo l'idea dell' *esistenza* e dal conoscimento che abbiamo dell' *esistenza* di qualche idea nella nostra mente, e dal giudizio che facciamo, che v'abbiano delle cose fuori di noi, e che esistano conseguentemente per se medesime. Rispetto all' *unità* noi ne abbiamo l'idea ogni volta che consideriamo alcuna cosa che sia unica, e non monta che ella sia un ente reale, o una semplice idea.

La *potenza* e la *successione* son due altre idee, che ci vengono e dalla sensazione e dalla riflessione. La prima si acquista egualmente col riflettere che noi possiamo e pensare e moverci, come coll'osservare gli effetti che i corpi producono gli uni su gli altri. La seconda ci viene egualmente e dal considerare come le idee ci passano innanzi alla mente una dopo l'altra, e dal vedere come un corpo in moto occupa successivamente diversi luoghi. Ne parleremo più a lungo nel Capo 14. di questo Libro.

C A P O V I I I .

*Delle Qualità che in noi producono
le idee .*

Tutto ciò, che eccita una percezione nell' anima ancorchè fosse l' assenza di una cosa, deve produrvi un' idea reale e positiva . Per il che noi troviamo eguale realtà nell' idee del *freddo*, delle *tenebre* e del *riposo*, che son prodotte da cause privative, come in quelle del *calore*, della *luce*, e del *moto*, che da cause attivissime sono eccitate .

Che una causa privativa possa eccitare un' idea positiva si vede manifestamente nell' *ombra*, che essendo una semplice assenza di luce, si fa nondimeno ottimamente distinguere, e produce per conseguenza un' idea chiara e positiva . Io ne spiego così la ragione . Siccome la sensazione è in noi prodotta dai varj gradi, o dalle varie determinazioni di moto negli spiriti animali diversamente agitati dagli obbietti esteriori ; così la

diminuzione di questo moto deve produrre egualmente una nuova sensazione, come la variazione o l'accrescimento di esso; e dee introdurre per conseguenza nell'animo nostro una nuova idea, dipendendo questa unicamente da un moto diverso degli spiriti animali nell'organo destinato ad eccitare la tale o tal altra sensazione. Noi abbiamo altresì de' termini negativi, che non esprimono direttamente idee positive, ma le risvegliano però indirettamente col significarne l'assenza; come l'*insipidezza* e il *silenzio*, che fanno ad un tempo solo risovvenire l'idee del *sapore* e del *suono* insieme con quelle della loro assenza o privazione.

Di qui segue, che l'attenzione alle nostre idee, in quanto sono nell'anima, non è quella che ci possa far scoprire le cause che le hanno prodotte, ma bensì un attento esame su la natura delle cose che sono fuori di noi. Il Pittore, ed il Tintore hanno in se stessi idee distinte del bianco e del nero così come il Filosofo. Ma al Filosofo s'appartiene il ricercare quale natura, e qual disposizione di particelle si richiegga nella superficie d'un corpo, perchè egli apparisca o bianco o nero.

Per non confondere adunque l' idee colle loro cagioni convien distinguere in ciascuna idea la *percezione*, che è nell' animo, e le cause di questa percezione, che sono le qualità dei corpi, ossia le diverse modificazioni della materia. Questa distinzione è necessaria, perchè non ci inganniamo credendo che le nostre idee considerate in quanto sono in noi medesimi sieno immagini o rassomiglianze perfette d' alcuna cosa inerente al soggetto, che le produce. Tra la più parte delle nostre idee di sensazione e le loro cagioni non v'ha maggior somiglianza, che tra queste idee medesime e i nomi con cui s' esprimono, i quali pure non lasciano di eccitarle in noi allorchè gli udiamo pronunciare. Ma poniamo questa materia più in chiaro.

Io chiamo *idea* tutto ciò che lo spirito apprende in se stesso, ossia tutto ciò che è l'obbietto immediato della percezione, del pensiero, dell' intelletto; e chiamo *qualità d' un soggetto* la potenza ch' egli ha di produrre nella mia mente un' idea. Così in una palla di neve, che ha la potenza di eccitare l' idee della bianchezza, del freddo, e della rotondità, io chiamo *qualità* queste potenze in quanto sono in

lei, e le chiamo poi *idee* in quanto sono in me determinate sensazioni. E se avverrà talvolta, ch' io parli in modo delle idee, come se elle fossero nelle cose medesime si dovrà sempre supporre, ch' io intendo con ciò le qualità che si trovano negli oggetti, e che in noi producono queste idee.

Ciò posto si devon distinguer ne' corpi due specie di qualità. Io chiamo l'une *originali* o *primarie*, quali sono la *solidità*, l'*estensione*, la *mobilità*, e la *figura*. Perciocchè elle sono così inseparabili dal corpo, che sempre le ritiene qualunque alterazione egli soffra. Immaginate un grano d'arena diviso in due parti: ciascuna di esse conserverà sempre la solidità, l'estensione, la figura, la mobilità. Soddividetelo in quattro, in otto, in sedici parti, farà sempre lo stesso. Continuate finalmente la divisione finchè le sue parti divengano insensibili: ognuna avrà sempre tuttavia queste medesime qualità. Alle altre qualità io do il nome di *secondarie*, e tali sono i *colori*, gli *odori*, i *suoni* ec. Queste qualità secondarie non hanno in se medesime alcuna realtà, perchè sono semplicemente la potenza, che hanno i corpi di produrre in noi diverse sensazioni per via delle loro qualità originali o primarie.

Le nostre idee delle qualità primarie de' corpi sono perfettamente rappresentative di queste qualità medesime, onde gli archetipi di tali idee esistono realmente ne' corpi. Le qualità secondarie all' incontro non hanno punto di somiglianza colle idee, che eccitano in noi. Quello a cagion d' esempio, che in noi desta l'idea o la sensazione dell' azzurro o del caldo ne' corpi che azzurri o caldi si dicono, non è altro che un certo moto, una certa grandezza, una certa tessitura, e configurazione delle lor parti, che in un certo modo agitando i nostri spiriti animali fan che nascano in noi tali sensazioni o idee. Questo da ciò si scorge chiaramente, che il medesimo fuoco, il quale ad una certa distanza in noi genera una sensazione piacevole di calore, ne cagiona un dolore atrocissimo, se ci facciamo a lui più dappresso. Ora perchè deve egli esser nel fuoco piuttosto il calore che il dolore, quando egli è pure il medesimo, che in noi produce e l'uno e l'altro? (1) Le qualità originali o primarie del fuoco, che consistono, come abbiam detto, nell'

(1) V. l' Analisi N.º 18. e segu.

essere le sue parti di un certo moto, di una certa grossezza, di una certa tessitura, e configurazione, si possono chiamar *reali*, perchè esistono realmente nel fuoco sì quando i nostri sensi in lui le apprendono, come quando non le apprendono. Ma il colore e il calore non vi sono più realmente, che il dolore. Impedite ai corpi di produrre in voi alcuna sensazione, fate che gli occhi vostri non vedano nè luce nè colori, che le vostre orecchie non sieno percosse da verun suono, che il vostro naso non senta alcun odore: allora questi odori, questi suoni, questi colori, in quanto sono idee vostre particolari, s'vaniranno e cesseranno d'esistere, e rientreranno nelle cause che le hanno prodotte, vale a dire non faranno più che la configurazione, il moto ec. delle parti dei corpi.

Queste qualità *secondarie* sono di due specie; le une si apprendono *immediatamente*, le altre *mediatamente*. Mi spiego. Le une si apprendono per se stesse ossia immediatamente, perchè la loro operazione immediata produce in noi le idee a loro corrispondenti, come sono i colori. Le altre si apprendono mediatamente, o

in conseguenza degli effetti che producono su d'altri corpi alterandone in modo la tessitura, che eccitano in noi idee diverse da quelle che eccitavano innanzi. Queste qualità si chiamano *potenze*. Guardando il fuoco noi veggiamo immediatamente ch'egli è rosso: questa è una delle sue *qualità sensibili*. Osservando ch'egli liquefa il piombo, veggiamo mediatamente ch'egli ha il potere di renderlo fluido: questa è una delle sue *potenze*.

Comechè tutte queste qualità secondarie, che si scoprono o mediatamente o immediatamente, non siano che la potenza che ha un corpo sopra d'un altro in virtù della modificazione interna delle sue qualità primarie o originali; con tutto ciò il più degli Uomini ne giudicano diversamente. Quanto alle qualità sensibili, che si scoprono immediatamente, come i colori; giudican essi, che siano qualità reali, inerenti a' corpi medesimi, e affatto simili all' idee che n'hanno. Decisione precipitata e falsa, la cui origine nasce secondo me o dal non veder essi cogli occhi proprj l'effetto delle qualità originali de' corpi; o perchè le loro idee delle qualità sensibili loro non sembrano aver nulla che

fare nè colla grossezza , nè colla configurazione delle parti corporee ; o perchè finalmente non possono concepire come la configurazione , la grossezza , il moto delle particelle de' corpi possano produrre l' idee e le sensazioni dei colori , degli odori , e dell' altre qualità sensibili. (2) All' incontro per ciò che riguarda le qualità de' corpi , che essi conoscono mediatamente e che chiamano potenze , la loro decisione è giustissima . Perciocchè veggono ben chiaramente , che la qualità prodotta , siccome la mollezza nella cera , non ha alcuna somiglianza col calore , e conoscon perciò di leggieri , che la mollezza della cera non è che un effetto del calore .

Io mi sono inoltrato forse un po' troppo in ricerche Fisiche : ma erano necessarie per ben distinguere le qualità *reali* , *originali* , e *inseparabili* de' corpi dalle qualità *secondarie* . Ciò ben inteso si conoscerà facilmente quali delle nostre idee siano rappresentative d' alcuna cosa che sia realmente ne' corpi , e quali no .

(2) V. l' Analisi N.º 20.

CAPO IX.

Della Percezione ,

L' Idea della *percezione* è la prima che noi acquistiamo per la riflessione. Questa facoltà è tutta passiva. Ella non può far a meno di apprendere ciò, che apprende difatti. Non si può sapere in che ella consista, se non riflettendo sopra di ciò che passa entro di noi, quando vediamo o sentiamo alcuna cosa.

Le impressioni fatte su gli organi non cagionano alcuna percezione, se non penetrano infino all' anima. Mirate un Filosofo seriamente applicato alle sue meditazioni, ei nulla s'accorge di molte impressioni fatte su l'organo dell' uditore, e di molte fatte su gli altri ancora. (1)

(1) E' noto quel che raccontasi d' *Archimede*, il quale occupato ne' suoi studj profondi non sentì nè il tumulto di Siracusa da' Romani presa d' assalto, nè il sopraggiugnere di chi l'uccise. Non

Ogni qual volta adunque vi ha sentimento, o percezione, vi debb' essere qualche idea attualmente presente all' intelletto.

A misura, che uno s' inoltra nell' età, il giudizio cangia e corregge insensibilmente le idee, che vengon da' sensi. L' esempio seguente ne farà una pruova. Alla veduta di un corpo rotondo e di colore uniforme, come farebbe il color d' oro, l' immagine, che propriamente agli occhi nostri si rappresenta è quella di un cerchio piatto, e diversamente ombreggiato. Ma sapendo per esperienza, che i corpi convessi ci fanno questa rappresentazione, noi ci formiamo tosto l' idea d' una figura convessa e di colore uniforme (2). In molte occasioni per l' abito contratto questo cambiamento si fa tanto presto, che noi prendiamo per una percezione nata da' sensi quello, che è un

è però che in questi casi le impressioni non penetrino infino all' anima; almeno non v' ha ragione per cui penetrar non vi debbano quando gli organî son ben disposti. La limitazione delle sue forze è quella che le impedisce di poter attendervi mentre da altri pensieri è occupata.

(2) V. l' Append. I. a questo Capo.

effetto rapido del giudizio. Così un Uomo che legge, o che sente con molta applicazione a leggere, s' avvede appena dei suoni e dei caratteri, occupato soltanto dall' idee, che questi in lui destano sebbene le sue percezioni immediate non siano che di suoni, o di caratteri. Da ciò si scorge che moltissime azioni da noi si fanno per *abito* senza neppure avvedercene (3).

La facoltà di apprendere par che sia la prerogativa, che gli animali distingue da tutti gli enti di specie inferiore. Vero è che alcuni vegetabili sembrano aver qualche grado di movimento, e secondo le varie maniere, con cui loro s' applicano alcuni corpi, cangiano incontanente e moto e figura, il che ha fatto dar loro il nome di *piante sensitive*. Io credo nondimeno, che tutto ciò, che in esse avviene sia effetto di puro meccanismo (4), siccome è l' accorciamento di una corda messa nell' acqua. Quanto agli animali io

(3) V. l' Append. II. a questo Capo.

(4) V. la Dissertazione del Sig. *Hill* sul *Sonno delle Piante*, in cui egli spiega puranche i fenomeni delle *Sensitive*.

son d'avviso, che sieno tutti capaci di percezione, ma gli uni più, gli altri meno. Perciocchè pare, che si possa verisimilmente conchiudere dalla conformazione di una *tellina*, o d'un' *ostrica*, che questi animali troppo sieno lontani dall' avere i sensi così vivi e in sì gran numero, come gli *Uomini*, le *scimie* ec.

Ma che gioverebbe l' aver sentimenti più vivi ad un' ostrica, che non potrebbe nè muoversi verso gli obbietti che le riuscirebbero aggradevoli, nè fuggire da quelli che le fosser dannosi, nè cercar l' acque e gli alimenti che maggiormente le convenissero. Ciò farebbe a lei di disagio, e la sua vita diverrebbe più infelice. Tanto si scorge l' infinita bontà e sapienza del Padre di tutte le cose anche nell' aver proporzionato i sentimenti di tutti gli animali a' loro bisogni ed al loro stato!

Il primo passo adunque per giugnere alla cognizione, e l' unico mezzo per averne i materiali è la percezione. Il perchè quanto più un Uomo è ad un altro superiore o nel numero o nella vivacità de' sentimenti, tanto egli farà più capace di avanzarlo nella forza dell' ingegno e nell' ampiezza delle cognizioni,

A P P E N D I C E I.

PROBLEMA DI MOLINEUX,
ED ESAME DEL MODO,

*Con cui arriviamo a conoscere l'esistenza
degli Obbietti esterni.*

ALl'occasione dell'esempio addotto circa alla rappresentazione che ci fa un globo di colore uniforme, l'Aut. inserisce il problema che da Mr. *Molineux* gli era stato proposto. Il Dr. *Winne* l'ha ommesso interamente. Io l'aggiugnerò, perchè s'è reso famosissimo specialmente a questi giorni in cui molto s'è disputato e dall'una e dall'altra parte (V. *Mem. de l'Ac. R. de Prusse e Observ. sur la Physique &c. par Mr. l'Ab. Rozier.*)

Il problema fu espresso da *Molineux* in questi termini: „ Suppongasi un Cieco nato già adulto, che sia stato ammaestrato a distinguer col tatto un cubo ed un globo dello stesso metallo, e presso a poco della stessa grossezza, dimanierachè al toccar l'uno e l'altro ei sappia dire quale è il cubo, e quale il globo. Suppongasi quindi ch'ei venga ad acquistare la

„ vista , e che gli si ponga dinanzi e l' uno e
 „ l' altro su d' una tavola . Si domanda se vedendoli
 „ senza toccarli egli saprà distinguerli , e
 „ dire qual sia il globo e quale il cubo . „

Molineux risponde al tempo stesso di no .

„ Imperocchè , dice egli , sebbene il Cieco abbia
 „ appreso per esperienza l' impressione che fanno
 „ al suo tatto il globo ed il cubo , non sa però ancora
 „ che ciò che ferisce il tatto nel tale o tal modo ,
 „ abbia pure nel tale o tal modo a percuoter gli occhi ;
 „ nè che l' angolo risultante il quale preme la mano in una
 „ maniera ineguale , debba pure alla vista apparire
 „ quale dimostriasi al tatto . „

Locke si dichiara anch' egli interamente dello stesso parere . L' Ab. di *Condillac* vi s' oppose nel *Saggio sull' Origine delle Cognizioni Umane* ; ma cangiò sentenza nel *Trattato delle Sensazioni* . Anzi in questo egli sostenne che un Cieco , il quale cominci a vedere per la prima volta uon solo è incapace a distinguere un globo da un cubo , ma incapace puranche a discernere niuna figura . Io sono pienamente dello stesso avviso . Tre cose infatti mi sembra che si richieggano avanti ch' ei possa giugnere a discernere le figure 1.º che si sia avvezzato a trasportare le sensazioni de' colori fuori di se , e a stenderle sopra agli oggetti . 2.º Che abbia appreso a staccare l' immagini degli obbietti dall' occhio suo , e a portarle da se lontano . 3.º Che abbia imparato a seguir

coll'occhio tutti i contorni di un obbietto ossia a tener dietro alle linee che ne chiudono la superficie e ne determinan la figura. Ma tutto questo richiede un esercizio, che il Cieco antecedentemente non può certo aver fatto. Non potendo egli adunque in I. luogo distinguere le diverse distanze de' corpi, ossia quel che chiamasi *l'avanti e l'indietro*, l'immagini di tutti gli obbietti che ha presenti devono per lui formare una superficie sola e continua. II. Non potendo egli riferire niuna parte di questa superficie a niuna determinata distanza fuori di se, dee sentirla tutta quanta come applicata sopra i suoi occhi medesimi. III. Non potendo egli conseguentemente trasportare niuna delle sensazioni dirò così colorate che pruova in se medesimo a niun corpo esteriore, questa superficie, o dirò meglio presentemente, quell'ammasso d'impresioni non dee produrre in lui che un ammasso di modificazioni, ch'egli sentirà tutte in se medesimo senza poterle riferire a niuna cosa estrinseca, e di niuno estrinseco oggetto aver la minima rappresentazione. Parmi che più non chieggasi per intendere che molto meno ei potrà seguire i contorni de' diversi oggetti ch'egli ha presenti bensì, ma che non può sapere nè distinguere d'aver presenti; molto meno per conseguenza potrà rilevare tutta l'unione di questi contorni, e dalla paragonata quantità, qualità, e posizione delle linee, che li circondano, determinar le figure.

Quello che la ragione dimostra io ho voluto pur confermare con una esperienza ch'è facilissima a ripeterli. Tre cagnolini nati ad un sol parto io mi son fatto ad esaminare diligentemente al primo istante che cominciarono ad aprir gli occhi. Postili su d'una tavola lasciai che ciascuno secondo varie direzioni si incamminasse. Quando nel loro moto li vidi ben avviati (moto lento però, poichè erano costretti a strascicarsi, non sapendosi ancora reggere sulle gambe), opposi a ciascheduno una mano. Ciascuno v'urtò, e sentendo l'ostacolo si volse ad altra parte. Avviati che li vidi di nuovo, v'opposi nuovamente la mano, e nuovamente v'urtarono come prima. Replicai l'esperimento dieci o dodici volte; ne seguì sempre lo stesso effetto. Alla mano sostituii un corpo ruvido per veder pure se le punture che urtandovi ne risentivano potessero meglio determinare la loro attenzione: per quanto ne replicassi le pruove, l'effetto non solo al primo giorno, ma per più giorni successivi, fu ognor lo stesso. Presi il partito di mettere presso loro la Madre per vedere se almeno un oggetto sì familiare, oggetto con cui stavano continuamente, sapessero pur riconoscere. Il tempo era quello in cui i cagnolini trovavansi più famelici, e quello per conseguenza in cui a cercare la Madre doveano avere più interesse. Contuttociò coricata questa solo a due palmi in circa di distanza, non seppero ricono-

scerla. Gemeva ella come chiamandoli; essi n' udivan la voce, e vi rispondevano; una premura inquieta scorgevasi in tutti e tre di raggiugnerla; ma non avendo peranche appreso niuno d' essi a seguir la direzione nè dell' udito, nè della vista, tutti e tre si sbandarono senza arrivarvi. Provai allora ad accostarne uno a men d' un palmo; trovandosi egli nella sfera viva dell' odorato, solo senso in cui aveva potuto meglio esercitarsi, corse alla Madre velocemente. Lo stesso fecero pur gli altri due; a trovare le poppe però non l' occhio, ma il muso fu la lor guida. Quando alle poppe fur tutti e tre più fortemente attaccati, incominciai a ritrarne uno e il posi come prima alla distanza di due palmi cogli occhi volti verso alla Madre; ei non seppe più ravvisarla: andai accostandolo a poco a poco; ei volgeva la testa dall' una parte e dall' altra come se occhi pur non avesse; solo allor quando ne fu lontano di cinque o sei pollici guidato dall' odorato direttamente vi corse. E' inutile l' accennare, che lo stesso avvenne degli altri pure. Tutte queste esperienze io andai replicando per più giorni di seguito senza vedere in essi niun avanzamento notabile se non dopo una settimana all' incirca. Allor cominciarono a dar segno d' aver qualche poco approfittato; allora gli occhi, che dapprima eran immobili sempre, come se stati fossero di

cristallo (a), cominciarono a muoversi: in un ostacolo urtavano la prima volta o la seconda, ma non v'urtavan la terza; la Madre a un palmo e mezzo di distanza, o due palmi sapevano già riconoscere: i progressi in sulle prime contuttocidè furon lenti; ma in poco tempo divennero poi rapidissimi, ed essi impararono a vedere come i più adulti.

Queste esperienze mi sembrano decisive. Tanto è lungi che un Cieco possa distinguere al primo aprire degli occhi le piccole differenze tra le figure d'un cubo e d'una sfera, che i cagnolini da me esaminati impiegare dovettero sette giorni e più per arrivare non dico a distinguere le differenze minute, ma anche solo a rilevar l'immagine in grande di un oggetto così interessante per loro, così famigliare, a lor noto già per tutti gli altri sensi, e a rico-

(a) La sola immobilità degli occhi, la qual si scorge pur ne' Bambini appena nati, è indizio certissimo, che le figure non giungon essi a distinguere: perciocchè a questo è necessario indispensabilmente il portar prima l'occhio e l'attenzione sui varj punti che le circoscrivono. Noi stessi il facciamó ogni volta sebbene rapidamente. L'occhio immobile a un punto solo non può avere che un' impressione forte da quel punto, e un' impressione un po' più debole dai punti che gli stanno d'intorno. V. l'Analisi prec. al N.º 32.

noscere il quale dal soccorso degli altri sensi pur erano ajutati .

Le sensazioni adunque che hannosi per la vista non sono a principio che mere *sensazioni* nel significato più rigoroso . Le impressioni degli oggetti colorati non destan nell'anima che semplici modificazioni . Queste non diventano rappresentazioni rispetto ad essi, e percezioni rispetto a lei, se non dopo ch'ella ha appreso a trasportare sovr' essi le sue proprie sensazioni, e a riferire ad ogni punto di un oggetto ogni impressione ch'ella ne sente.

L'ajuto degli altri sensi è a ciò necessario . Quindi l'Ab. di *Condillac* a tutta ragione prende nel *Tratt. delle Sensazioni* che la Statua da lui supposta, qualor non avesse che il solo senso della vista, mai non arriverebbe nè a conoscere, nè a sospettare pur anche l'esistenza de' corpi esterni .

Anzi ei va più oltre . Quand' anche, dice egli, oltre alla *vista* le si accordassero i tre sensi dell' *odorato*, del *gusto*, e dell' *udito*, tutte le impressioni che le venissero per questi sensi, da lei farebbero ognor riguardate come semplici modificazioni dell' esser suo, senza che mai pensier le cadesse ch'esse derivino da niun oggetto esteriore .

Il solo senso, continua egli in appresso, che comincia a trasportarci fuori di noi, e a farci conoscere l'esistenza de' corpi esterni, è il

tatto. Egli vuol pure, che il tatto abbia solo il merito di tutta l'opera: e lo spiega nella maniera seguente -- Quando la Statua determinata al solo senso del tatto comincia a toccare se stessa, e un corpo esterno, nel primo caso ella prova una doppia sensazione, una semplice nel secondo; inferisce quindi che nel primo la parte toccata a lei medesima appartiene, non le appartien nel secondo; da ciò conchiude esservi qualche cosa che esiste fuori di lei e da lei diversa; e l'esistenza de' corpi esterni così arriva a scoprire.

Una confutazione un po' aspreta di questa opinione è stata fatta recentemente. Io sono ben pure d'avviso, che il tatto per se solo non abbia tutta la forza, che *Condillac* gli attribuisce. Ma comunque in alcune parti io sia costretto ad allontanarmi dalle opinioni di questo Metafisico illustre, io non cesserò mai certamente di ammirare il suo ingegno, e la sua sagacità. Rispetto alla quistione presente, io credo che la Statua determinata al solo senso del tatto avrà ben forse due sensazioni al toccare se stessa, n' avrà una sola al toccare un altro corpo; ma nulla più. Io ho detto anche *forse*, perchè dubito pure che ne avrà una sola, o almeno (ciò che quì torna allo stesso) di una sola s'accorderà e nell' uno e nell' altro caso. Certamente se con un dito io mi tocco or l'altra mano, ora il viso; o avviene che la parte più premuta o più sensibile de-

standomi una sensazione maggiore m'oscura l'altra sensazione, e me la rende quasi nulla; o amendue le sensazioni mi si riuniscono al punto del contatto in maniera, che se già certo non fossi altronde che le parti che si toccano son due diverse, parmi che non saprei distinguere le due sensazioni una dall'altra, e le torrei per una sola sensazione indivisa. Ma dato pure che le sensazioni nel primo caso sian due distinte, non sapendo la Statua onde queste sensazioni le vengano, non sapendo ella di toccare niuna cosa, non sapendo nemmeno che il suo tatto sia diffuso in più parti, non sapendo anzi tampoco di aver parti nè di aver tatto, ella s'accorderà tutt' al più di queste due sensazioni distinte, senza poterle riferire a niuna parte di se medesima. Ella farà assolutamente nel medesimo caso, come quando toccando una superficie di ghiaccio sentirà al tempo stesso il freddo e la resistenza, o toccando una scheggia di ghiaccio sentirà il freddo e la puntura. La differenza adunque della sensazione ora doppia ora semplice non potrà condurla ad argomentare l'esistenza di niuna parte di se, e di niuna cosa fuor di se stessa, come a ciò non la condurrebbe la sensazione or di due colori o di due suoni, ora di un solo.

Io credo pertanto, che il concorso di tutti, o di più sensi unitamente su de' medesimi oggetti sia il solo, che possa finalmente portarla fuor di se stessa, e farle conoscere l'esistenza de' corpi

esterni. In questa scoperta però il tatto e la vista par certamente che aver debbano la maggior parte. Io mi proverò anche a cercare, se questi soli esser possano sufficienti, senza però maggior peso attribuire alle mie conghietture di quel che possano meritare per se medesime. Presento alla Statua, la qual suppongo fornita di tutti i sensi una tavola colorata. Toccandola ella ha al tempo stesso tre sensazioni, quella della resistenza, quella del color della tavola, il quale pongo che sia verde, e quella del colore della sua mano. Fin qui però le sensazioni son tutte entro di lei. Movendo la mano sopra alla tavola la sensazione di resistenza continua sempre, quelle de' colori si cambiano alcun poco, in quanto il verde or cresce da una parte della mano, ora dall'altra; ma di questa varietà ella appena potrà accorgersi, e certamente essa non può condurre ad alcuna conseguenza. Facciam però che dal mezzo della tavola ella muova la mano inverso alla dritta, finchè la porti fuori di essa interamente. La superficie verde andrà sempre stringendosi da questa parte, e allargandosi dall'altra, infino a tanto che quando la mano sarà fuor della tavola, il color verde sarà pur tutto staccato da quel della mano, e cesserà la sensazione di resistenza. Questa cessazione dee certamente cominciare a produrle qualche sorpresa; la sorpresa potrà anche determinare la sua attenzione, e far che esaminando i due colori separatamente s'accorga della

loro disfunione ; non basta ancora però a far ch' ella ne riconosca alcuno diviso da se medesima . Torni ella colla mano alla tavola , altra sorpresa farà per lei il sentir rinnovata la sensazione di resistenza al riunirsi de' due colori . Scorra colla mano da dritta a manca , finchè della tavola esca pur nuovamente : il color verde al medesimo modo andrà successivamente scemando a manca , e crescendo a dritta , finchè quando nuovamente sarà staccato dal color della mano cesserà nuovamente la resistenza , e la sua sorpresa tornerà a rinnovarsi . Faccia le stesse esperienze dall' alto al basso , dal basso all' alto (*b*) ; ella troverà sempre il medesimo risultato , e la sua sorpresa si farà sempre maggiore . Segua finalmente colla mano i contorni della tavola : sentirà i confini del color verde affatto identici con quei della resistenza , ossia troverà che ogni qual volta il color della mano si stacca dal verde , cessa la resistenza , e che questa ritorna quando i due colori si tornano a riunire . Tutto ciò dee certamente andar sempre più confermando la sua meraviglia . Potrebbe fors' anche pur finalmente porla in sospetto , che il color verde sia quello che le resiste : tanto più se dopo avere fuor della

(*b*) La Statua non avrà ancora la nozione dell' *alto* e del *basso* , l' attenzione però potrà forse incominciare a farle avvertire che un' estremità non è l' altra .

tavola allungato il braccio a piacer suo, volendo sopra alla tavola far lo stesso, troverà un ostacolo insuperabile a tutti i suoi sforzi (c). Ma poniamo che a questo non giunga ancora: almeno la meraviglia determinerà certamente sempre più la sua attenzione, e i cambiamenti successivi del color della mano su quel della tavola insieme colle alternate cessazioni e rinnovazioni della sensazione di resistenza faranno che tenendo lor dietro, arrivi a distinguere i limiti del color verde, e conseguentemente pur quelli della resistenza medesima: passo che sarà già importantissimo.

Si presenti ora alla Statua una tavola bianca. Avrà anche da questo colore la medesima resistenza; troverà anche quì identici i confini della resistenza e del color bianco; il suo sospetto che il colore sia quello, onde le viene la sensazione di resistenza, potrà pur dunque andar crescendo. Ma ove in questo dubbio non entri ancora, una cosa almeno potrà osservare, ed è che il colore il quale prima scorreva sul verde, ed ora scorre sul bianco, è sempre lo stesso; e che la sensazione di resistenza è sempre al contatto di questo colore con uno degli altri due.

(c) Ella non saprà d'allungar il braccio; ma avrà però una diversa sensazione quando lo stende liberamente, e quando un ostacolo glielo impedisce.

Chi sa che da questo non venisse ella in sospetto, che un tal colore a lei medesima appartenga, o non cominciasse almeno a riferire la sensazione sua a questo colore? Tuttavolta non precipitiamo ancora con troppa rapidità.

Presentiamo alla Statua in terzo luogo una tavola nera. Sarà quì diverso il colore, ma la resistenza sarà tuttavia la stessa, e identici tuttavia i confini dell' uno, e dell' altra; il color della mano che andrà scorrendo sul nero farà ancor sempre il medesimo; la sensazione di resistenza si troverà ancor sempre al contatto di questo colore col nero: tutti i suoi sospetti precedenti potranno dunque andar sempre più rinforzandosi. Ma quello che dee principalmente accadere, si è, che avendo provato la resistenza da questi colori unicamente, e non avendola provata mai fuori di essi, la sensazione di resistenza con quella di tai colori deve in lei strettamente associarsi: altro passo rilevantissimo.

Troppo lungo sarebbe il riferire tutte le sperienze che far si potrebbero presentandole di mano in mano ora gli stessi corpi, ed or altri tinti di diversi colori, e di questi corpi ora un solo, ora più al medesimo tempo. Supponiamo invece già fatte tutte queste sperienze, e vediamo il risultato totale. Egli pare in 1.^o luogo che il movimento del color della mano sui confini degli altri colori, a poco a poco avvezzar l'occhio a seguirne i contorni da se medesimo

a rilevarne i limiti, a distinguerne le figure. 2.^o Che l'occhio così addestrato servirà di direzione alla mano per ritornar facilmente su questi colori ogniqua volta ne farà fuori, e per passare dall'uno all'altro. 3.^o Che la sensazione di resistenza s'andrà legando di mano in mano con quelle di tutti i colori, da cui essa la proverà successivamente 4.^o Che sentendo sempre cessare la resistenza quando il color della mano si stacca dall'uno di questi, e sempre sentendola rinnovarsi quando ritorna a toccarlo, più non dubiterà che la resistenza non nasca da questo contatto. 5.^o Che restando la mano, nel passare dal contatto di un colore a quel dell'altro, priva della sensazione di resistenza ora per più, ed ora per minor tempo (*d*), comincerà da questo a formarsi qualche nozione degli intervalli che li dividono. 6.^o Che sentendosi obbligata ad allungare ora più ora meno il braccio, per trovare la resistenza di diversi colori, che siano a differenti distanze, comincerà a riflettere alla diversa sensazione di questo allungamento, alla diversa figura che prende il colore del braccio stendendosi o ripiegandosi, al diverso tempo impiegato per arrivare al contatto, e verrà con ciò a formarsi un qualche principio della nozione delle distanze. 7.^o Finalmente che sentendo sempre le resistenze

(d) Della successione ella potrà già aver acquistata la nozione, V. il Cap. 7.

allor soltanto che il color della mano ne tocca un altro, non sentendola mai quando due altri si toccan fra loro; sentendo in se un pienissimo arbitrio di mover questo colore a piacer suo, non sentendolo rispetto agli altri; provando una sensazione particolare in se medesima quando trasporta da un luogo all' altro questo colore, non la provando allorchè gli altri cangiano in qualunque modo la loro posizione relativa; trovando in se il potere di stringere od allargare il color della mano e del braccio, di fargli cangiar figura, avvicinarlo agli altri, allontanarlo ec., non lo trovando rispetto agli altri: arriverà finalmente a comprendere, che questo colore a lei medesima appartiene, e che gli altri a lei non appartengono, e per conseguenza son fuor di lei.

Fatto questo passo tutti gli altri son facilissimi. E' da notare però, che le prime idee che per questo mezzo ella si formerà degli obbietti non saranno che idee di *colori resistenti*. A conoscere che i colori non sono che semplici qualità degli obbietti non arriverà se non quando in 1.º luogo avrà riflettuto attentamente, che colori simili fanno spesso sentire resistenze diverse in quel modo che resistenze simili nascono da diversi colori; in 2.º luogo quando avrà osservato per altre esperienze, come le cose resistenti oltre al colore hanno anche un tal odore, un tal sapore, un tal suono, e chi in uno, chi

in altro modo; osservazioni, che intorno all' esistenza degli obbietti esterni, la porran finalmente in una persuasione sì piena, che più alcun luogo non le lasceranno di dubitarne.

Quello che intorno alla Statua siamo andati congetturando per l'unione della vista e del tatto, in un Cieco nato seguirà per l'unione del tatto con altri sensi. Io non determinerò nè quali, nè quanti: ma la combinazione di più d' uno al discoprimiento dell' esistenza degli obbietti esteriori par certamente indispensabile.

A P P E N D I C E III.

R I F L E S S I O N I

Sopra l' istinto.

L' Abito dall' Autore accennato è quello stesso, che forma così negli Uomini, come ne' bruti ciò che da molti con termine vago, e insignificante si chiama *istinto*. Che la Natura per se medesima nulla insegni nè agli Uomini nè a' bruti, che ciò ch' essi fanno talvolta con somma prontezza, e senza neppure avvedersene, sia tutto effetto d' un abito acquistato a forza d' esperienza e d' esercizio, da un solo esempio si può raccogliere bastantemente. E' stata opinione comune ne' tempi andati, e lo è di

molti anche oggidì, che l'istinto sia quello, il qual per se solo alle bestie principalmente insegna a fuggire i pericoli. Quindi *la Mettrie* non ebbe difficoltà d'asserire, che posti all'orlo d'un precipizio un cagnolino ed un Fanciullo, innanzi che abbia niun di loro acquistata alcuna esperienza, il primo dall'istinto ne farebbe tenuto indietro, il secondo sol vi cadrebbe, perchè la Natura, dice egli, tanto meno d'istinto ha dato all'Uomo, quanto più lo ha fatto abile a perfezionare per se medesimo le sue cognizioni. Or che innanzi d'aver acquistata niuna esperienza il cagnolino cader vi debba egualmente come il Fanciullo, io posso darne pienissima sicurezza. I tre cagnolini accennati nella prec. Append. me ne hanno fornito le pruove più evidenti. Fra le altre esperienze ch'io ho fatto sopra di loro, dopo due o tre giorni che già aperti aveano gli occhi, e che sebbene di quelli non avessero ancora appreso a servirsi, aveano però di già imparato a valersi del tatto, io li posi tutti e tre un dopo l'altro su d'uno scanno. Strafcicandosi sopra di esso giunti che furono all'orlo tutti e tre ne precipitarono, se non che ebbi la cura di raccogliarli per aria, affinchè non s'avessero ad offendere. Ve li rimisi più di dodici volte di seguito; sempre ne caddero al medesimo modo. Volli provare puranche a lasciarli cadere a terra (l'altezza però non era che di un piede o poco più). La prima lezione non battè ancora: sola-

mente dopo la quinta o sesta caduta il dolore insegnò loro a guardarsi dal precipizio. Giunti all'orlo dello scanno allora si ritraevano: ma tanto è lungi che in questo avesse alcuna parte l'istinto, che il giorno appresso rimessi sullo scanno per due o tre volte ne caddero ancora. Un giovin lepre io ho pur veduto, non ha gran tempo, lasciato libero in una stanza, ove era acceso il fuoco, correr sul fuoco per prima cosa; il che fanno pur similmente i cagnolini ed i Fanciulli innanzi che abbiano appreso che il fuoco scotta. E le farfalle non veggiam noi continuamente tanto aggirarsi intorno al lume, finchè vi restano abbruciate? Eppur l'istinto dovrebbe certamente insegnar loro ad allontanarsene. Quando pure non voglia dirsi che la Natura abbia dato loro espressamente l'istinto d'andarsi ad abbruciare; di che certo poco buon grado avrebbero a saperle.

Non è adunque l'istinto, ma l'esperienza quella che a' bruti egualmente siccome agli Uomini insegna a fuggire i pericoli. Provato una volta il dolore, la sensazione di questo s'associa coll'idea dell'oggetto, ond'è venuto; presentandosi nuovamente lo stesso oggetto, o un oggetto simile, la memoria del dolore pur si risveglia, e l'anima eccita prontamente nelle facoltà corporee i moti necessarj per evitarlo. Alle prime volte ella il fa avvertitamente; ma a forza di atti replicati acquista poi l'abito di farlo

con tanta celerità, che pure non se n'accorge; anzi ove quest' abito si sia ella formato in un tempo, in cui non fosse peranche avveza a tener molto conto delle sue operazioni, ella non saprà pur sovvenirsi d'averle mai imparate, e crederà poi di farle naturalmente, e per istinto.


Alla debolezza che han molti di voler pure ad ogni modo persuadere a se medesimi, e mostrare altrui di sapere quel che non fanno, noi siam debitori di questo nome. Osservando negli Uomini e nelle bestie certe azioni di cui non sapevano scoprir l'origine, anzichè confessare semplicemente di non saperne l'origine, essi hanno amato meglio di asserire positivamente che la Natura stessa è quella che immediatamente le insegna. Hanno creduto con ciò di fornire una nuova cognizione, e non han fatto che accrescere al loro vocabolario una parola vuota di senso. Il dire infatti a cagion d'esempio che la Natura è quella che insegna alle rondini a fare il nido, o non significa nulla, o significa che la Natura ha impresso loro il modello del loro nido, l'idea de' materiali con cui debbono costruirlo, l'idea de' mezzi con cui devono lavorarlo, l'idea de' luoghi a cui debbono attaccarlo ec.; con che farà necessario accordare alle rondini un' infinità di quelle medesime idee innate che agli Uomini si sono tolte.

Due cose pertanto circa agli animali conviene riflettere. 1.^o che alcuni di loro forniti di

organi assai più delicati de' nostri, e dotati di una celerità, per cui in brev' ora trascorrono mille luoghi, possono in poco tempo imparar mille cose che da noi molti anni richiederebbono; e sembrar quindi di farle per ciò che chiamasi *istinto*, quando realmente le fanno per averle imparate. 2.^o che molte delle loro azioni le quali noi crediamo dirette ad un dato fine, non son che effetti meccanici della loro fisica costituzione, o de' loro fisici bisogni, ai quali per conseguenza così mal converrebbe il nome d'*istinto*, come alle azioni di muoversi o di mangiare. Non è per tendere alle mosche un' insidia, dice *Bonnet*, che il ragno ordisce la sua tela. Ei non pensa filando che a liberarsi d' una materia che lo incomoda. Potrebbe forse accadere che dopo avere sperimentato che ciò pur gli giova a procurarsi una facile sussistenza, il facesse poi anche espressamente a tal fine. Ma a principio per farlo a tale oggetto, converrebbe che la Natura gli imprimesse l' idee del cibo, delle mosche, del volo, della rete, del glutine delle fila, de' punti a cui attaccarle, della figura spirale con cui tesserle ec.; idee che è cosa ridicolissima a supporre innate in un ragno.

C A P O X.

Della Facoltà di ritenere le proprie Idee .

 Uesta facoltà è la seconda, che sia necessaria all' Uomo per estendere le sue cognizioni. Le funzioni di lei consistono nel ritenere l' idee, che l' anima ha ricevuto, il che ella fa in due maniere 1.^o tenendo per qualche tempo un' idea sempre presente, il che s' appella *contemplazione*. 2.^o Richiamando l' idee già dipartitesi, il che si fa per via della *memoria*, che è come il *magazzino* di tutte le nostre idee .

L' uso della memoria, o se si vuole d' un serbatojo, ove si possan mettere dell' idee per riprenderle all' uopo, era d' assoluta necessità all' Uomo, la mente di cui è incapace di considerare più cose ad un tempo stesso. Per via di questa facoltà io posso dire d' avere in me tutte quelle idee, che posso richiamare. E' vero che gli obbietti che le han destate, sopra di me più non operano: ma basta ch' io possa

sovvenirmi di questi obbietti, e dell' idee ch' essi hanno eccitato, per dire che tutte s'ì fatte idee sono in me tuttavia.

Siccome però le idee non sono che percezioni attuali, le quali allorchè da noi più non si apprendono cessano tosto d' esistere; così il dire che v' han delle idee tenute in serbo nella memoria non significa altro, se non che l' animo ha la facoltà di richiamare le sue antiche percezioni, e assicurarsi ch' ei le ha avute altra volta.

Due mezzi molto valgono a fissare vie maggiormente l' idee nella memoria; il primo è di pensarvi attentamente, il secondo di pensarvi spesso. Quindi presto si dimentican le idee, che si sono avute una volta sola, e che più non si rinnovano, come veggiamo accadere a chi ha perduto la vista nella sua fanciullezza, che non può più de' colori formar idea.

V' hanno alcuni di memoria prodigiosa: anche le loro idee tuttavolta vanno scemando col tempo, e quelle eziandio che hanno fatto sopra di loro maggiore impressione. Elle invecchiano e si muojono al fine; e come avviene alle antiche iscrizioni, che il tempo va consumando, la

loro impressione nè più nè meno cancellasi a poco a poco, finchè orma più non ne resta. Le sole idee, che son rinnovate col frequente ritorno degli obbietti, o delle azioni che le producono, son quelle che si imprimono altamente nella memoria, e che vi rimangono più lungo tempo. Tali sono l'idee delle qualità originali de' corpi, la solidità, l'estensione, la figura, il moto, la quiete: tali ancora le sensazioni che operano quasi incessantemente sopra di noi, come il freddo, il caldo, e simili: tali finalmente l'idee delle proprietà, che sono comuni a tutti gli enti, come l'esistenza, la durata, il numero ec. Tutte queste idee e simiglianti di rado sfuggono dalla memoria finchè questa ha pur la forza di ritenerne alcuna.

La memoria sovente è attiva, perchè sovente ella s'adopera gagliardamente a disotterrare dirò così certe idee, che parevan sepolte; ma spesso ancora è meramente passiva, perchè l'idee, che non s'avevano più presenti, o si risvegliano da se medesime, o sono strappate a forza dalle nascoste lor sedi per la violenza di qualche passione.

A due difetti la memoria è soggetta

1.º a perdere interamente le sue idee, il che produce una perfetta *ignoranza*; 2.º a trovar troppo lentamente le idee che tiene in serbo, la qual lentezza quando è straordinaria, dicesi *stupidità*. Quando all' incontro la memoria prontamente le offre, produce quello che chiamasi *invenzione*, *vivacità di spirito*, *immaginazione*.

Quello che conosce il passato, il presente, e il futuro, e innanzi a cui tutti i pensieri degli Uomini sono nudi e scoperti, ha senza dubbio comunicato alle Intelligenze che il servono immediatamente la facoltà di vedere tutte le loro idee passate senza successione di tempo, e senza che alcuna da loro mai si dilegui. Fin dove non porterebbe egli un Uomo studioso le sue cognizioni, se vedesse, come veggono probabilmente varj ordini d' Angeli, tutte le sue idee passate e tutti i ragionamenti che ha fatto quasi in un solo quadro, e con una sola occhiata? Non potrebbe forse esser questa una delle cagioni, per cui la cognizione degli Spiriti puri esser possa alla nostra di gran lunga superiore?

Egli è *verisimile*, che vi siano degli animali, che godano la facoltà di ricor-

darfi nel medesimo grado che gli Uomini. Se alcuni uccelli non riteneffero nella loro memoria l'idea precisa per esempio di un'aria di flautino potrebbon eglino, come fanno, ripeterla con tutte le sue modulazioni.

A P P E N D I C E .

R I F L E S S I O N I

Intorno alla memoria .

Contento d'aver intorno alla memoria accennati i fatti principali, l'Autore s'è astenuto dall'entrar punto a ricercarne le cagioni. Altri dopo di lui in questa ricerca si sono occupati; ma la cosa è tuttora oscura, e indecisa.

Due sono le principali difficoltà; 1.^o in qual modo rinnovandosi una modificazione o una rappresentazione avuta altre volte, l'anima non solo ne abbia nuovamente la sensazione o percezione, ma si accorga d'averla già avuta, il che io ho chiamato *riconoscimento*, e comunemente si chiama *reminiscenza*. 2.^o In qual modo le passate modificazioni o rappresentazioni ci si risvegliano, ancorchè gli obbietti che le hanno eccitate non ci siano nuovamente presenti. Intorno al primo

punto la più parte de' Metafisici ammirano il mistero senza osar di spiegarlo. L'Autore anonimo del *Saggio di Psicologia* citato da *Bonnet* nel *Saggio analitico sulle Facoltà dell' Anima*, e facile quivi ad essere conosciuto, tenta pure di darne una spiegazione. „ Per concepire, egli „ dice, che la reminiscenza si può spiegare in „ una maniera meccanica, non v'ha che supporre „ che l'impressione fatta sull'anima dalle fibre „ mosse per la prima volta non sia precisamente „ la stessa che vi producono quando al medesimo „ modo son mosse per la seconda o terza o „ quarta volta. Il sentimento che questa diversità di impressione cagiona è la *reminiscenza* „. Ma resta a spiegare tuttavia in che consista questa *diversità di impressione*. *Bonnet* cercando a questo proposito la cagion fisica del piacere che è prodotto dalla novità. „ Non potrebb' egli, dice, „ consistere in una certa resistenza delle molecole, in un certo grado di stropicciamento di „ queste molecole le une contro dell' altre, o „ nello sforzo più o men grande degli spiriti „ contro le parti solide delle fibre? „ La diversità di impressione alla seconda, alla terza volta ec. dovrebbe dunque esser posta nella mancanza di quella resistenza, di quell' affritto che si è sentito alla prima; e l'anima dovrebbe avvedersi, che la data impressione le è già stata fatta, dal non sentire nelle molecole componenti le fibre quella resistenza, che suol sentire alle im-

pressioni affatto nuove. L'ipotesi certamente non lascia d'essere ingegnosa. Ma io non so in 1.^o luogo come una fibra per essere stata mossa una volta non debba più oppor resistenza alla seconda, e le sue molecole non abbiano più a soffrire niun affritto, o lo abbiano a soffrire tanto diverso. Cessato il primo moto parmi che le fibre ritorneranno presso a poco al loro stato primiero, e le loro molecole se saran mosse nuovamente al medesimo modo, soffriran presso a poco il medesimo stropicciamento. 2.^o Quando alcuna diversità pur si desse parmi difficile che l'anima se n'abbia ad accorgere sì facilmente. La vista di un oggetto indifferente non mi fa provare niun' interna sensazione nè alla prima volta nè alla seconda; nè io saprei certamente asserire che al rivederlo intanto mi ricordi d'averlo veduto prima, in quanto il minore affritto delle molecole mi faccia sentire alla seconda volta minor piacere o dolore di quello che ho sentito alla prima. 3.^o Se un oggetto mi farà la seconda volta un' impressione più forte che alla prima, come s'io sentirò due volte lo stesso odore, la prima più da lontano, la seconda più da vicino, a proporzione dell'urto maggiore, maggiore sarà nelle fibre la reazione, maggiore l'affritto nelle loro molecole, maggiore per conseguenza la sensazione. Io non avrei dunque ad accorgermi d'aver provata quell'impressione altre volte: eppure l'esperienza

mi dichiara il contrario. 4.^o Questa mancanza d'affritto nelle molecole, quando pur si conceda, potrà farmi conoscere tutt' al più d'aver avuta la stessa impressione altre volte, ma non già quante; laddove io so che di molte mi ricordo distintamente il preciso numero. Queste considerazioni insieme con quelle, che ne' suoi due *Saggi di Psicologia* vigorosamente gli oppone l'Ab. *Draghetti*, mi tengono dall'ammettere l'opinione di Mr. *Bonnet*, comunque ingegnosa.

Io credo però, che il mistero del riconoscimento spiegar si possa più facilmente per altro modo, e senza ricorrere a niuna ipotesi, a niun meccanismo. Incontrandoci con taluno da noi veduto altre volte, egli accade sovente che sulle prime non lo sappiam riconoscere; finchè o a noi medesimi non sovengano, o da altri non ci siano suggerite le circostanze del tempo, del luogo, della società, della occupazione ec. in cui l'abbiamo veduto. Or questo solo discopre tutto l'arcano del riconoscimento. Quando all'osservare un oggetto mi si presenta la sua immagine sola, io posso averlo veduto migliaia di volte, farà sempre come la prima, non ne avrò mai il minimo riconoscimento la minima reminiscenza. Allora solo mi sovverrà d'averlo altra volta veduto quando insieme colla sua immagine mi si presenti anche quella d'alcuna delle circostanze in cui l'ho veduto. E quale è allor la ragione della mia reminiscenza? La ra-

gione è semplicissima. Io conosco d'aver veduto lo stesso oggetto altre volte, perchè ne truovo in me duplicata per così dire l'immagine, perchè unita la veggio a due serie diverse l'una delle rappresentazioni che mi son fatte dagli oggetti, i quali insieme con lui attualmente agiscono sovra i miei sensi, l'altra dell'idea che mi si risvegliano degli oggetti, i quali sopra ai miei sensi hanno agito insieme con lui altre volte. Questa doppia immagine ch'io ho dell'oggetto, o per parlare più precisamente quest'idea ch'io in me sento di lui oltre alla sua rappresentazione attuale, questa forza ch'egli ha di eccitarmi oltre all'immagine di se stesso anche l'idea di altri oggetti, che insieme con lui mi sono stati presenti una volta ma non sono attualmente, quello trasporto ch'io fo di me medesimo dal momento attuale al momento in cui ho avuto presente una tal serie di oggetti, e il riconoscere ch'io son pure lo stesso che ho veduto l'oggetto allora, e che il veggio presentemente, sono i fondamenti della mia reminiscenza. Se due saranno le serie di idee ch'egli mi desterà, avrò la reminiscenza d'averlo veduto due volte; se tre, tre volte; se niuna, non ne avrò reminiscenza niuna. Due casi però v'hanno a notare particolarmente. L'uno è quando l'oggetto ci divien familiare; non ci si risveglia allora niuna serie determinata d'idee, ma abbiamo invece una memoria rapida e abituale, dirò

così, di varie circostanze in cui l'abbiamo veduto; e il riconoscimento diventa anch' egli abituale e prontissimo. L'altro è quando ne abbiamo una reminiscenza incerta ed oscura. Al rivedere una Persona veduta altre volte avviene talora, che restiamo sospesi; ci par d'averla veduta, ma non sappiamo assicurarcene. Ciò dipende da un leggier movimento, che la parte meccanica agitata attualmente comunica alle parti, che insieme con lei sono state altra volta agitate, ma sì leggiero, che non è atto a risvegliare niuna idea precisa. Egli è chiaro però che anche in questo caso quel principio d'oscura reminiscenza che abbiamo nasce dal sentire in noi oltre all'immagine della persona presente qualche altra cosa di più. Infatti tenendo dietro a questo leggier movimento, e rinforzandolo colla fissazione, arriviamo sovente a trarne alcuna idea la qual poi basta a risvegliar tutte l'altre, e ad accertare la reminiscenza. Il nome, o qualche altro picciolo indizio è spesso sufficiente a sparger lume su tutto il resto. Accade in noi quel che ne' fuochi d'artificio, ove una picciola scintilla accende in un momento tutta la macchina. Spesso però a dispetto di tutti gli sforzi niuna idea ci si rischiara, e allora il dubbio ci resta intero, e la reminiscenza rimane oscura ed incerta siccome prima. Conchiudiamo adunque, che la reminiscenza non dipende da niuna diversità, per cui l'impressione fisica dell'oggetto si distingua la

seconda o la terza volta dalla prima, ma dipende unicamente dal risvegliamento dell' idee affociate. Se queste si destano chiaramente la reminiscenza è chiara e certa, se confusamente confusa, se non se ne desta niuna, qualunque sia l'impressione fisica, la reminiscenza è nulla. (a)

(a) Quand' io credeva la spiegazione presente affatto nuova, m'è avvenuto di trovare nel secondo *Saggio di Psicologia* del Sig. Ab. *Draghetti* riportati due passi de' PP. *Mako* e *Storchenau*, ove essi pure a spiegare il riconoscimento si valgono press' a poco dello stesso principio. L'amor proprio vi ha alcun poco perduto; ma tanto più vi ha guadagnato l'amore della verità, accrescendomi la persuasione che vero sia ciò che altri pure han giudicato esser vero; quantunque la cosa sia stata da loro traveduta piuttosto ed accennata, che analizzata pienamente e dimostrata. Ma un' obbiezione fortissima vi soggiunge l'Ab. *Draghetti*, ch' io non debbo dissimulare. „ In questo sistema (dice egli) non sembra „ rendersi la prima ragione sufficiente della sem- „ plice ricognizione delle idee. Perciocchè la re- „ miniscenza in questo sistema da ciò dipende, che „ oltre all' idea della cosa presente l' anima ha la „ coscienza che in lei rinnovasi una associazione, „ o una serie d' idee di cose assenti. Ma questa „ coscienza non può nascer nell' anima, ove non „ abbia già il sentimento della successione; e questo „ sentimento non può averfi da lei, ove già non

Or se alla Statua da *Condillac* e *Bonnet* immaginata io presenterò, quand' ella non ha ancora che il solo senso dell' odorato, una rosa, indi cessata la sensazione di questa le offrirò un garofano, appresso un gelsomino, poscia una rosa nuovamente ec., ma sempre in modo che una sensazione sia spenta interamente prima che l'altra s'ottenga, onde niuna possa coll' altra legarsi; avrà mai la Statua la reminiscenza d'alcuno di questi odori? I due insigni Metafisici testè citati sembrano aver creduto di sì. Per l'accennate ragioni io tengo per fermo, che non avrà mai re-

„ abbia il sentimento della reminiscenza. In questo „ sistema adunque la reminiscenza nasce da una co- „ sa, che già suppone il sentimento della remini- „ senza medesima „. Secondo la spiegazione ch'io ho data, non è il solo rinnovamento dell' idee associate quello che mi fa conoscere d'aver avuto altra volta presente l'oggetto che attualmente ho dinanzi; ma il rinnovamento della stessa idea di questo oggetto, il vedermene avanti, per così dire, una doppia immagine, l'una congiunta alla serie dell' idee passate, l'altra alla serie dell' impressioni presenti. Ma ciò non toglie ch'io non debba già avere il senso della successione, e non debba saper distinguere l'immagine presente dall'immagini rinnovate. Che la reminiscenza pertanto supponga già il sentimento della successione non può negarsi. Io non credo però che anche dall'altra parte il senti-

miniscenza niuna, e che ogni sensazione per lei farà sempre come la prima.

In qual modo al rinnovarsi di una impressione l'anima si accorga d'averla già avuta, parmi spiegato abbastanza. Ben più difficile a spiegare è il 2.^o punto, cioè come una impressione attuale risvegli l'impressioni passate. Io non rammenterò nè le cellette ove l'idee si vanno ad appiattare, e da cui sbucano poi nuovamente al bisogno, nè i sigilli con cui s'improntan nel cerebro, e ove l'anima corre a rileggerle quando le aggrada; nè i solchi, o le piegature che nel cervello si fanno, e che vi durano co-

mento della successione richiegga necessariamente quello della reminiscenza. Veggo su d'una tavola una melarancia; vien uno a posarvene una seconda, ne veggo due; vien un altro a posarvene una terza, ne veggo tre: oppure veggo una melarancia, ho la percezione della sua figura e del suo colore; la fiuto, mi s'aggiugne la sensazione dell'odore; la gusto, mi s'aggiugne quella del sapore. In amendue i casi ho prima una sola impressione, poi due, poi tre. Il sentimento della successione mi deve nascere necessariamente. Egli è chiaro però, che questo sentimento quì non dipende da alcuna idea rinnovata, ma dalla semplice addizione di nuove rappresentazioni o modificazioni a quelle che ognor mi continuano.

stantemente ec. Spiegazioni sì vaghe non meritano di trattenervisi. L'Ab. di *Condillac* nel *Saggio sull' Orig. dell' Umane Cognizioni* dice semplicemente, che le idee si legano l' une coll' altre per modo ignoto, e per modo ignoto l' une l' altre risvegliansi scambievolmente; nel *Tratt. delle Sensazioni* mostra di credere con *Elvezio* che il moto eccitato una volta nelle fibre continui sempre; ma come possa egli durare per molti anni e senza che l' anima se n' avvegga non è sì facile a concepire. *Bonnet* più di tutti s' è occupato nel ricercare il meccanismo della memoria. Egli dice che le fibre, dal moto di cui risultano le sensazioni, comunican tutte le une coll' altre, che quando un oggetto ha fatto impressione sopra una fibra, lascia in essa una tendenza a muoversi nuovamente al medesimo modo; che in conseguenza di questo se ella verrà agitata da una fibra vicina ella si moverà a quel modo determinato, e risveglierà nuovamente l' idea dell' oggetto; che all' incontro le fibre, le quali non hanno ancora sentite l' impressioni degli oggetti, non avendo ancor ricevuta quella determinata tendenza al moto, non essendo ancora state dagli oggetti montate a quel modo determinato, per lo scuotimento delle fibre vicine o non si moveranno, o il loro moto non desterà alcuna idea. Ma in qual modo poi un numero così grande di fibre, quante richieggonsi non solo per tutte le impressioni pos-

sibili, ma per ogni grado com'egli vuole di queste impressioni, comunichin tutte quante le une coll' altre (che tutte debbono comunicare o immediatamente o mediatamente, potendo ogni impressione risvegliare la memoria di ogn' altra di qualunque genere che siasi provata altre volte al medesimo tempo); in qual modo il moto dell' une passi nell' altre; qual sia questa tendenza al moto, che acquistano dopo l'impressione degli oggetti, per cui in qualunque maniera sian dopo agitate dalle fibre vicine si debbano sempre muovere in quella determinata foggia e risvegliare l' idee degli oggetti corrispondenti, al contrario innanzi d' aver sofferta la loro impressione, dalle fibre vicine non abbiano ad esser mosse giammai, o se il sono, niuna idea mai non abbiano ad eccitare, sono arcani che restano tuttavia sepolti in una perfetta oscurità.

Un' ipotesi io m'era formata una volta. Considerava le fibre sensibili come altrettanti sottilissimi tuboletti, penetrati da un fluido agilissimo, tutti comunicanti fra loro a maniera di finissima rete, ma chiusi pel lungo da varj strati simili ai nodi che veggiam nelle canne. Con questa ipotesi pareami di spiegar tutto il meccanismo non meno della sensazione che della memoria facilissimamente. Quando un obbietto fa impressione sopra d' alcuna parte, diceva io, premendo la fibra sensibile su cui agisce, obbliga il

fluido contenuto a scorrere al lungo di essa. Spinto da questa pressione il fluido rompe gli argini che fra via ritruova, e dal suo moto all'anima comunicato nasce la *sensazione*. Se due o più obbietti operano contemporaneamente su varie fibre, varie correnti si eccitano; rotti gli ostacoli rispettivi queste correnti ai punti rispettivi di unione si vengono ad incontrare, e s'aprono altrettante comunicazioni scambievoli. Queste comunicazioni costituiscono ciò che chiamasi *associazione d'idee*. Occorrendo che uno di questi obbietti dopo qualche tempo agisca nuovamente sulla sua fibra corrispondente, il fluido in essa contenuto partecipa il suo moto anche a quello che è nelle fibre, con cui la comunicazione è già stata aperta, e si destano anche l'idee associate. Ciò forma il meccanismo della *reminiscenza*; ossia il modo con cui all'occasione di una impressione si eccitano anche l'altre associate quantunque i loro obbietti non agiscano attualmente sui sensi. Nelle fibre che non hanno ancor sofferta l'impressione esterna, il moto non potrà comunicarsi perchè gli argini tuttavia intatti l'impediranno. Ecco perchè niuna idea potrà mai destarsi, la quale non siasi già prima acquistata pei sensi. Se una fibra starà lunghissimo tempo senza aver più niuna impressione, i nodi sparsi pel lungo di essa si richiuderanno, le fibre associate più non potranno comunicarle il loro moto, l'idea corrispondente più non potrà

eccitarsi. Ecco come l'idee si perdono. Quando è libera la comunicazione tra varie fibre, il moto passa agevolmente dall'una all'altra. Ecco come per varie concatenazioni sovente si corra da un'idea a mille altre disparatissime. Varj altri fenomeni della memoria io veniva a questo modo agevolmente spiegando. Ma una difficoltà importantissima m'ha fatto conoscere finalmente che l'ipotesi mia non era altro che un sogno. Ho voluto ad ogni modo accennarne alcuna cosa, perchè la sua semplicità potrebbe per avventura fervire a taluno come di un'immagine, a cui riportare più facilmente i principali fenomeni della memoria per contemplarli così con più comodo riuniti in un sol punto di vista.

Quello adunque che abbiain di certo si è che le impressioni avute congiuntamente, o al tempo stesso o con una successione non interrotta, s'associano fra di loro, e fra di loro risvegliansi scambievolmente. In qual maniera ciò facciasi, egli è difficile che accertatamente si giunga mai a sapere. E' da desiderarsi un'ipotesi verisimile, che tutto spieghi con sufficiente chiarezza, e non soggiaccia a difficoltà. Questa non s'è peranche trovata ch'io sappia, ma non è impossibile.

Resta or solo ad osservare, che *Locke* attribuisce alla memoria, come pur nota l'Ab. di *Condillac*, assai più forza ch'ella non ha. L'idee

non si risvegliano che per via d'associazione . Quindi non è in poter nostro il richiamare quandocheffia quelle che più ci aggrada . Se all' occasione d'un' idea noi bramiamo di richiamarne alcun' altra, come allorquando parlando d'una Persona vogliam sovvenircene il nome, altro non facciamo che procurare di eccitare il moto nelle fibre comunicanti, qualunque sia la comunicazione . Se questo si desta subito, come sovente avviene, nella fibra a cui è annessa l'idea desiderata, ella presentasi prontamente; se prima si desta in altre fibre, come avviene pure non rado, altre idee diversissime prima di lei ci si offrono; se nella fibra che si vorrebbe il moto mai non si desta, come pur qualche volta succede, dell' idea desiderata noi siam costretti a restar senza .

C A P O XI.

*Della Facoltà di distinguere le proprie Idee,
e d' alcun' altre Operazioni dell' Anima .*

UN' altra facoltà dell' anima è quella di discernere, o distinguere le proprie idee . Da questa facoltà dipende l' evidenza e la certezza di moltissime verità ,

e di quelle medesime ancora, che si credono innate. Perciocchè la chiarezza loro non nasce da altro, che dalla facilità, che ha l'anima di discernere a prima vista le relazioni, che passano fra l'idee che le compongono.

Il saper ben distinguere le proprie idee fin nelle minime lor differenze si è ciò, che forma l'evidenza e la chiarezza del raziocinio. Non bisogna confondere questa *aggiustatezza di giudizio, e di raziocinio* con ciò che chiamasi *vivacità d'ingegno*. Questa non è altro, se non la prestezza e la varietà, colla quale s'uniscono dell'idee, che per qualche lieve rassomiglianza sono atte a somministrare delle piacevoli immagini. Laddove il giudizio è all'incontro sempre occupato a distinguere accuratamente nelle idee ogni differenza comunque picciola, e non lascia nulla addietro per non cadere in errore. Perciò l'ingegno, e il giudizio non possono che assai di rado andar fra loro d'accordo.

Se si vuol dunque aver dell'idee chiare e precise, si debbon distinguere con ogni possibile esattezza. Posta questa precisione non si correrà più rischio di

confonderle o d'ingannarsi, quand' anche gli obbietti le offriffero ai sensi diversamente, ed in diversi incontri.

Un' altra operazione, che l'anima esercita su le proprie idee è quella di confrontarle tra loro rispetto alla loro estensione, al loro grado, al loro tempo, e al loro luogo. Quest' operazione, come si vede è il fondamento di tutte le *relazioni*. Non pare, che le bestie godano di questa facoltà in un grado troppo eminente. Perciocchè se v'ha qualche ragione per credere, ch'esse abbiano molte idee distinte, non ve n'ha meno per assicurare, che elle non possono comparare le loro idee, che per rapporto ad alcune apparenze sensibili. La potenza di paragonare dell' idee generali, si può congetturare verisimilmente, che nelle bestie non si ritrovi.

Il *comporre le proprie idee*, ossia l'unirne molte semplici in un sol tutto è un' altra operazione dell' anima; alla quale pure io riferisco quella d'*estenderle*, vale à dire d'unirne varie insieme della medesima specie, e formarne una sola, come dall' unione di varie unità si forma l'idea d'una dozzina, d'una ventina ec. Qui pure

le bestie sono agli Uomini di gran lunga inferiori. Ricevon esse, e ritengono molte idee composte: è vero. Un cane tiene a memoria la figura, e la voce del suo Padrone: l'accordo. Ma egli è probabile, che questi sieno piuttosto indizj, che gli fan riconoscere il Padrone, che un' idea composta, la quale unendo le qualità semplici del Padrone egli stesso si sia formata.

Un' altra operazione dell' anima finalmente è quella d' *astrarre* le idee, e formar così dell' *idee generali* rappresentative di molte cose particolari. Dopo aver ricevute molte idee semplici fra lor differenti, ella ne separa tutto ciò, che le fa essere differenti le une dalle altre, come le circostanze di tempo, di luogo ec., e non le considera, che per quella parte, in cui tutte si rassomigliano: somiglianza per cui esse e tutte quelle che si conoscono in appresso della medesima natura si dicono della *medesima specie*. Niente è più necessario per compendiare le idee. Questa potenza di formar dell' idee generali è quella, che principalmente costituisce la superiorità degli Uomini sopra le bestie. Pare ch' elle ragionino sopra gli obbietti particolari: ma nulla pruova, che formino giammai dell' idee generali.

Il difetto di uno *scemo* consiste nell'esser privo di qualcuna delle facoltà di cui ho parlato, o nell'averle poco attive e vivaci. Quello di un *pazzo* nell'aver collegate dell'idee di lor natura incompatibili, e nel prendere quest'idee sì mal congiunte per verità reali. Il pazzo s'inganna nè più nè meno di colui, che ragiona giusto ma sopra falsi principj: e per conseguenza un Uomo savio, che unisce idee incompatibili e che ragiona sopra di esse, può essere così pazzo per questa parte, come quelli che stanno negli spedali. Il pazzo adunque unisce dell'idee incompatibili, e forma con ciò delle proposizioni mostruose e stravaganti, sulle quali tuttavia spesso fiata ragiona giustamente; ma lo scemo nè sa formar proposizioni nè ragionare.

C A P O XII.

Dell' Idee Complesse .

L' Anima è assolutamente passiva, siccome ho già provato, quando riceve qualche idea semplice sia per la sensazio-

ne, sia per la riflessione: ma diviene attiva, quando per mezzo di varie operazioni variamente le va combinando. Le principali tra queste operazioni sono 1.º l'unir molte idee semplici in una sola: così si formano l'*idee complesse* 2.º il rappresentarsi due idee o semplici o composte, e collocandole una presso all'altra considerarle tutte e due nel medesimo tempo, senza però unirle insieme e così s'acquistan l'*idee delle relazioni*. 3.º Il separare una o più idee da quelle, con cui esistono realmente unite: e così si formano le idee *astratte e generali*. Io farò ora qualche riflessione sul primo di questi atti della mente, e parlerò poi degli altri due al loro luogo.

L'*idea complessa* è un'idea composta di molte altre, come quelle d'*uomo*, d'*armata*, di *bellezza*, di *gratitudine*. Quest'idee complesse sono di due maniere. Altre sono un composto d'idee semplici, gli archetipi delle quali esistono realmente nella natura, come l'idea di qualche sostanza. Altre sono composti formati dall'anima stessa, come l'idee della *gratitudine*, della *menzogna* ec.

Per la facoltà di ripetere le proprie

idee e unirle insieme l' Uomo può diversificare e moltiplicare quasi all' infinito gli obbietti de' suoi pensieri: ma non può ricevere niuna idea semplice, che per mezzo della sensazione e della riflessione. L' idee delle qualità sensibili non gli possono venire, se non per l' azione degli obbietti esterni su de' suoi sensi; e l' idee dell' operazioni dell' anima se non per ciò che sente in se medesimo. Ma poi ch' egli ha adunato un certo numero d' idee semplici, ha la potenza d' unirle, e di produrre dell' altre idee, che prima non aveva.

Di qualunque maniera sieno composte le nostre idee, e comunque grande ne sia il numero e infinita la varietà, si possono tuttavia ridurre tutte a tre generi, cioè i *modi*, le *sofianze*, e le *relazioni*.

E primieramente io chiamo *modi* quell' idee complesse, che sebben composte non rappresentan però alcuna cosa, che si supponga esistere per se medesima, ma si consideran semplicemente come dipendenze o affezioni delle sostanze. Tali sono l' idee significate dalle parole *triangolo*, *gratitudine* ec. Che se io adopero quì il termine di *modo* in un senso un po' diverso da

quello, in cui suole usarsi, prego il Leggitore a perdonarmene la libertà: in un discorso ove ci scostiamo dalle nozioni ricevute comunemente, egli è necessario il formar nuovi termini, o impiegare gli antichi in una significazione un po' nuova: e quest' ultimo spediente in simili occasioni è forse il più tollerabile.

Questi modi son di due forti. 1.º Alcuni non sono che combinazioni d' idee semplici della medesima specie senza mescolanza d' alcun' altra idea, come una *dozzina*, una *ventina*, che non son altro se non idee d' altrettante unità raccolte insieme. E a questi io do il nome di *modi semplici*, perchè son chiusi nei limiti d' una sola idea semplice. 2.º Ve n' han degli altri, che son composti d' idee semplici di diverse specie, come l' idea della *bellezza* (1), che è un' unione di colori e di fattezze, che piacciono alla vista; l' idea del *furto*, che è il toglier segretamente una cosa senza il consenso di quello a cui appartiene. E questi io li chiamo *modi misti*.

(1) V. l' Appendice.

II. L' idee delle *sofianze* fono compofte d' idee femplici, che fi fuppongono rapprefentare delle cofe particolari e diftinte, fuffifienti per fe medefime. L' idea confufa della foftanza in generale tiene il primo luogo in quefta compofizione. Io formo per efempio l' idea dell' *Uomo* unendo all' idea della foftanza in genere quella di una certa figura colla potenza di moverfi, di penfare, e di ragionare.

L' idee delle foftanze fono fimilmente di due maniere. L' une ci rapprefentano le foftanze fingolari in quanto efiftono fe paratamente l' une dall' altre, come l' idea d' un *uomo*, d' una *pecora* ec. L' altre ci rapprefentano più foftanze fingolari unite infieme, come d' un' *armata*, o d' una *greggia*: e queft' *idee collettive* di più foftanze unite infieme formano anch' effe un' idea così unica e fola, come è quella d' un uomo e dell' unità.

III. L' idee delle *relazioni* confiftono nel paragone d' un' idea con un' altra; paragone il qual fa, che la confiderazione di una cofa racchiuda in fe la confiderazione d' un' altra. Noi tratteremo per ordine di ciafcuna di quefte tre differenti fpecie di idee.

 APPENDICE.

ANALISI DEL BELLO.

La bellezza da *Locke* accennata non è che quella, la qual conviene ad un volto. Sotto a un punto di vista più generale io prenderò quì ad esaminar questo nome, e a ricercare qual sia la vera natura universale del *Bello*. Molto da molti è stato scritto su questa materia. L'articolo *Beau* dell'Enciclopedia e la Prefazione del Sig. *Formey* al *Traitè du Beau* del P. *André* un copioso catalogo ci tessono e degli Scrittori su questo punto e delle loro opinioni. Ma sebben queste sien molte e varie, non sembra però che alcuna ci dia una nozione esatta e compiuta della vera natura del *Bello*.

Io comincio ad osservare che questo termine non s'applica se non alle cose che sono atte a formarci una rappresentazione. Quelle che ci destano una semplice modificazione ne sono affatto escluse. Si dice bello un colore ed un suono; mai da niuno non s'è detto bello nè un odore nè un sapore. Il bello adunque deve consistere in una rappresentazione. Ma non ogni rappresentazione è bella; qualor ci disgusti ella anzi si dice brutta. Il bello adunque deve consistere in una rappresentazione piacevole.

Or è da vedere qual cosa richieggasi perchè una rappresentazione sia piacevole. Ogni esercizio degli organi corporei, dice il Sig. di *Pouilly* (*Theorie des Sentimens agreables*) che non gli indebolisca (io aggiugnerò pure che non gli offenda) è un piacere. La luce adunque e i colori ci offriranno una rappresentazione tanto più bella, quanto questa sarà più viva senza offendere nè indebolire la vista. Quindi è diffatti che gli oggetti tanto più belli ci appajono, quanto son meglio illuminati; perciò più belli i *diasani* che gli *opachi*, e tra questi più belli i *lisci* che i *ruvidi*: i colori tanto più belli si dicono quanto han più di luce, vale a dire quanto meno tendono allo scuro; e nella serie de' colori dal *violetto* ascendendo infino al *rosso* il bello va sempre appunto crescendo, perchè sempre cresce la luce. Il *nero* in cui la luce è minima è il men bello di tutti. Il *bianco* ove la luce è massima se non è riputato il più bello, egli è forse o perchè la sua medesima soverchia luce offende l'occhio, come avviene a chi guarda lungamente la neve, o perchè essendo egli troppo comune, per questo titolo è meno apprezzato.

Oltre all' esercizio degli organi corporei, segue il Sig. di *Pouilly*, anche ogni esercizio delle facoltà dell'animo che non le affatichi, è un piacere. Una rappresentazione adunque sarà tanto più dilettevole, e in conseguenza più bella, quanto maggior numero di idee o di inma-

gini ci offrirà ad un tempo solo, e quanto più facilmente si potran tutte ad un tempo solo dall' animo concepire. Questa diffatti è l' altra sorgente e la più copiosa del bello. La *varietà* congiunta all' *unità* non è bella che per questo titolo. La *regolarità*, la *proporzione*, l' *ordine*, la *simmetria* non formano il bello che per la stessa ragione.

Quel che s' è detto del *bello visibile* è applicabile facilmente anche al *bello musicale*. Un *suono* preso isolato tanto è più bello, quanto esercita più dolcemente l' organo dell' udito. Una successione di suoni, la quale forma la *melodia*, e un' unione di suoni contemporanea, in cui è riposta l' *armonia*, son tanto più belle, quanto maggiore varietà di relazioni facilmente apprendibili ci presentano. Se vi s' unisce l' *espressione*, cioè l' imitazione o de' fenomeni naturali, o de' caratteri delle passioni, il bello si fa tanto maggiore, perchè maggior numero di rappresentazioni viene ad offerirci al tempo stesso.

Ma oltre a questo *bello*, che può dirsi *fisico*, ve n' ha d' un' altra specie, che *metafisico*, può appellarsi, e che s' incontra o nelle opere d' ingegno, e può chiamarsi *bello intellettuale*, o nelle azioni morali, e può dirsi *bello morale*. Questo bello consiste anch' egli in una rappresentazione piacevole; ma poco o nulla dipende dall' esercizio degli organi corporei, e quasi tutto dipende invece dall' esercizio delle facoltà dell' animo,

esercizio da cui elle non siano affaticate. Quindi è che un *orazione*, un *poema*, una *storia*, un *trattato* o *fisico*, o *matematico*, o *politico* ec. tanto più belli son riputati così nelle parti, come nel tutto, quanto maggior numero di *idee*, di *immagini*, o di *cognizioni* ci presentano, cioè quanto più esercitano le facoltà dell'animo; e quanto più facilmente apprensibili colla semplicità, colla chiarezza, e coll'ordine ce le rendono, cioè quanto meno affaticano le stesse facoltà dell'animo esercitandole. Un' *azione morale* per la ragione medesima tanto è più bella, quanto è più *grande* cioè quanto maggiori idee di virtù ci presenta, quanto è più *rara*, cioè quanto più nuove ci riescono queste idee, quanto è più *difficile*, cioè quanto più queste rappresentazioni sono accresciute dall'idee degli ostacoli superati.

Da qualsivoglia parte adunque si miri il *Bello* non è mai altro fuorchè una rappresentazione piacevole, rappresentazione cioè la quale o eserciti vivamente gli organi corporei senza offenderli, o eserciti vivamente le facoltà dell'animo senza affaticarle, o faccia al medesimo tempo e l'uno e l'altro.

ANALISI DEL BUONO.

SI' stretta è la relazione che han fra loro il *Bello*, ed il *Buono*, che io spero non abbia a esser discaro, che all'analisi dell'uno soggiunga quella dell'altro.

Come il *Bello* consiste in una rappresentazione piacevole, così in una piacevole modificazione consiste il *Buono*. Perciò gli *odori*, i *sapori*, il *calore*, il *fresco*, la *morbidezza* ec. sono le qualità fisiche, a cui questo termine più particolarmente s'attribuisce: e quando anche il *suono* si dice buono, tale si chiama riguardando alla modificazione che ne produce, non alla rappresentazione che n'offre. Ma in quella guisa che oltre ai colori si chiamano belli anche i corpi su cui si veggono; così oltre a queste modificazioni buoni si chiamano anche gli oggetti da cui ci sono eccitate. Quindi buono si dice un *profumo*, buono un *frutto*, buona una *stufa*, buono un *morbido letto* ec. Il costume di chiamar buoni anche gli oggetti da cui ci vengono le modificazioni piacevoli fa che questo termine si trasporti anche a quelli da cui le modificazioni piacevoli non ci vengono immediatamente, ma mediatamente. Il perchè buono si chiama un *albero* che produce buon frutto, buono il *terreno* che quest'albero ben alimenta, buona la *pioggia* ed il *sole* che ben fecondano questo terreno ec.

Tutti gli oggetti che ci procurano le cose onde ci vengono le modificazioni piacevoli si chiamano *oggetti utili*. Ma utili si dicono pur quelli che giovano a ripararci da una modificazione molesta. Perciò anche a questi il termine di *buono* si trasferisce; onde buona si chiama un' *armatura*, una *trincea*, una *rocca*, che da' nemici ben ci difenda, e per la stessa ragione buono puranche un *Soldato*, un *Capitano*, un *Generale*; così buona una *medicina*, che il mal ci tolga, o ci scemi, e per conseguenza buono il *Medico* che opportunamente l'ha ordinata. Finalmente tutto ciò che è utile a produrci in qualunque modo un qualche comodo o vantaggio, o a toglierci un qualche danno o disagio, tutto anch'egli per la stessa ragione si chiama buono. Laonde buono un *orologio* che ben segni le ore, buono un *Avvocato*, che ben sostenga le nostre ragioni, buono un *libro*, che insegna cose utili, buona un' *azione*, che a noi o a' nostri simili sia giovevole; e buono finanche' un *colore*, quando si considera come durevole, è tale però da impedirci il dispiacere di vederlo smontare in poco tempo, o la spesa e l'incomodo di rinnovarlo.

Dà tutto ciò è manifesto, che il nome *Buono* in origine non significa altro se non quello che è atto a produrci una modificazione piacevole, o ad impedircene una molesta, e che a niuna cosa non si attribuisce se non per

qualche relazione o prossima o rimota a questo oggetto.

Lo sviluppo esatto e minuto di tutte queste idee richiederebbe un lungo trattato ; a me basta per ora d'averne accennati i principj fondamentali.

FINE DEL PRIMO VOLUME.





