

(SEZIONE ATTUALITA': ANGELO BROFFERIO, 1884)

Estratti dal volume

Le specie dell'esperienza – di Angelo Brofferio
Milano, Dumolard, 1884

Angelo Brofferio (1846-1894), le *Specie dell'esperienza* (1884), e la fondazione della Nuova Psicologia cognitiva in Italia

Felice PERUSSIA

Università di Torino – Dipartimento di Psicologia

ABSTRACT – *Angelo Brofferio (1846-1894), "The species of experience" (1884) and the foundation of the cognitive New Psychology (in Italy)* - The article acts as a premise to the special section of the *Giornale di Psicologia* which (re)proposes the main part of an essay about cognitive psychology, titled *Le specie dell'esperienza*, published by the Italian psychologist, and scientist-philosopher, Angelo Brofferio in 1884. The essay, whose traces were a little forgotten, precedes his interesting *Manual of psychology* (1889), and is one of the first Italian books in the field of New Scientific Psychology. The article presents a profile of Angelo Brofferio's life and psychological work, in the light of psychological science of his time. **KEY WORDS** – Brofferio, Scientific psychology, Cognitivism, XIX Century, Italy, History.

RIASSUNTO – L'articolo fa da premessa alla sezione speciale del *Giornale di Psicologia* che (ri)propone la parte principale del saggio sulla psicologia cognitiva (la "cognizione"), dal titolo *Le specie dell'esperienza*, pubblicato dallo psicologo, oltre che filosofo-scienziato, italiano Angelo Brofferio nel 1884. Il volume, le cui tracce sono state un po' dimenticate, precede la pubblicazione del suo interessante *Manuale di psicologia* (1889), ed è una delle prime opere italiane nel campo della Nuova Psicologia Scientifica. L'articolo presenta un profilo della vita e del lavoro psicologico di Angelo Brofferio, alla luce della scienza psicologica del suo tempo.. - **PAROLE CHIAVE**: Brofferio, Psicologia scientifica, Cognitivismo, XIX secolo, Italia, Storia.

Oggi come oggi: il nome di Angelo Brofferio (1846-1894) non dice praticamente nulla alla generalità dei lettori. Più in particolare: Angelo Brofferio appare come un perfetto sconosciuto per la sostanziale totalità degli psicologi professionisti, così come per gli accademici della psicologia.¹ In

qualche caso di speciale erudizione: a qualcuno potrà tuttavia capitare di confondere Angelo Brofferio con l'omonimo e ben noto patriota piemontese Angelo Brofferio (1802-1866), avvocato, giornalista, scrittore, intellettuale, autore di teatro, musicista e poeta dialettale, grande figura della sinistra risorgimentale,² deputato al Parlamento Subalpino, padre (federalista) della Nazione, cui sono state intitolate strade in molte città italiane e cui è stato

¹ In un primo tempo, mi ero messo di buona lena ad elencare le varie storie della psicologia pubblicate da autori italiani (per tacere di quelli che scrivono in altre lingue) i quali, pur raccontando magari assai bene tanti aspetti della storia psicologica moderna, non citano però mai Angelo Brofferio. Poi mi sono reso conto che sarebbe stato inutile produrre un elenco che di fatto coincide con la generalità delle storie della psicologia. In questa sede mi limito dunque a constatare che, per quanto ho potuto rilevare fino a qui: nella psicologia del Novecento sostanzialmente nessuno cita mai Angelo Brofferio (mi spiace dirlo: nemmeno io, almeno nel pur

monumentale *Psicologo*, del 1994; anche se poi mi sono ampiamente riscattato in *Theatrum*, del 2002, che però non è propriamente un testo di storia della psicologia).

² Nell'ambito del Risorgimento italiano, l'astigiano (di Castelnuovo Calcea) Angelo Brofferio e il livornese (nato il 12 agosto) Francesco Domenico Guerrazzi, associati nel loro fiero antagonismo repubblicano al monarchico Camillo Benso conte di Cavour, venivano definiti "i due dell'estrema".

solemnemente eretto un monumento nel centro di Torino³ già nel 1871.

Eppure Angelo Brofferio (1846-1894) è uno dei primi, oltre che uno dei più colti, fra gli psicologi dell'Ottocento in generale (intendo: nello scenario internazionale). Egli è anche uno tra i primi psicologi definibili scientificamente come tali nella nostra cultura nazionale; oltre che uno tra i primi ad avere pubblicato un vero e proprio manuale di psicologia, nel senso della Nuova Psicologia Scientifica (in Italia, negli anni '80 dell'Ottocento)⁴.

³ Il monumento ad Angelo Brofferio si trova tuttora in corso Siccardi, all'interno del Giardino della Cittadella; e più precisamente: all'angolo tra corso Siccardi e piazza Albarello.

⁴ A quanto mi risulta, ma certo mi posso sbagliare: i predecessori italiani, rispetto al manuale di Brofferio, sono in sostanza solo tre. Un precedente è la *Psicologia delle menti associate* (1859-1866) di Carlo Cattaneo da Parabiago, Personaggio con cui, come vedremo, Brofferio ha avuto a che fare (tra l'altro: erano vicini di casa). Tuttavia: tale *Psicologia delle menti associate*, che consiste nella stesura per iscritto di cinque lezioni tenute da Cattaneo al Regio Istituto Lombardo di Scienze, Lettere e Arti di Milano dal 1859 al 1866, è un testo sulle mentalità e sulle personalità di base e sulla psicologia dei popoli; il quale, benché contenga vari elementi di riflessione e di descrizione e di metodo relativi alla "analisi psicologica" (come Cattaneo la chiama) che potremo poi ritrovare nella *Völkerpsychologie* di Wundt come anche in Tarde (stante che alcuni suoi costrutti sono ripresi appunto direttamente da Cattaneo) e in Durkheim e in Le Bon e in Mac Dougall (oltre che in Brofferio) ecc, è sì un testo assai interessante, ma piuttosto di psicologia sociale (che non di psicologia generale). Un altro precedente è *La psicologia come scienza positiva* (1870) del cremonese di Casteldidone, e sacerdote fino al 1871, Roberto Ardigò, che si sostanzia più che altro in un testo di filosofia razionale, il quale fa riferimento sì ad alcuni dei predecessori della psicologia sperimentale (Stuart-Mill, Bain, Darwin, Von Helmholtz ecc), ma appare davvero scarso di riferimenti tanto agli Autori quanto alla materia empirica e sperimentale di quel movimento che poi verrà indicato appunto come Nuova Psicologia Scientifica. Il terzo predecessore è anche quello che più di tutti testimonia di essere un vero e proprio psicologo di ispirazione sperimentalista in senso moderno, ovvero l'antropologo messinese Giuseppe Sergi, con il suo manualletto di 162 pagine, ad uso delle scuole: *Principi di psicologia sulla base delle scienze sperimentali* (1873); poi ampliato nella ben più solida edizione in 620 pagine degli *Elementi di psicologia* (1879). La *Psicologia* (1846) del sacerdote

Solo che Angelo Brofferio ha sempre insegnato soprattutto nei licei, senza sforzarsi di passare poi, come fecero invece altri fra i primi psicologi italiani (a partire dagli stessi Roberto Ardigò e Giuseppe Sergi), dall'insegnamento nel liceo a quello nell'Università. Per cui la psicologia accademica più attenta lo avrà forse in qualche raro caso anche letto, ma ha poi ritenuto di non valorizzarlo esplicitamente: soprattutto per ignoranza, ma forse anche per il fatto di non giudicarlo sufficientemente degno di celebrazione in quanto non facente parte del canone corporativo della categoria.

La presente occasione potrà dunque servire per restituire ad Angelo Brofferio la rilevanza che merita in questa disciplina, come anche nell'insieme della cultura italiana.

E certo verrà utile, a tutti noi, studiare un poco più approfonditamente un Autore, come Brofferio appunto, il cui principale difetto è stato quello di appartenere radicalmente alla cultura italiana (benché leggesse in almeno cinque lingue diverse), mentre la tradizione psicologica contemporanea del nostro Paese (il cosiddetto *mainstream*) preferisce a volte abbandonarsi alle banalità da rotocalco presenti nelle traduzioni di tanti qualsiasi *pop psychologist*, purché sembrino in qualche modo americani, piuttosto che faticosamente occuparsi di ricerca, di conoscenza e di cultura.

conte Antonio Rosmini Serbani da Rovereto, ma milanese d'adozione, non fa testo. Si tratta cioè di un lavoro assai interessante, ma anche decisamente filosofico ovvero scivo da riferimenti alla psicologia nel senso accademico contemporaneo del termine; benché vi si propugni anche l'idea che le leggi psicologiche sono galileianamente analoghe alle leggi fisiche e vi si lodi la psicologia positiva e il metodo sperimentale (qui: solo in teoria; anche se poi Rosmini parteciperà effettivamente ad alcuni degli esperimenti di magnetismo animale che l'amico Alessandro Manzoni attuava di persona, a casa sua, su di una cameriera, come ci ricorda Stefano Stampa, il figliastro di Manzoni stesso, nel suo volume del 1885). Non fa propriamente testo nemmeno la *Teoria fisiologica della percezione* dello stesso Giuseppe Sergi (1881), pubblicata nella medesima collana in cui appaiono le *Specie dell'esperienza* di Brofferio. La quale teoria nel sottotitolo si propone anche come una *Introduzione allo studio della psicologia*, ma in effetti tratta solo di percezione (e comunque, come appena ricordato, Sergi aveva già pubblicato in precedenza dei manuali veri e propri).

1884: Psicologia in Italia

Per capire la figura e l'opera di Angelo Brofferio (se non lo preciso altrimenti: d'ora in poi mi riferisco sempre all'Angelo Brofferio che è vissuto dal 1846 al 1894) merita accennare rapidamente a qualche particolare che caratterizza la (ri)nascita della cosiddetta Nuova Psicologia Scientifica nell'Ottocento italiano. Non staremo qui a perderci in ricostruzioni dettagliate di circostanze già ampiamente sviscerate in altre occasioni cui eventualmente rimando (1994, 1999; e Viano, 2006), ma potrà riuscire utile ricordare un paio di temi, che ci aiutano a inquadrare meglio anche il caso del nostro Autore.

Nel 1884 ci troviamo davvero agli albori della psicologia, almeno nel senso modernista del termine. Come dimostra il fatto, ad esempio, che quando Sadi Marhaba (1981) redige il suo eccellente lavoro sulla nascita della Nuova Psicologia Scientifica in Italia, decide di partire da una data che viene solo poco prima: e cioè dal 1870. Mentre Giuseppe Mucciarelli (1982), nella sua eccellente raccolta di testi psicologici italiani delle origini, si spinge solo un poco più indietro, fino al 1860 (in quanto apre l'antologia con uno scritto di Carlo Cattaneo). Benché, per inciso: nessuno dei due (così come il me stesso degli anni Novanta) arrivi a citare Angelo Brofferio.

Alla data del 1884 sarebbero trascorsi, almeno secondo la leggenda della Nuova Psicologia Scientifica, appena tre anni dalla presunta fondazione, che peraltro il molto autorevole Boring (1965) giudica quasi certamente successiva, del pionieristico e germinale e fondativo, quanto leggendario, laboratorio di psicologia sperimentale di Lipsia, che sarebbe stato inventato da Wilhelm Wundt, con la benedizione spirituale di Gustav Theodore Fechner, nel 1879.

Restando in zona, ma appena un poco più indietro, sempre in Italia: sembra, ma non è sicuro, che un primo corso ufficialmente definito di psicologia in sede accademica sia stato tenuto da Giuseppe Sergi all'Università di Messina nell'anno accademico 1878-1879, ma lo stesso Sergi riesce a costituire quello che definisce come un laboratorio di psicologia sperimentale solo nel 1889, o forse nel 1903 o forse in altra data (a seconda di che cosa si voglia intendere per laboratorio) all'Università di Roma; e si tratta forse del primo, in ordine di tempo, laboratorio sperimentale universitario ufficialmente psicologico in Italia.

Sembra che nel 1876 Roberto Ardigò avesse presentato un primo progetto di laboratorio di Psi-

cologia, da costituirsi presso il liceo di Mantova dove allora insegnava; mentre avrebbe proposto nel 1882 di istituire una cattedra universitaria di Psicologia (eventualmente: per se stesso), ma senza successo.

Esistevano altresì dei laboratori di fisiologia dove si svolgevano ricerche che il movimento della Nuova Psicologia Scientifica definirà in seguito come psicologiche (un caso tipico è il laboratorio di fisiologia di Angelo Mosso a Torino). Ma la questione di stabilire a quale disciplina tali laboratori appartenessero, al di là dei riferimenti accademici formali (che peraltro non comprendevano la "psicologia"), è questione complessa che non affronteremo qui.

A meglio delineare l'atmosfera dell'epoca, ci può aiutare anche il contesto editoriale che fa da cornice alla pubblicazione de *Le specie dell'esperienza* di Angelo Brofferio. Della quindicina di testi riportati, come d'uso, nella quarta di copertina, si nota infatti una prevalenza di contributi decisamente psicologici (in senso moderno) tanto nella sostanza quanto nella forma. Fra gli Italiani, oltre alla già citata *Teoria fisiologica della percezione: Introduzione allo studio della psicologia*, di Sergi (del 1881), possiamo ricordare anche: *Della legge fondamentale dell'intelligenza nel regno animale: Saggio di psicologia comparata*, di Tito Vignoli (del 1877); *I sensi dell'uomo*, di Giulio Bernstein (del 1879).⁵

Fra le traduzioni da autori stranieri, sono presenti: *La vita e lo sviluppo del linguaggio*, di G. (William) Dwight-Whitney; *La scienza dell'educazione*, di Alexander Bain (del 1884); *Le basi della morale*, di Herbert Spencer; *Il centenario della Critica della Ragion Pura*, di Kuno Fischer. E si noti che sono tutti libri usciti prima del 1884, anno in cui viene appunto pubblicato quello di Brofferio.

Mentre, più in particolare, l'appena citato manuale di psicologia comparata di Vignoli è del 1877 ovverosia, sempre secondo la leggenda, risulta addi-

⁵ Ricordo, benché non venga riportato nella quarta di copertina del volume di Brofferio, che in un'altra collana edita da Dumolard, il palermitano di Mezzojuso, ma torinese d'adozione, Gabriele Buccola aveva pubblicato nel 1883 il suo *La legge del tempo nei fenomeni del pensiero*. Mentre un altro psicologo italiano, e cioè Enrico Morselli aveva pubblicato, sempre presso il medesimo Dumolard, il suo *Il suicidio: Saggio di statistica morale comparata* nel 1879, giusto 18 anni prima del ben noto lavoro (in teoria: fondativo dell'analisi statistica dei fenomeni sociali con particolare riferimento appunto al suicidio) di Emile Durkheim.

rittura precedente al momento in cui la Nuova Psicologia Scientifica sarebbe stata inventata. Circo- stanza che del resto vale anche per i manuali di Sergi, così come di tanti altri che scrivevano in francese, in inglese ecc.

Mentre è solo nel 1894, cioè 10 anni dopo la pubblicazione de *Le specie dell'esperienza*, che il fisiologo polacco, formatosi a Lipsia e studioso tra l'altro della cocaina, Friedrich (non ancora: Federico) Kiesow arriva a Torino, indirizzato anche dal suggerimento di Wilhelm Wundt, dapprima come *visiting student* e poi come assistente in carica del già citato fisiologo Angelo Mosso per occupare, sempre a Torino, la prima cattedra di Psicologia sperimentale in Italia nel 1906.

Merita peraltro notare che lo stesso Federico Kiesow comincia sì a tenere ufficialmente il primo corso di Psicologia generale all'Università di Torino nel 1901, ma sulla base di una Libera docenza in Fisiologia (e non certo in Psicologia) che aveva conseguito nel 1899.

Ricordo altresì che in Italia, nel 1906, vengono istituite in contemporanea altre due cattedre psicologiche in tutto, oltre a quella di Kiesow: una cattedra viene attribuita al medico-psichiatra, studioso dell'afasia ma soprattutto dell'ipnosi e del sogno, Sante De Sanctis, presso l'Università di Roma (Facoltà di Medicina); l'altra cattedra viene attribuita al medico-psichiatra Cesare Colucci, neuropsicologo e studioso dell'handicap, presso l'Università di Napoli (Facoltà di Medicina).

Per inciso: quella di Torino è l'unica cattedra delle tre ad essere collocata presso una Facoltà non-medica (precisamente: alla Facoltà di Lettere). Mentre Kiesow non è mai stato uno psichiatra.⁶

⁶ Ricordo ancora (in primo luogo per orgoglio, ma anche per completezza storica) e sempre rimandando ad altri riferimenti per una esposizione più ampia delle fonti, che hanno origine psicologica torinese, in quanto sono allievi di Mosso e di Kiesow, tra gli altri: dapprima il medico Zaccaria Treves, che successivamente si trasferisce a Milano, dove fonda nel 1908 il Laboratorio di psicologia pura e applicata del Comune, che verrà diretto a partire dal 1951 da Marcello Cesa-Bianchi (uno dei cui allievi, cioè io che scrivo, sarà il primo preside della Facoltà di psicologia dell'Università di Torino alla sua fondazione nel 1997), trasformandosi in seguito nell'Istituto di Psicologia della Facoltà Medica; poi il medico Edoardo Gemelli, in seguito frate Agostino, con cui Kiesow fonda nel 1919 l'*Archivio Italiano di Psicologia*, e che nel 1921 costituisce la Università Cattolica del Sacro Cuore a Milano; poi il medico Mario Ponso, che nel 1931 succede a Sante De

Opere di Angelo Brofferio

Attente ricerche presso le biblioteche lombarde disponibili e in genere nelle biblioteche italiane mi hanno permesso di consultare direttamente i volumi pubblicati da Angelo Brofferio: i quali, tutti tranne il primo, sono stati editi a Milano; una parte dei quali è stata anche ripubblicata postuma.

Da tali ricerche, si ricava che il contributo di Brofferio riguarda vari aspetti della psicotecnica, ma soprattutto analizza e sistematizza la psicologia e la teoria psicologica proprio nel senso classico-moderno del termine.

I volumi principali pubblicati da Angelo Brofferio sono, in ordine di edizione:

- *Psicomitologia* (1879), in 6 tomi, l'unico pubblicato a Torino, verosimilmente presso l'Autore (o suoi affini), ma almeno con alcuni estratti che sono stati pubblicati presso Paravia (è l'unico dei testi di Brofferio che non ho potuto verificare per intero di persona);

- *Le specie dell'esperienza* (1884), pubblicato presso Dumolard e apparentemente mai ristampato, a parte la riedizione parziale che stiamo appunto presentando in questo numero del *Giornale di Psicologia*;

- *Manuale di psicologia* (1889), pubblicato in primo luogo presso Briola e poi ripubblicato, in una edizione che viene definita "seconda edizione corretta e ampliata", presso Trevisini nel 1908, per venire ulteriormente ripubblicato dallo stesso nel 1911; di 482 pagine (più XXII di apparati) nella prima edizione, ovvero di 354 pagine (più XXIV) nella edizione successiva;

- *Per lo spiritismo* (1892), pubblicato presso Briola e poi ripubblicato dallo stesso editore nel 1893, in una nuova "edizione rivista ed ampliata", e poi, in una ulteriore edizione che viene definita ulteriormente "corretta e ampliata", presso Bocca nel 1903; di rispettivamente 336 o 365 o 309 pagine a seconda delle tre diverse edizioni;

Sanctis alla cattedra di psicologia nell'Università degli Studi di Roma, da cui discenderà nel 1972 la Facoltà di Psicologia della attuale Sapienza. Per inciso: anche il primo statuto della *Società Italiana di Psicologia* (la leggendaria S.I.P.), poi divenuta S.I.P.S. (*Società Italiana di Psicologia Scientifica*), quella da cui negli anni Ottanta è derivato (ahimè!) l'Ordine italiano degli Psicologi, venne presentato e approvato proprio nell'ambito di quello che è stato il *Primo Congresso Nazionale di Psicologia* svoltosi ufficialmente in Italia; che fu, tanto per cambiare, a Torino (tra il 15 e il 17 ottobre del 1911).

- *La filosofia delle Upanishadas* (1911), pubblicato postumo presso Poligrafica Italiana nel 1911, di 235 pagine (più XVI), ma che in effetti contiene alcune parti tratte dalla *Psicomitologia*;

- *Dio, l'immortalità dell'anima* (1927), pubblicato postumo presso Athena nel 1927, di 115 pagine, ma che in effetti contiene alcune parti tratte dal *Manuale di psicologia*;

- *Il problema del libero arbitrio*, pubblicato postumo sempre presso Athena nel 1927, di 125 pagine, ma che pure contiene in effetti alcune altre parti tratte dal *Manuale di psicologia*.

Veniamo dunque a qualche breve cenno sulla natura e sul contenuto di questi libri (a parte *Le specie dell'esperienza*, che descrivo più avanti in un paragrafo a sé stante).

Brofferio dedica gli ultimi anni Settanta dell'Ottocento a redigere il lavoro in 6 tomi, che però non porterà mai a termine, dal titolo di *Psicomitologia* (1879), con il quale concorre al premio di filologia legato al nome di Umberto I e organizzato dall'Accademia dei Lincei.

Il monumentale contributo è dedicato in misura quasi pari tanto alle personificazioni della psicologia-filosofia greca antica quanto alle personificazioni della psicologia-filosofia indiana antica, con costanti riferimenti alle *Upanishad*, ai *Brahmana*, ai *Veda*.

Le valutazioni contenute nella relazione della commissione che lo esamina, stesa da Graziadio Ascoli (1880-1881), parlano di "studio amplissimo anzi colossale intorno alle personificazioni mitologiche dello spirito e degli organi suoi". Di esso, venivano definiti come "parti pressoché eccellenti i capitoli che versano intorno alle grandiose personificazioni della *Voce* e al *Destino dell'anima*". Mentre, sempre in quella sede, si sottolinea il fatto che la "molta perizia nel campo della filosofia greca e dell'indiana, e la molta dimestichezza con alcune categorie di fonti indiane, non mai prima tentata da alcun italiano, basterebbero da sole a far tenere in grandissima estimazione questo concorrente il quale mai ebbe aiuti o conforti se non dalla pertinacia della sua volontà".⁷

⁷ Il ricordare la pubblicazione della *Psicomitologia* ci può forse aiutare ad inquadrare meglio, nelle sue origini storiche effettive, anche il forte interesse del Novecento per le culture e i miti indiani ed estremo orientali, specie nel contesto della psicologia dinamica o, come avrebbe detto Brofferio, nella analisi psicologica dell'anima.

Della *Psicomitologia* verrà ripubblicata una serie limitata di capitoli (poco più di duecento pagine) nel volume postumo *La filosofia delle Upanishadas* del 1911, con una interessante Prefazione redatta da Attilio Luigi Crespi (1911).

Il volume sulle *Upanishad* si sviluppa in due sezioni. La prima parte presenta un'approfondita ed erudita analisi a carattere storico e filologico su tali scritti. La seconda parte analizza la concezione dell'anima quale viene riportata in quegli antichissimi libri; e si suddivide a sua volta in 6 capitoli, intitolati rispettivamente: *L'anima superiore*; *L'anima inferiore*; *Sue facoltà*; *Sue operazioni*; *Sua dimora*; *Suo destino*.

Per inciso, il volume sulle *Upanishad* si apre così: "Che cosa sia l'anima, Dio lo sa; quanto a me, senza rinunciare per sempre a meditarvi su col pensiero mio, (perché senza filosofia la vita mi parrebbe miserabile), ho voluto per qualche tempo cercare che cosa fosse l'anima secondo le opinioni degli uomini".

Il libro di Angelo Brofferio che appare dichiaratamente più psicologico (nel senso che suona immediatamente tale, già dal titolo, anche al lettore più ingenuo) è il *Manuale di psicologia* (1889), uscito 5 anni dopo *Le specie dell'esperienza*.

Vi faccio cenno in questa sede, ma non più di tanto, anche considerando che potrebbe certo meritare un ben più analitico approfondimento in qualche numero futuro di questo stesso *Giornale di Psicologia*.

Ne ricordo tuttavia l'indice, che ci aiuta a meglio capire la psicologia del nostro Autore:

Prefazione

I. Introduzione. - Utilità, oggetto, metodo, classificazione e partizione della psicologia.

II. - Specie della presentazione.

III. - Della sensazione e sue specie.

IV. - Causa della sensazione.

V. - Dell'intelletto. - Del tempo e dello spazio.

VI. - Psicologia della memoria.

VII. - Fisiologia della memoria

VIII. - L'immaginazione.

IX. - Il giudizio. - Il dubbio e la credenza, la verità e l'errore, il pensiero e la realtà.

X. - Del raziocinio.

XI. - Dell'attenzione.

XII. - Esistenza e natura della ragione.

XIII. - Origine delle idee.

XIV. - L'inconscio e sua origine. - L'associazione, l'abitudine, l'eredità e l'automatismo

XV. - Percezione e coscienza.

- XVI. - Classificazione dei sentimenti.
- XVII. - Cause ed effetti dei sentimenti.
- XVIII. - Dei sentimenti estetici.
- XIX. - Dei sentimenti sociali.
- XX. - Dell'anima - Riflesso, istinto, volontà.
- XXI. - Del libero arbitrio.
- XXII. - Psicologia metafisica - Verità del materialismo - Verità del positivismo - Possibilità della metafisica - L'esistenza di Dio - L'immortalità dell'anima.

Angelo Brofferio lavora al suo *Manuale di psicologia* per parecchi anni ben prima di pubblicarlo. Il volume si basa in parte anche sulle sue "costanti ricerche sperimentali sui sogni e l'ipnotismo" (Paganò, 1972) cui si dedica più o meno per tutta la vita.

Il *Manuale di psicologia* si apre con la dichiarazione: "La psicologia è la scienza dello spirito o dei fenomeni spirituali" (p.2); precisando subito che: "Si chiama spirito la causa del pensiero, o meglio la causa dei fenomeni spirituali ossia quella forza grazie alla quale sentiamo, giudichiamo e vogliamo. Essa si chiama spesso anche anima" (p.3).⁸

Nella introduzione per il *Manuale di psicologia*, Brofferio dedica un capitolo al "Metodo della psicologia" stessa, in cui spiega, dedicando a ciascun costruito un paragrafo, che la psicologia deve essere: a) empirica; b) comparata; c) sperimentale; d) analitica; e) induttiva; f) fisiologica.

Mentre, a proposito di quella che chiama "analisi psicologica" o anche "analisi delle idee" e di cui tratta ampiamente per tutto il manuale, Brofferio precisa: "Analisi, ossia distinzione (separazione mentale) delle sue parti o circostanze elementari" (p.7). E approfondisce: "Come il matematico analizza i dati di un problema, o il filologo decompone le parole in radici e suffissi [...] così il psicologo deve analizzare idee e sentimenti. Quindi come il chimico riduce l'infinità dei corpi ad una sessantina di elementi [...] così il psicologo potrà disfare la ricchissima trama della nostra vita mentale, e scoprire che si compone di un numero relativamente

piccolo di idee e di sentimenti, i quali si moltiplicano soltanto perché si combinano".⁹

Nel *Manuale di Psicologia* Brofferio, tra l'altro, sottolinea acutamente la natura primaria della psicologia rispetto alle altre scienze naturali. Notando che: "In un senso la psicologia è un capitolo della biologia e quindi della fisica e quindi della meccanica, ma in un altro senso tutte le scienze sono capitoli della psicologia". Sviluppando quanto già aveva rilevato, in termini per così dire rovesciati, ne *Le specie dell'esperienza*, dove notava che: "La teoria della cognizione non deve trattare che delle inferenze primitive: le altre spettano alle singole scien-

⁹ Il concetto di "analisi psicologica" o "psicologia analitica" o "psicoanalisi" ricorre spesso nella psicologia e nella psicotecnica dell'Ottocento, specie in Francia. L'analisi come fondamento della scienza viene rilanciata in modo particolare nel lavoro di Claude Bernard (1865), considerato il padre della medicina sperimentale, il quale sosteneva che il successo scientifico della medicina, tanto sperimentale quanto empirica, sarebbe derivato dallo sviluppo di strategie di ricerca fondate sul fatto che l'analisi quantitativa è sempre preceduta e accompagnata dall'analisi qualitativa, mediante la quale scomporre le parti costitutive del fenomeno. Per molti aspetti il costruito dell'analisi psicologica è anzi proprio uno dei fondamenti che stanno alla base della psicologia sperimentale di taglio francese (tanto poco amata ideologicamente quanto molto stimata scientificamente, e quindi volentieri imitata pur cercando di non farsi notare, da scienziati e medici e psicologi tedeschi di fine Ottocento). Il dato appare evidente, ad esempio, nel *De la connaissance de soi même: Essais de psychologie analytique* di Charles Walthère Hubert Loomans (1880), ma ancora più platealmente in Pierre Marie Félix Janet, direttore del *Laboratoire de Psychologie Clinique* alla Salpêtrière, che fa dell'analisi psicologica un punto centrale di tutto il suo sistema sperimentale in genere e particolarmente del suo testo principale: *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889), uno dei grandi testi della psicologia-psicotecnica ottocentesca francese. La diffusione del costruito analitico nella tradizione psicologica francese risale in effetti almeno al franco-svizzero Charles Bonnet, seguace di Leibniz e di Condillac e di Hartley (curiosamente: era un entomologo di Ginevra, come lo sarà poi Jean Piaget), ed al suo *Essai analytique sur les facultés de l'ame* (1760). Bonnet aveva ampiamente utilizzato la strategia dello "analyser" in generale e più in particolare della "analyse des opérations de l'ame" anche nel suo *Essai de psychologie* (1754).

⁸ Nel presente articolo, dedicato soprattutto al recupero storico dell'ampio lavoro pubblicato da Brofferio, non approfondiremo l'aspetto teorico del suo lavoro (rimandando per qualche spunto in questa direzione, caso mai, di nuovo al mio *Theatrum*). Mi piace tuttavia notare *en passant* come questa definizione della psicologia in generale rappresenti una efficace evocazione, in termini rigorosi, del moderno (si fa per dire) quanto oscuro concetto di psicologia dinamica.

ze, di cui la teoria del conoscere è una introduzione".

Nel *Manuale di psicologia*, Brofferio affronta in termini cognitivi, benché con qualche scetticismo, anche il tema del "dualismo degli emisferi cerebrali". Mentre, per chi avesse ancora dubbi sull'effettiva originalità di Sigmund Freud, può essere interessante leggere il Capitolo XIV intitolato a *L'inconscio e sua origine*.¹⁰

Il volume *Per lo spiritismo* (1892), nelle sue successive versioni, rappresenta invece l'unico libro di Angelo Brofferio che abbia avuto davvero un successo di pubblico relativamente ampio, anche un po' a livello internazionale, venendo pubblicato e ripubblicato molte volte (mentre oggi se ne possono trovare delle trascrizioni più o meno parziali e precise anche in internet).¹¹ Sul tema uscirà anche, postuma, la *Prefazione* di Brofferio (1894) all'edizione italiana de *L'enigma umano* di Carl Du Prel.

Il tema spiritista apparirà disdicevole a quanti lo considerano disdicevole, e quindi tale da poter proiettare forse una luce un po' oscura sull'Autore, almeno per il solito medio "psicologo" contemporaneo che vive generalmente in una condizione di grande ingenuità rispetto alla disciplina che pure crede di avere studiato, poiché glie ne hanno raccontato in università.

Senza dilungarsi troppo sul tema, merita ricordare tuttavia che il testo deriva in primo luogo da una serie di verifiche dirette che Angelo Brofferio compie, per lo più assieme ad un suo fratello, presso la più famosa medium dell'Ottocento: la cameriera e bambinaia pugliese, ma napoletana d'adozione, Eusapia Palladino (1854-1918). Proprio e

specificamente sulla diretta osservazione dell'interessante personaggio (analfabeta) impersonato dalla Palladino, si basano specificamente almeno altri due importanti libri di mostri sacri della psicologia italiana originale. Mi riferisco a: quello del già citato psichiatra modenese, ma torinese d'adozione, Enrico Morselli (1908), che ritiene di poter negare la validità dei fenomeni millantati; nonché quello dello psichiatra veronese, ma torinese d'adozione, Cesare Lombroso (1909), che ritiene invece di constatare l'effettiva realtà di tali fenomeni.

Merita altresì riferire, sempre a proposito della natura grossolana (nel senso di ignorante e volgare, oltre che pagana) di un simile tema a quel tempo (come anche al nostro), che negli stessi anni (e si tratta di episodi certi, così apertamente dichiarati e descritti in letteratura da non meritare ulteriori citazioni delle fonti) vari altri personaggi scientificamente discutibili ritengono che abbia un serio valore d'indagine empirica il fare lo sforzo di andare ad incontrare e studiare tale presunta medium.

Scelgono infatti di assistere di persona alle esibizioni della Palladino, ad esempio, i premi Nobel Marie Curie (Nobel per la fisica nel 1903 e per la chimica nel 1911) e Charles Richet (Nobel nel 1913 per, neanche a farlo apposta, la fisiologia).

Avviene peraltro che pure tanti altri personaggi (forse altrettanto discutibili, scientificamente e intellettualmente parlando, oltre a Lombroso e Morselli e Curie e Richet) si rechino proprio ad osservare personalmente la Palladino per ragioni di ricerca tra cui, solo per citarne qualcuno a caso: Leonardo Bianchi (eminente neurologo e psichiatra, fondatore nel 1891 degli *Annali di neurologia*, ipnotista), Augusto Tamburini (eminente psichiatra, a lungo direttore del manicomio San Lazzaro di Reggio Emilia, ipnotista), Giovanni Schiaparelli (a lungo direttore dell'osservatorio astronomico di Milano), Francesco Porro (a lungo direttore dell'osservatorio astronomico di Torino), Julian Ochorowicz (professore di psicologia all'Università di Varsavia ed a lungo direttore dell'*Institut général de psychologie* di Parigi), Albert de Rochas (a lungo direttore dell'*Ecole Polytechnique* di Parigi), Johann Karl Friedrich Zöllner (astrofisico dell'Università di Lipsia), il ben noto quanto eccellente fisico Sir Oliver Lodge ecc.

Mentre dedicano una continua attenzione allo spiritismo-occultismo, oltre agli appena citati, tanti altri personaggi centrali della psicologia italiana moderna: da Francesco de Sarlo (1890) a Giuseppe Sergi (1903) ad Agostino Gemelli (1907) e così via.

Senza proseguire per un elenco che si rivelerebbe ben presto interminabile, riesce utile ricordare le

¹⁰ Sullo stesso tema ricordo in accenno la notazione, tra mille altre, che viene dal testo di Brofferio del 1892, dove l'Autore constata che: "L'esistenza di un'intelligenza incoscienza, scoperta da Leibniz, è ormai divenuta un dogma per la psicologia moderna" (p.93).

¹¹ Altra curiosità laterale: il libro attira, fra gli altri, l'attenzione del sacerdote teramense Giacinto Pannella, che gli dedica un volume di quasi duecento pagine: *La scienza positiva e la dottrina spiritica: A proposito del volume del Brofferio per lo spiritismo*. Teramo: Tipografia del Corriere Abruzzese, 1893. Giacinto Pannella è il benemerito e molto stimato prozio di quell'altro teramense Giacinto Pannella, detto Marco, fondatore e uomo-immagine del Partito Radicale. Il quale partito, sempre per inciso, prende questo nome proprio con esplicito riferimento all'estrema sinistra liberale radicale di Angelo Brofferio (l'altro).

dichiarate testimonianze personali dirette, pubblicate nella veste di memorie scientificamente affidabili, relative a dialoghi spiritistici che si pretende siano effettivamente intercorsi, le quali sono state firmate da un altro premio Nobel per la fisica, oltre che presidente della Royal Society di Londra, e cioè William Crookes (1874) piuttosto che dal padre fondatore della psicologia statunitense William James (1909) e così via.

Tra gli scienziati iscritti alla *Society for Psychical Research* di Londra (l'aggettivo inglese *psychical* viene generalmente tradotto in italiano come *parapsicologico*), o iscritti alla sua costola americana, fondata dallo stesso William James, si contano alcuni tra i più eminenti psicologi che operano nel primo secolo della psicologia scientifica, quali: Henry Bergson (tra l'altro: premio Nobel anche lui¹²), Hippolyte Bernheim, Sigismund Freud, Francis Galton, Pierre Janet, Joseph Jastrow, Carl Gustav Jung, Ambroise-Auguste Liébeault, Frederic William Henry Myers, Morton Prince, Granville Stanley Hall, Edward Bradford Titchener ecc.

Merita anche notare, per i molti psicologi che lo hanno dimenticato (se mai qualcuno glie lo ha raccontato), che il primo e fondativo congresso internazionale di psicologia si tiene a Parigi dal 6 al 10 agosto del 1889 (con il titolo di: *Congrès international de psychologie*), sotto la presidenza congiunta di Jean-Martin Charcot e di Théodule Ribot (entrambi ipnotisti), avendo come segretario generale Charles Richet (sempre lui: il futuro premio Nobel e già citato accompagnatore di Eusapia Palladino). Il Congresso si compone di quattro sezioni: sensibilità muscolare; ereditarietà; allucinazioni nei soggetti normali, fenomeni occulti e paranormali in genere; ipnosi (essendo che le ultime due sezioni rappresentano molto più della metà dei contributi scientifici presentati al congresso).

Nell'occasione, Ribot (il primo a detenere una cattedra di Psicologia Sperimentale anche al *Collège de France*; oltre che fondatore della *Revue philosophique de la France et de l'étranger* e più in generale della psicologia sperimentale francese) annuncia con orgoglio ai convenuti la fondazione a Parigi dell'*Institut Général Psychique*, per la ricerca sull'occulto e la parapsicologia, soprattutto spiritistica.

Le materie discusse nell'ambito della psicologia scientifica ufficiale rimarranno più o meno le stesse, in proporzioni simili, anche in occasione del Secondo Congresso internazionale di Londra del 1892, così come in occasione del Terzo Congresso internazionale di Monaco del 1896.

Solo con il Quarto Congresso internazionale, tenutosi nuovamente a Parigi, del 1900 vengono mosse critiche ai contributi sull'occultismo, peraltro ampiamente presenti al congresso stesso. Mentre con il Quinto Congresso di Roma, che vede la presidenza del più volte citato (e attento studioso in prima persona dell'ipnosi) Giuseppe Sergi, il riferimento a spiritismi, occultismi e parapsicologie varie viene pressoché cancellato.

Benché nel Sesto Congresso di Ginevra del 1909, essendo questo presieduto da Théodore Flournoy, grande quanto critico osservatore di spiritismi e altri fatti più o meno occulti (1899), un qualche interesse per il tema resta comunque almeno tra le righe.

Ho presentato questo breve elenco di episodi (che potrebbe facilmente prolungarsi a dismisura) solo per ricordare che: occuparsi di spiritismo e di occultismo, benché non di rado (con)fondendoli variamente con l'ipnosi, era assolutamente normale (nel senso che si trattava di una occupazione e di un interesse scientifico costante) nell'ambito delle scienze fisiche ufficiali, così come nell'ambito specifico della psicologia scientifica, per tutta la seconda metà del diciannovesimo secolo e anche ben oltre.

Il pervasivo radicamento dello spiritismo-occultismo nell'agenda della scienza sperimentale ufficiale (talvolta arrivando alla conclusione di contrastarlo e talaltra a quella di sostenerlo) rappresenta infatti un fenomeno costante per tutto il periodo in cui si afferma il positivismo. La ricerca spiritista rappresenta insomma una realtà storica, del tutto indipendente dal fatto che, oggi come oggi, uno ci creda oppure invece non ci creda (io personalmente, ad esempio: ritengo che l'esistenza e più ancora la spiegazione para-psichica di questo genere di fenomeni sia assai poco probabile). Ovverosia, detto altrimenti, il fatto di occuparsi della materia rappresentava, almeno nella seconda metà dell'Ottocento, un titolo scientifico (e non certo il contrario).¹³

¹² E' ben curioso come, sul finire dell'Ottocento, fosse tanto frequente la coincidenza (che forse potrà significare anche qualcosa) tra disposizione ad occuparsi di spiritismo e conseguimento del premio Nobel; tra l'altro: dichiarandolo serenamente anche in pubblico.

¹³ L'esplicita onnipresenza dello spiritistico e dello *psychic* nella cultura di fine Ottocento, in tanta parte d'Europa, può essere paragonata all'onnipresenza del mesmerismo nella cultura di fine Settecento o

Per inciso, le parole con cui si apre il volume *Per lo spiritismo*, in termini che riecheggiano curiosamente (e, con ogni probabilità: scientemente) le ben note parole di Pierre Janet sugli ipnotisti, recita: "Dedico questo libro ai vecchi spiritisti, che non hanno avuto paura del ridicolo".

Mentre è interessante come proprio da questo volume (del 1892) si possano trarre così tante e ricche notazioni psicologiche di carattere analitico, come quelle nei capitoli sul sogno, dove si sottolinea che: "Si possono avere delle cognizioni latenti, delle cognizioni di cui non ci ricordiamo: sicché ci pare talvolta che i personaggi dei nostri sogni ci informino su cose vere che noi non sapevamo" (p.160); per cui accade che: "Quando sogno di discutere con un altro, attribuisco a lui il mio pensiero incosciente o il pensiero del mio incosciente" (p.149); per cui: "Nel sogno c'è uno sdoppiamento, anzi un frazionamento drammatico della personalità. In sogno noi discorriamo con altre persone, le quali sono ancora noi. In quella commedia che si chiama sogno noi siamo, come diceva un tedesco, protagonisti e parti secondarie, poeta e pubblico, siamo anzi il teatro stesso" (*ivi*); anche considerando che: "Desideri e passioni contrarie fra loro, opinioni contrarie fra loro, ci sono anche nella nostra coscienza. La riflessione (*dianoia*), dice Platone, è un dialogo con noi stessi. E l'esitazione e il dubbio gli danno ragione. Nei sogni questo dialogo con noi stessi ci sembra un dialogo con altri, e spesso ci pare impossibile che non capiscano le nostre ragioni e non comprendiamo le loro; eppure talvolta svegliandoci dobbiamo riconoscere che chi aveva ragione era il nostro avversario; dunque il nostro incosciente ragionava meglio di noi" (p.158-159); e così via.

Ma per tutto questo, e tanto altro ancora, mi permetto di rimandare nuovamente all'ampio riferimento a Brofferio nel mio *Theatrum* (2002).

all'onnipresenza della *pop psychology* (*new age* ed esoterista) nella cultura di fine Novecento. Anche Angelo Brofferio, come un po' tutti, si trova dunque così immerso nell'atmosfera spiritista sin da piccolo che, ad esempio: già da adolescente, dopo avere lasciato Minusio, gli riesce naturale mantenersi in relazione epistolare, tra gli altri, anche con note persone di Locarno, e amiche di famiglia quali Alfredo Pioda o Emilia Franzoni, notoriamente dedite alle scienze occulte (Pagano, 1972).

Biografia

Circa una decina d'anni fa: avevo cercato qualche notizia su Angelo Brofferio, specie durante la stesura del già citato *Theatrum Psychotechnicum* (2002), in cui riprendevo con sistematicità il suo contributo alla psicologia ed alla psicotecnica (un po' lungo tutto il testo, in oltre una ventina di pagine differenti).

Allora avevo trovato ben poco materiale sulla vita di questo Autore, anche perché non avevo cercato con particolare attenzione, essendo interessato alla sostanza dei suoi contributi scientifici più che alla sua biografia.

Nella presente occasione mi sono invece messo di vero impegno ed ho potuto raccogliere, non senza fatica, molto di più sulla storia della sua esistenza. Stante che, come è degno di nota, non c'è praticamente una parola, di quanto citato in questa sede, che provenga dall'ambito della psicologia.



ANGELO BROFFERIO.

I due punti di riferimento principali, per un primo approccio alla vita di Angelo Brofferio, sono: per la biografia, l'eccellente scheda di Giacoma Maria Pagano (1972) e, per l'analisi del suo pensiero,

le 35 dense pagine che gli dedica il filosofo Giovanni Gentile (1921).

Altre fonti originali utilizzate, cui rimando l'eventuale studioso, sono state in primo luogo le prefazioni agli scritti stessi di Brofferio e in particolare quelle relativamente ampie di Attilio Luigi Crespi (1908, 1911), dalla prima delle quali proviene anche il ritratto fotografico riprodotto qui (l'unico che mi sia riuscito di trovare), e quella di Giuseppe Tarozzi (1927), oltre all'orazione funebre di Giorgio Finzi (1894).

Qualche elemento proviene anche dall'archivio storico del Liceo Manzoni di Milano. Altri particolari arrivano pure da alcuni archivi del movimento socialista, di cui Brofferio non sembra essere stato un vero e proprio attivista, ma certo un forte simpatizzante e un deciso militante intellettuale.

Mettendo assieme tutti i vari elementi, si rilevano dati sufficienti a delineare un quadro abbastanza preciso (benché sempre da approfondire) della sua vita. Un aspetto collaterale di tale quadro è la sostanziale dimenticanza di Angelo Brofferio stesso da parte di tutta la cultura psicologica (accademica) italiana.

Dello psicologo Brofferio non si ricavava (al momento in cui andiamo in stampa) quasi nessuna traccia nemmeno dalla miniera di internet. Cosicché provvedo ora personalmente, in concomitanza con l'uscita di questo numero del *Giornale di Psicologia*, ad aprire una nuova pagina di *Wikipedia* (che fino ad oggi non era presente) con le notizie raccolte e riportate in questa sede, in attesa di ulteriori sviluppi.¹⁴

Giuseppe Cesare Angelo Brofferio, che tutti hanno sempre chiamato con il solo nome di Angelo, nasce il 9 agosto 1846 a "La Verbanella", villa-castello che si trova nel comune di Minusio vicino a Locarno, sulle sponde del Lago Maggiore (o Verbano) ma dal lato del Canton Ticino (Svizzera Italiana). Di questa tenuta abbiamo anche una zincoptipia (custodita a cura de "Il Cantonetto"), specie

grazie al lavoro di Giuseppe Mondada (1967)¹⁵, che ripropongo qui accanto.

Il nostro Angelo viene battezzato il giorno stesso della nascita, dal curato Frizzi, nella chiesa parrocchiale di Minusio. Egli è però cittadino italiano, in quanto figlio di due italiani non residenti in Svizzera, come ci testimonia anche (ma non solo) il documento redatto dal Sindaco di Milano (Ferrari), del 15 settembre 1888, custodito nell'Archivio Comunale di Minusio, dove si dichiara formalmente e con atto pubblico che Angelo figlio e i suoi fratelli "sono cittadini italiani" (Mondada, 1962).



In alcuni scritti che parlano di Angelo figlio, si fa riferimento al suo "tanto" padre, senza però citarlo. La prefazione di Giuseppe Tarozzi (1927)

¹⁴ Come spesso accade: ora che il materiale raccolto è stato verificato punto a punto, analizzato e ordinato qui, in un quadro relativamente chiaro e compiuto, sembra quasi che tutto sia ovvio e pacificamente evidente. Spero, anche confidando nella capacità riverberante della rete, che una sensazione del genere si diffonda davvero; per cui questo articolo potrà ben presto sembrare (agli studiosi dilettanti) la copia di chi lo riprenderà. Ma posso garantire che non era proprio così fino al giorno dell'uscita di questo numero del *GdP*.

¹⁵ Sempre per dare un'idea (ancorché indiretta), dell'oblio in cui è caduto Brofferio: ho potuto constatare, andando a consultare questo eccellente saggio di Giuseppe Mondada il quale peraltro era mosso dall'interesse per il "focoso tribuno piemontese" (come lo definisce in apertura, per poi indicarlo, tra l'altro, anche come: "nobile animo"; "galantuomo"; "valoroso Piemontese", dotato di "un vivo amore per la famiglia" ecc) e non per lo schivo psicologo, nella copia conservata presso la splendida Biblioteca Nazionale Braidense di Milano, che il testo era intonso. Per cui abbiamo "tagliato le pagine" in diretta con la bibliotecaria, visto che evidentemente nessuno aveva mai pensato di vedere quella copia (la generalità delle altre pagine del volume erano state invece aperte e anche un po' consumate) per 41 anni, fino al 2008. Mentre: all'interno del saggio, persino il dotto Mondada, pur riferendo vari particolari anche sulla vita dei fratelli Zauner Brofferio da Minusio, non rileva in alcun modo la pur notevole statura intellettuale (anche solo per sottolineare un orgoglio della cittadina di Minusio che gli ha dato i natali) di Angelo figlio.

alla riedizione postuma di alcuni capitoli del suo *Manuale di psicologia* (1927b) si apre invece con parole assai più chiare: "Angelo Brofferio, figlio dello scrittore e uomo politico piemontese e avversario di Cavour nel Parlamento Subalpino". Mentre Gianguido Piazza (2007), unico breve biografo recente, dichiara piuttosto esplicitamente: "Il filosofo Angelo Brofferio – che non deve essere confuso con il più noto poeta, patriota e democratico piemontese, di cui il nostro era figlio naturale".

Angelo Brofferio era figlio, oltre che di Angelo Brofferio (il quale in effetti si chiamava: Michelangelo; benché tutti chiamassero Angelo pure lui), di Giuseppa o Giuseppina Serena Zauner Ricci, patriota milanese e amica di Carlo Cattaneo¹⁶ (che tra l'altro, nei suoi carteggi, cita talvolta il nostro Angelo Brofferio, forse per discrezione, anche come "Angelo Zauner"), con la quale Angelo Brofferio padre, che l'aveva conosciuta in veste di "collaboratrice nel lavoro storico e letterario" (Pagano, 1972), ebbe una lunga relazione-convivenza nonché quattro figli¹⁷; mentre tanto tempo prima Angelo Brof-

ferio padre aveva avuto a Torino anche altri tre figli dalla moglie Felicie Perret, dalla quale poi si era distaccato (ai tempi: il divorzio non esisteva).

Per inciso, Angelo Brofferio padre venne arrestato due volte: una prima volta nel 1831, in connessione con la maldestra congiura repubblicana torinese detta dei "Cavalieri della Libertà"; una seconda volta nel 1844, con l'accusa di adulterio, proprio a motivo delle sue evidenti simpatie nei confronti della signora Zauner (che invece non venivano apprezzate dalla signora Perret e dalla relativa sua, nonché in teoria anche di Brofferio padre, famiglia legale).¹⁸

Angelo Brofferio studia al liceo classico Parini di Locarno.

Segue i corsi universitari, di varie discipline ma soprattutto di filosofia, presso l'Accademia Scientifico-Letteraria (presumibilmente, ma non è certo, a Milano).

Nel 1866, a vent'anni, si arruola volontario nei Garibaldini, partecipando attivamente alla terza guerra d'indipendenza italiana che si svolge in quell'anno.

Nel 1867 viene nominato (giovanissimo: ha appena 21 anni d'età) professore di Latino e Greco nel Liceo di Savona.

¹⁶ Carlo Cattaneo, repubblicano e federalista convinto, abitava a Castagnola (che si trova nella Svizzera Italiana, a meno di 40 chilometri da Minusio) presso Lugano, sin da subito dopo l'esito infausto dei moti del '48, di cui era stato uno dei maggiori esponenti, e conseguente sua fuga all'estero per evitare il peggio. Carlo Cattaneo apparteneva al medesimo ambiente politico e intellettuale di Angelo Brofferio padre, che lo stimava e lo frequentava volentieri, tanto che, quando Gabrio Casati diede le dimissioni da Ministro della pubblica istruzione nel 1860, Brofferio (allora deputato) insistette molto in una sua campagna di pressione politica, peraltro di assai improbabile riuscita, per nominare Cattaneo ministro al posto di quello.

¹⁷ Angelo Brofferio era il primo dei quattro fratelli Zauner-Brofferio, tutti figli naturali di Angelo Brofferio padre, e cioè: oltre a lui, Enrico Antonio (nato il 17 maggio 1849), che purtroppo annegò da bimbo proprio nel lago antistante la tenuta, Riccardo Luigi Alessandro (nato il 21 ottobre 1851) e Adelina Margherita detta anche Diana (nata il 31 agosto 1857). Tutti e quattro, al momento della nascita, sono stati però registrati negli archivi battesimali parrocchiali di Minusio con il cognome di Zauner; mentre gli storici che se ne sono interessati non sembrano essere stati in grado di stabilire se, ed eventualmente quanti di loro, siano stati in effetti legalmente riconosciuti dal padre naturale. Benché l'eccellente Mondada (1962) riporti testualmente l'atto notarile, del 1 ottobre 1849, in cui Angelo Brofferio padre si obbliga al "mantenimento dei figli nati e nascituri della Sig.ra Giuseppina Zauner di

Milano" con una ipoteca accesa proprio sulla tenuta della Verbanella. Il che non è, almeno nella forma, un vero e proprio riconoscimento di paternità (che avrebbe certo contrariato ulteriormente i Perret), ma vi coincide nella sostanza. Angelo Brofferio padre detterà poi un testamento notarile in virtù del quale, alla sua morte, lascia a Giuseppina Zauner metà della Verbanella (l'altra metà viene passata in eredità ai due figli maschi Giuseppe, poi capitano, e Tullio, poi avvocato, da Torino, assieme a tutte le sue proprietà in Piemonte), senza però fare nel testo alcun riferimento esplicito ai quattro figli nati a Minusio.

¹⁸ E' probabilmente questa una delle circostanze che lo portano ad acquistare nel 1846 la villa della Verbanella, con annessa fattoria, per andarci a vivere più o meno stabilmente fino alla morte, che lo coglierà nel 1866 proprio in quella bella casa. All'epoca, e per molto tempo anche in seguito, il Canton Ticino rappresentava, pur con alterne vicende (si pensi al mitico quanto triste inno anarchico: "Addio Lugano bella!"), il tipico rifugio per una vera e propria comunità di transfughi politici italiani dell'opposizione di sinistra; un po' come accadrà poi nel caso della Francia, per una parte del Novecento.

Nel 1868 lascia l'insegnamento pubblico e si trasferisce a Parigi, con l'obiettivo di approfondire i propri studi.

Vive a Parigi per circa sette anni, stringendo numerose amicizie e lavorando come insegnante privato.

Nel 1871 ottiene dalla Regia Accademia di Napoli un premio per lo studio *La dottrina di Socrate secondo Senofonte, Platone e Aristotile*.

Torna poi in Italia dove, dal 1877 al 1889, insegna Latino e Greco al collegio Calchi-Taeggi di Milano.

Nel 1880 viene nominato anche Professore di filosofia al Collegio Militare, sempre di Milano.

Nel 1880 la Regia Accademia dei Lincei gli attribuisce il secondo premio per la sua *Psicomitologia* (Brofferio, 1879).

Dal novembre 1884 insegna filosofia anche presso il Liceo-Ginnasio "Manzoni", allora istituito a Milano.

Il 10 dicembre 1884 ottiene il gran premio dell'Accademia dei Lincei per lo studio *Le specie dell'esperienza* (Brofferio, 1884).

Nel 1889 pubblica il *Manuale di psicologia*.

Nel 1892 pubblica *Per lo spiritismo*.

Angelo Brofferio muore a Milano il 19 maggio del 1894, all'età di 48 anni.

Dalle diverse descrizioni del personaggio Brofferio, generalmente piuttosto scarse, sembra potersi dedurre che il Nostro fosse persona di carattere riservato e relativamente timido, nonché di salute fragile.

Pare fosse molto curioso oltre che portato al rigore e alla sistematicità erudita, nonché all'esattezza scientifica e sperimentale, di taglio positivista non fanatico, più che ai voli interpretativi della fantasia.

Tutti i commenti di cui disponiamo: lo presentano come profondamente colto quanto scrupoloso nell'attività intellettuale e particolarmente nell'insegnamento, cui teneva moltissimo. Tanto che l'erudito milanese Antonio De Marchi, suo collega docente all'Accademia Militare, lo definiva "nato nella scuola e per la scuola" (Pagano, 1972).

Nella valutazione che ne dà Giovanni Gentile, il tipico procedimento di Angelo Brofferio è quello di operare una scelta intellettuale o scientifica solo "in seguito a studi accurati, originali, intorno a questioni essenziali, e con sforzi poderosi di critica, per rendere più coerente e sistematica la dottrina abbracciata: sempre con una viva e libera aspirazione alla verità, con una insistente e infaticata analisi delle proprie idee, una discussione pacata, tenace, continua, di tutte le ipotesi possibili, e uno sforzo

tenace di purificare la verità da ogni presupposto soggettivo e arbitrario" (1921, 376-377).

Mentre Pagano (1972) sintetizza: "Di salute piuttosto cagionevole, assiduo e molto scrupoloso nell'assolvere il suo compito di professore, il Brofferio fu uomo dottissimo e spettatore attento e non inerte di tutto ciò che accadeva nel mondo della politica e della letteratura del suo tempo."

La costante moderazione, sia fisica sia di carattere, non gli ha però impedito di essere militare garibaldino sul campo e di agire sempre come un intellettuale libero, deciso, lucido e talvolta anche spregiudicato.

Si direbbe però che la sua naturale riservatezza lo abbia trattenuto dall'intraprendere la carriera universitaria, ai cui meccanismi baronali-concorsuali Brofferio non sembra avere mai tentato nemmeno di accostarsi, come sarebbe invece sembrato ovvio a motivo delle sue competenze e dei suoi lavori scientifici (evidentemente al di sopra della media del settore; almeno: a quei tempi).

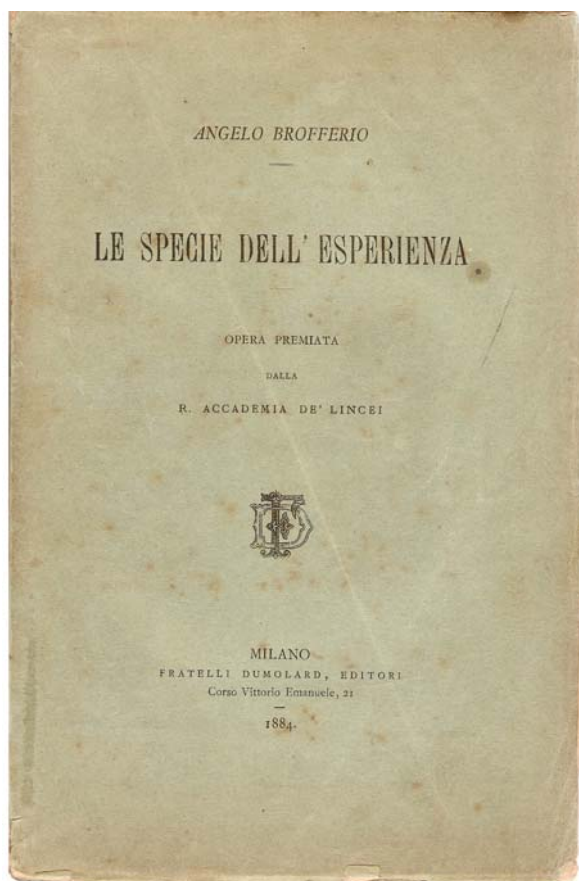
Il che, tra l'altro, può ulteriormente aiutarci a capire come mai quello che è in modo così evidente uno dei fondatori della Nuova Psicologia Scientifica (italiana, ama anche internazionale) venga ancora oggi del tutto ignorato dal medio psicologo accademico.

Aggiungo infine che Angelo Brofferio conosceva sicuramente molte lingue. In particolare: leggeva, e parlava correntemente in francese, tedesco e inglese. Conosceva molto bene, tanto da farne oggetto di insegnamento professionale, anche il greco e il latino antichi, oltre al sanscrito; mentre capiva pure altre lingue asiatiche.¹⁹

¹⁹ Una notazione personale, cui non so sottrarmi, benché possa interessare a pochi (a parte me e le mie persone care). Dispongo di molti ed evidenti indizi del fatto che Angelo Brofferio fosse in ottimi rapporti con mio bisnonno Carlo Leone Augusto Perussia. Benché questi, in quanto di vecchia famiglia torinese, avvocato, giornalista, scrittore, intellettuale e autore di teatro, oltre che molto vivace e socievole, somigliasse più ad Angelo Brofferio padre che non al figlio. Tuttavia Leone Augusto (che rifiutava di essere chiamato Carlo, per scarsa considerazione nei confronti dei Savoia cui pure suo nonno Gaspare così come suo padre Felice si stentivano invece assai legati) era solo di poco più giovane di Brofferio figlio, mentre come lui era venuto, in veste di transfuga ottimista, a vivere principalmente nell'allora piccola Milano, a cominciare dagli anni '70 dell'Ottocento, dove aveva anche fondato una rivista e faceva pure l'editore (tra l'altro: è stato il primo a curare la pubblicazione di Ralph Valdo

Le specie dell'esperienza

Per presentare la nuova edizione (parziale) delle *Specie dell'esperienza* che pubblichiamo qui, mi baso sul volume nella sua prima edizione (che peraltro sembra essere stata anche l'unica), una copia originale della quale edizione, di cui riproduco la copertina qui accanto, è custodita nella mia collezione privata (assieme ad altre analoghe dei libri di Brofferio).



Il volume è stato pubblicato quando l'Autore aveva 38 anni. Il testo si intitola appunto: *Le specie*

Emerson in Italia). Inoltre: Leone Augusto era un repubblicano socialista molto attivo, tanto da essere, oltre che il promotore con Filippo Turati e Anna Kuliscioff della celebre "protesta dello stomaco" del 1898 che finì con le cannonate di Bava Beccaris, uno dei pochi socialisti utopisti italiani concreti, avendo fondato due piccole città ideali a carattere cooperativo (a Surigheddu vicino ad Alghero ed a Medole presso Mantova, là dove si era svolta la battaglia di Solferino).

dell'esperienza. Il titolo è stampato in nero al centro della copertina di colore grigio-azzurro. La copertina è in una carta relativamente leggera (meno pesante di un cartoncino). Non c'è sottotitolo. Si riporta però, nella posizione che solitamente è quella appunto del sottotitolo, la scritta: *Opera premiata dalla R. Accademia de' Lincei*. La pubblicazione è datata 1884. L'editore è indicato come: Fratelli Dumolard Editori, Corso Vittorio Emanuele 21, Milano. Viene citato come tipografo stampatore la Tipografia Bortolotti di Dal Bono e C. senza indicazione di luogo. Il volume, rilegato a filo refe, si compone di 432 pagine (più XII di apparati) a stampa, nel formato di circa cm 23x15.

In questa sede (nell'articolo che segue il presente, all'interno del *GdP*): riporto le pagine dalla 1 alla 112, che contengono la *Introduzione* (pagine 1-34 dell'originale) e il *Capitolo 1* (pagine 35-112 dell'originale), che ne è anche il saggio principale e che porta lo stesso nome del libro nel suo insieme: *Le specie dell'esperienza*.

Come già ricordato, il volume riceve un premio importante. Si tratta precisamente del primo premio del Ministero della pubblica istruzione, per la classe delle "scienze filosofiche e sociali", assegnatogli dall'Accademia dei Lincei nel 1884. Il testo era stato in effetti presentato al concorso in forma anonima (come usa pure in alcune riviste scientifiche novecentesche) e con il titolo di *Teorica della conoscenza* (Pagano, 1972).²⁰

La materia del testo è sostanzialmente quella che oggi si chiamerebbe psicologia (o anche scienza) cognitiva, con particolare attenzione al tema dell'analisi di sensazioni, immagini, intuizioni e inferenze (intese come presentazioni immediate di rapporti) ovvero sia a quella che l'Autore chiama frequentemente come origine della "cognizione".

Giovanni Gentile (1921) definisce il tema chiave del libro come "problema gnoseologico" ovvero sia come problema "delle categorie", in una prospettiva che evidenzia sistematicamente la "relatività della cognizione". In altre parole: nel libro, Brofferio affronta "la ricerca dei concetti con cui è pensabile la realtà che si pensa". Si tratta di un'insieme di questioni interrelate che, in psicologese moderno,

²⁰ L'idea di presentare il proprio saggio ad un concorso, cercando però di evitare che tutte le orecchie si alzassero al suono squillante del nome "Angelo Brofferio" (e magari valutassero, tra le righe, più suo padre che lui), rende bene l'idea dell'attiva volontà che il giovane Angelo costantemente perseguiva di coltivare con grande passione e profondità il proprio lavoro, ma restando il più possibile nell'ombra.

si definirebbe esattamente come: il problema della *cognition*.

Merita a questo punto ricordare che lo studio anche empirico della cognizione ha un certo rilievo nella ricerca ottocentesca italiana, in quanto sviluppo in senso sperimentale (almeno come auspicio) della tradizione degli *ideologues* settecenteschi francesi. I quali aspiravano appunto a costituire una scienza oggettiva dell'origine e dello sviluppo delle idee (alla La Mettrie o alla Condillac o anche alla Bentham).

In materia, possiamo citare, quanto meno, il trattato in due tomi dedicato alla *Ideologia* da Melchiorre Gioja (1822-1823), patriota piacentino a suo tempo incarcerato dagli occupanti Austriaci insieme a Silvio Pellico e Piero Maroncelli. Questo saggio manca forse di un vero e proprio riferimento sperimentale, ma pure tratta delle idee, della loro origine e del loro sviluppo a partire dalle sensazioni, in una prospettiva che si sforza di conciliare programmaticamente la dimensione filosofica con quella fisiologica, anche attraverso la classificazione dei fatti e la loro analisi matematica e statistica²¹.

²¹ Tra l'altro, sempre per rimettere qualche puntino sugli "i" (in qualcuno dei tanti luoghi dove pare siano caduti): è curioso notare come una delle molte leggende della psicologia voglia che il fondatore del nuovo uso della statistica per descrivere e spiegare i fenomeni psicologici e sociali (strategia che sta alla base anche della Nuova Psicologia Scientifica e conseguentemente dei test psicologici e delle indagini di psicologia sociale nonché delle rilevazioni in tema di atteggiamenti e di opinioni) sia l'astronomo belga Lambert-Adolphe-Jacques Quételet (1796-1874). Ora: Quételet è certo un Autore interessante, ma l'appena citato economista matematico e storiografo Melchiorre Gioja (1767-1829) aveva pubblicato la sua *Logica statistica* (più precisamente: *Logica statistica abbassata da Melchiorre Gioja alla capacità de giovani agricoltori artisti commercianti novizj in ogni altra professione privata o pubblica*. Milano: Pirotta, 1808) quando Quételet aveva 12 anni. Melchiorre Gioja pubblicava quindi la sua *Filosofia della statistica* (1826; Torino: Tipografia Economica, in 3 volumi), dove definiva la disciplina come "quella somma di cognizioni relative ad un paese, che nel corso giornaliero degli affari possono essere utili a ciascuno e alla maggior parte dei suoi membri od al governo, che ne è l'agente, il procuratore o il rappresentante", ben prima che il buon Quételet soggiornasse a lungo in Lombardia a studiare in università, per successivamente cominciare a lavorare nel campo dell'astronomia e appunto "fondare" la statistica sociale.

Un caso analogo, sempre a mezzo tra filosofia e fisiologia, è, tra gli altri, la meno impegnativa, ma pure interessante, *Scienza ideologica* di Giovanni Tamassia (1823).

Il volume attorno a *Le specie dell'esperienza* viene impostato da Angelo Brofferio su di una concezione della disciplina psicologica che si propone in un senso assolutamente moderno del termine, tanto che la Commissione dell'Accademia dei Lincei che pure gli assegna il premio e loda il suo "acume di analisi singolarissimo" e la "maturità di studii non comune", gli trova però anche un piccolo motivo di rimprovero nella "predilezione forse eccessiva pei recentissimi" (Crespi, 1911).

Brofferio infatti, ne *Le specie dell'esperienza*, accanto ad autori più classici, si richiama ampiamente e costantemente a scienziati che pure allora non si chiamavano ancora correntemente psicologi ma che erano, per non citarne che alcuni tra i più ricorrenti in questo scenario davvero aggiornatissimo e completo, quanto imponente e quasi straordinario (specie per i primi anni '80 dell'Ottocento; e ancor più in Italia), della Nuova Psicologia Scientifica: Wundt, James, Ribot, Taine, Fechner, Lotze, Helmholtz, Darwin, Ardigò, Ferri, Mantegazza, Vignoli, Lange, Carpenter, Spencer, Stuart-Mill, Huxley, Bain, Ferrier, Lewes, Steinthal, Lemoine, Luys ecc.

Riporto quindi l'indice completo de *Le specie dell'esperienza*, che è piuttosto analitico:

INTRODUZIONE.

I. - Perché ho pensato, scritto e pubblicato.

II. - Oggetto del nostro studio. - Della presentazione.

III. - Del metodo. - Si postulano ragionamento ed intuizione.

IV. - Problemi sulla cognizione; suo valore, sua origine, sue specie. - Argomento di questo volume: le specie di esperienza.

V. - Dell'osservazione interna. - I psicologi, gli storici, i fisiologi, Lange e Lewes.

CAPITOLO 1. LE SPECIE DELL'ESPERIENZA.

I. - Delle sensazioni.

II. - Loro classificazione.

III. - Somiglianze e differenze fra sensazioni ed immagini.

IV. Conservazione e riproduzione delle immagini. - L'associazione delle idee nel suo significato primitivo.

V. - Conservazione e riproduzione riflesse e volontarie. - Problemi riservati sulla memoria.

VI. - Del giudizio sperimentale.

- VII. - Dell'intuizione sperimentale.
- VIII. - Dell'intuizione primitiva. - Delle categorie. - Problemi intorno ad esse. - Come si definiscano le categorie in generale. - Come si possono definire anche le singole categorie.
- IX. - Quante siano; che debbono essere più d'una.
- X. - Quali siano; come si debba cercarlo; precauzioni contro gli idealisti ed i sensisti.
- XI. - Dell'inferenza; sua definizione.
- XII. - Che esistono inferenze così definite.
- XIII. - L'inferenza è credenza e può distinguersi in vera ed erronea.
- XIV. - Che non poggia su nessun principio e quindi non può come il raziocinio logico distinguersi in valida e non valida.
- XV. - Della inferenza incosciente od intuizione apparente.
- XVI. - Come si dimostri e si riconosca la esistenza delle intuizioni apparenti.
- XVII. - Origine di queste intuizioni apparenti dalla associazione (nel suo nuovo significato).
- XVIII. - Limiti dell'associazione. - Che essa spiega le intuizioni apparenti, ma alla sua volta è inesplicabile senza intuizioni reali.
- XIX. - Inferenze semplici e composte, primitive e secondarie.
- XX. - Differenti significati della parola esperienza. - Dell'esperienza propriamente detta. - Somiglianza e differenza fra esperienza e scienza.
- CAPITOLO II. NUMERO, QUALITÀ, INTENSITÀ.
- I. - Che il numero è supposto da tutte le relazioni. - Si confuta una prima obiezione: che le idee pure non suppongono il numero.
- II. - Si confuta una seconda obiezione: che tempo e spazio, essendo quantità continue, non suppongono il numero, che è quantità discreta.
- III. - Che il numero non suppone alcun'altra relazione.
- IV. - Che è irriducibile. - Obbiezioni allo Spencer ed al Kant. - Che l'aritmetica è la sola scienza assolutamente pura.
- V. - Che le relazioni di qualità e intensità non sono riducibili al numero, né l'una all'altra.
- VI. - Se vi siano altre relazioni primitive.
- CAPITOLO III. DEL TEMPO.
- I. - Il tempo è un'inferenza.
- II. - Si dimostra a priori.
- III. - Si dimostra a posteriori.
- IV. - Perché il tempo sembri intuito.
- V. - Come si debba tentare la riduzione del concetto di tempo.

VI. - Il tempo suppone le presentazioni semplici e le loro relazioni di numero.

VII. - Inoltre suppone la loro successione. - Il concetto di successione contiene tre elementi.

VIII. - Il primo elemento, che la differenza primitiva fra due successivi, si riduce propriamente alla differenza fra una sensazione e la sua immagine.

IX. - Che questa non si può comprendere se non mediante qualche differenza fra una sensazione e l'immagine di un'altra.

X. - Fra una sensazione e l'immagine di un'altra non vi è differenza primitiva ed essenziale di numero o qualità, ma solo di intensità.

XI. - Che fra queste non vi è neppure differenza essenziale di tempo; e quella di realtà o non c'è, o si riduce a differenza di intensità, o alla differenza appunto fra una sensazione e la sua immagine.

XII. - Dunque deve derivare da una differenza di intensità; il ragionamento è in ciò confermato dall'esperienza.

XIII. - Obbiezione, a cui si risponde distinguendo tre specie d'intensità.

XIV. - L'intensità di presentazioni di qualità diversa non si può confrontare immediatamente. Dunque deve derivare da una differenza primaria di intensità fra presentazioni eguali.

XV. - Che anzi deve derivare da due di questi rapporti d'intensità, e da quali.

XVI. - Come e cosa derivi da questi due rapporti.

XVII. - Si applica questo ragionamento ad un esempio.

XVIII. - In che modo la differenza fra una sensazione e la sua immagine si trasporti poi fra due sensazioni eguali.

XIX. - E poi fra due sensazioni di specie diversa.

XX. - Spiegazioni del secondo elemento, cioè dell'ordine di successione.

XXI. - Del terzo elemento, ossia del futuro.

XXII. - Oltre la successione, il tempo suppone anche la simultaneità.

XXIII. - La simultaneità e la non-differenza fra sensazione e sua immagine.

XXIV. - Diffatti è il contraddittorio della successione.

XXV. - Il tempo e durata; e durata di un fenomeno è il numero dei successivi fra loro che sono simultanei con esso; infatti il tempo apparente varia secondo il numero dei successivi; ed anche il tempo reale è un numero di successivi, salvo che è un numero reale.

XXVI. - Il tempo in se, inteso come tempo in astratto, è la durata possibile; ed anche questa è un

numero di successivi, salvo che e un numero possibile.

XXVII. - Che la durata possibile dev'essere inferita; come si inferisca dalla legge di successione; si conclude che il tempo in sé è una durata possibile inferita, quindi un numero di successivi possibile; problemi sul tempo che intendiamo riservati.

CAPITOLO IV. SPAZIO.

I. - Preliminari.

II. - Lo spazio è una relazione.

III. - Spazio in sé e spazio pensato.

IV. - Spazio puro e spazio empirico.

V. - Spazio mediato e spazio immediato. - Questo è una relazione fra sensazioni tattili.

VI. - Definizione e classificazione delle sensazioni tattili.

VII. - Spazio pieno e spazio vuoto.

VIII. - Spazio degli altri corpi e spazio del nostro.

IX. - Dimensione e direzione.

X. - Dimensione successiva e simultanea. - La dimensione non si può imparare dalla sola esperienza di successivi.

XI. - Né dalla sola esperienza di simultanei.

XII. - Si ha solo dal confronto di una serie tattile differente e simultanea colla memoria della medesima serie successiva, o viceversa.

XIII. - Come il contatto del nostro corpo ci dia quindi la dimensione di altri corpi.

XIV. - E il confronto colle sensazioni muscolari ci dia lo spazio vuoto.

XV. - E lo spazio con tre dimensioni.

XVI. - E lo spazio indefinito.

XVII. - E l'intervento della ragione ci dia lo spazio infinito.

XVIII. - Della spazio veduto. - Insufficienza delle spiegazioni della scuola inglese.

XIX. - Dello spazio puro.

CAPITOLO V. CAUSA.

I. - Cosa cerchiamo.

II. - La causalità suppone la successione. - Opzione di Kant. - Causa finale, causa sui e causa reciproca.

III. - Suppone anche la costanza. - Definizione della costanza e del mutamento.

IV. - Prima ipotesi secondo la costanza. - II caso e l'accidente.

V. - Seconda ipotesi. - La condizione ed il condizionato.

VI. - Terza ipotesi. - La causa imperfetta.

VII. - Quarta ipotesi. - La causa perfetta.

VIII. - Incoerenze nella definizione dello Stuart-Mill.

IX. - Aggiunta inutile nella definizione del Mill.

X. - La causa come legge. - Definizione erronea dell'Ardigò.

XI. - L'effetto come continuazione o trasformazione della causa. - Definizione accidentale del Lewes.

XII. - La causa come forza. - Spiegazione accettabile del Taine. - Spiegazione inaccettabile del Kirchmann. - Conclusione.

CAPITOLO VI. SOSTANZA.

I. - Oggetto della nostra ricerca.

II. - Sostanza e qualità sono parti dell'individuo.

III. - Sostanza e la parte costante dell'individuo, qualità la mutabile.

IV. - Che la sostanza non implica la semplicità.

V. - Che la sostanza non è la somma delle qualità, ma d'altra parte non è qualcosa che non sia sperimentabile.

Le specie dell'esperienza è un testo pieno di spunti interessanti; per cui suggerisco a tutti di leggerlo per intero, dall'inizio alla fine.

Già che ci sono, sottolineo tuttavia qualche particolarità. Tra queste, suonano inconsuete alcune espressioni, quali il costante uso degli articoli determinativi "i" e "il" per indicare "il psicologo" oppure "i psicologi", come d'uso abituale al tempo. E' interessante anche notare la presenza di termini tuttora diffusi come "modificazione dell'io" così come di altri ormai modificatisi, come il termine "psicologia bestiale", per intendere la psicologia animale e comparata, o il termine "operaio della scienza" per riferirsi a quello che oggi definiremmo forse "operatore".

E' notevole la frequente evocazione della rivalità (evidentemente: senza fine né inizio) tra psicologi-fisiologi e psicologi-filosofi, che emerge ad esempio nei passaggi dove si nota che: "La lite tra psicologi e fisiologi vien dopo; prima bisogna che i psicologi si mettano d'accordo fra loro sulla questione logica per cui si dividono in speculativi ed empirici". Oppure, più drasticamente, si propone che: "è d'uopo ancora venir a patti coi fisiologi. Qui soprattutto bisogna sforzarsi d'esser imparziali, perchè, eccettuati pochi ingegni larghi e moderati d'ambe le parti, psicologi e fisiologi si tirano addosso a palle infuocate. E molte sono le cause della guerra".

La continua contrapposizione tra psicologia come fisiologia del sistema nervoso e psicologia come dinamica del pensiero e dello spirito, che evidentemente rappresenta una dialettica costante e irrinunciabile della ricerca psicologica da sempre, viene sviluppata in tanti passaggi.

Ad esempio dove sottolinea come: "Infatti; chi ben guardi, le dispute dei psicologi s'aggirano sem-

pre intorno all'esistenza o non esistenza di certe specie di pensiero; da una parte riducono le specie più elevate a combinazioni delle inferiori, fin che diventano tutte specie della sensazione, che per molti è poi una specie di modificazione nervosa; dall'altra le fanno invece rientrare nelle specie opposte fin che giungono all'intuizione dell'ente od alla contemplazione degli universali con cui la mente pone in bell'ordine il caos del sensibile, e così riesce acconciamente dimostrata l'esistenza nell'uomo di un riflesso della ragione divina".

Oppure anche dove sintetizza: "Vedremo allora che per una certa fisiologia le intuizioni, anzi le sensazioni stesse, sono inferenze fatte dal nostro cervello senza che noi lo sappiamo, e per una certa metafisica sono inferenze fatte dallo spirito senza saperlo".

Angelo Brofferio ci appare illuminante anche dove ci ricorda infine che: "La trama del nostro pensiero è costituita specialmente da inferenze, e specialmente da queste inferenze spontanee, semi-incoscienti; ad ogni momento noi crediamo di vedere cose che invece argomentiamo senza saperlo".

Oblio

Come ho già ricordato in vari punti di questo saggio: Angelo Brofferio, nonostante la sua evidente rilevanza per la disciplina, è stato totalmente dimenticato dalla psicologia novecentesca (oltre che, in sostanza, dalla gran parte della cultura italiana in genere).²²

Le cause di tale ben curiosa amnesia, per un Autore così interessante e significativo, possono essere molte. In attesa che torni la luce, anche (speriamo) grazie al presente contributo, possiamo cercare di cogliere qualcuna di tali ragioni.

Giovanni Gentile descrive in modo efficace alcuni probabili motivi per una trascuratezza così plateale verso un simile Autore, quando sintetizza: "Angelo Brofferio [...] è dei positivisti italiani tra i

meno conosciuti, benché abbia lasciati libri degni di esser letti: uno scrittore, la cui scarsa fortuna va di certo spiegata con ragioni estrinseche al suo valore. L'aver egli scritto poco, quantunque i suoi libri siano frutto di lunga e intensa meditazione; il non essersi aggregato a nessuna scuola costituita, procurando sempre di formarsi convincimenti personali per ogni questione e non essendo, d'altra parte, personalità così forte da imporsi all'attenzione generale; infine, l'essersi egli irretito, per la probità stessa del suo intelletto pronto ad arrendersi alle conseguenze necessarie de' principii ond'era governato, nelle credenze spiritistiche sdegnate dal positivismo ufficiale e ben pensante: queste circostanze, le quali non han che vedere con la penetrazione, la struttura, la lucidezza del pensiero del Brofferio, nell'ambito, beninteso, della dottrina positivista, han lasciato nell'ombra il suo nome, e dopo la sua morte, l'han quasi coperto di oblio" (1921, 375-376).

Alle intelligenti spiegazioni di Giovanni Gentile, aggiungerei pure il fatto che Brofferio è morto relativamente giovane (a meno di cinquant'anni d'età), almeno per la tradizione intellettuale e baronale italiana.

Può avere avuto un certo peso anche il fatto che Angelo Brofferio ha vissuto per un certo tempo, e in buona parte si è formato intellettualmente, all'estero (si è detto: per sette anni post-universitari a Parigi). E si tratta di una pratica che ha sempre danneggiato lo studioso italico; in quanto tende ad estraniarlo dalla macchina culturale nazionale, che è sempre stata tanto esterofila nelle citazioni degli autori considerati eminenti quanto campanilista nelle nomine dei professori universitari nostrani.

E' anche possibile che lo Zauner Brofferio provasse disagio per il suo trovarsi nella parte di quello che una volta veniva indicato come "figlio di madre nubile"; visto che Angelo, così come i suoi fratelli, era stato indicato, già nel registro parrocchiale dei battesimi di Minusio, come "di padre ignoto" (Mondada, 1962). Tale condizione poteva infatti suonare fastidiosa nell'atmosfera asfittica che talvolta si collegava alle maggiori imbecillità di certo benpensantismo codino del tempo. Mentre forse gli recava problemi o imbarazzi l'idea di farsi notare, anche per via dell'esistenza di una connazionale ed attiva (anche solo in termini ereditari) famiglia "legittima" con relativi influenti fratelli.

Per cui il nostro Angelo, forse anche stanco del clamore che sempre accompagnava la figura e il ricordo di "tanto" padre (naturale), potrebbe essersi saggiamente rifugiato nelle intime e private consolazioni della filosofia, preferendo tenersi voluta-

²² Altro indicatore indiretto, che viene dalle mie parti: presso l'Università di Torino esistono copie sia di *Le specie dell'esperienza* sia di *Per lo spiritismo*; ma, una ciascuna: o presso l'antica Biblioteca di Lettere e Filosofia, che conserva anche un volume della *Filosofia delle Upanishadas*; o presso la più recente Biblioteca Interdipartimentale (di scienze sociali, studi politici e storia) "Gioele Solari", che conserva anche una copia de *Dio, l'immortalità dell'anima*. Mentre la Biblioteca Federico Kiesow della Facoltà di Psicologia non detiene attualmente nessuna opera di Angelo Brofferio.

mente in disparte da quelle mondanità della cultura (universitaria, salottiera, editoriale ecc) che magari sentiva più come un potenziale fastidio che non come una possibile soddisfazione.

Né va dimenticato infine che: per la media intellettuale ufficiale italiana, notoriamente sempre molto coraggiosa e spregiudicata, il fatto di citare un personaggio di così indefinita origine e di ambiente così anticonformista poteva suonare imbarazzante. Per cui (tenendo tutti famiglia) la gran parte degli accademici e affini avrà magari preferito, nel dubbio, astenersi dall'occuparsene; anche considerando che così si preveniva ogni potenziale capacità concorrenziale, in ambito accademico, per un giovane tanto brillante.

Riesce efficace, a delineare il carattere e la fortuna del nostro Autore, anche il ritrattino che ci viene offerto a proposito di Angelo Brofferio nel telegrafico cenno che Eugenio Garin colloca all'interno della sua *Storia della filosofia italiana* in tre volumi: "Sempre nelle vicende della scuola positiva merita un posto a parte Angelo Brofferio (1846-94), uomo dottissimo, pieno di curiosità, studioso di problemi psicologici e gnoseologici, preoccupato di dimostrare che l'a priori non è che l'esperienza accumulata nella storia della razza. La relatività della conoscenza, che egli vien riaffermando, se preclude in sede scientifica il raggiungimento dell'assoluto, permette di fondare in sede morale l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, mentre lo spiritismo pareva dargli poi una conferma sperimentale di tali credenze" (1966, 1258).

In effetti, l'unico vero tributo postumo all'intelligenza del nostro Autore, nel secolo (e oltre) successivo alla sua scomparsa, è l'intero ampio capitolo, il XII e ultimo (pp.375-410), che gli dedica appunto l'appena citato filosofo e storico della filosofia Giovanni Gentile, nel primo tomo (di due) del suo *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (1921); peraltro intitolando il capitolo stesso, un po' genericamente, a *La fine del positivismo*, benché tratti esclusivamente di Angelo Brofferio dalla prima all'ultima pagina.

Nello stesso tomo: Gentile propone un'analisi molto più ampia su Roberto Ardigò (il capitolo IX, pp.239-314), ma solo un'analisi molto più ridotta su Cesare Lombroso (il capitolo VI, pp.153-170).

Nel capitolo-saggio su Brofferio, Gentile analizza estesamente soprattutto *Le specie dell'esperienza* ma anche, ampiamente, il *Manuale di psicologia*; mentre si limita a dedicare un paio di pagine, giusto per completezza storica e in termini piuttosto comprensivi sul piano personale (pur non credendo

affatto alla oggettività di questo genere di fenomeni), agli esperimenti descritti in *Per lo spiritismo*.

Angelo Brofferio subisce insomma (in forma radicale) lo stesso destino che interviene anche per altri personaggi chiave della psicologia italiana: da Maria Montessori a Benedetto Croce (o anche allo stesso Gentile). I quali pure hanno fondato molti aspetti della migliore cultura psicologica italiana ma, essendo tradizionalmente indicati nei libri di scuola sotto categorie diverse da quella psicologica, vengono pressoché ignorati dal medio (quanto ligio ai manuali accademici) psicologo modernista.

Inoltre, come abbiamo visto, a differenza di tanti altri Autori, Brofferio "mai ebbe aiuti o conforti se non dalla pertinacia della sua volontà"; mentre studiò e lavorò costantemente nella condizione, probabilmente voluta, di non essere "aggregato a nessuna scuola costituita".

Overosia, detto in altre parole: Angelo Brofferio ha sempre vissuto al di fuori, o al massimo ai margini, del giro-del-fumo che conta, cioè del cosiddetto mercato culturale e dei salotti buoni. Il che certo non ha giovato al suo successo intellettuale in senso mondano.

E forse, tra le sue molte marginalità sociali (che peraltro stimolano la solidarietà nei suoi confronti), non lo ha aiutato nemmeno il fatto che il suo unico vero estimatore pubblico sembri essere appunto Giovanni Gentile: intellettuale molto sofisticato e decisamente al di sopra della media nella tradizione culturale italiana, ma anche personaggio mal visto dalla sinistra impiegatizia novecentesca per via delle sue simpatie di destra, a motivo delle quali verrà anche democraticamente assassinato in un agguato per strada.

In conclusione: Angelo Brofferio è uno psicologo assai interessante, oltre che uno dei fondatori assoluti della psicologia overosia, più in particolare, della psicologia europea ed italiana moderne. Non ha avuto però un grande seguito in vita. Mentre è stato (quasi) dimenticato dopo morto.

Possiamo dunque provvedere noi a farlo nascere di nuovo: cercando di riportarlo, dopo tanto tempo, alla sua giusta dimensione.

Bibliografia

- Ardigò, R. (1870). *La psicologia come scienza positiva*. Mantova: Guastalla.
 Ascoli, G. (1880-1881). Relazione. *Atti dei Lincei*, s. 3^a, vol. V, 92-93.
 Bernard, C. (1865). *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: Baillière.
 Bonnet, C. (1754). *Essai de psychologie*. London.

- Bonnet, C. (1760). *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. Copenaghen: C. et A. Philibert.
- Boring, E.G. (1965). On the subjectivity of important historical dates: Leipzig 1879. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1(1), 5-9.
- Brofferio, A. (1879). *Psicomitologia*. Torino.
- Brofferio, A. (1884). *Le specie dell'esperienza*. Milano: Dumolard.
- Brofferio, A. (1889). *Manuale di psicologia*. Milano: Briola. Ripubblicato nel 1908 da Trevisini.
- Brofferio, A. (1892). *Per lo spiritismo*. Milano: Briola. Ripubblicato nel 1903 da Bocca.
- Brofferio, A. (1894). Prefazione. In: Du Prel, C., *L'enigma umano: Introduzione allo studio delle scienze psichiche*. Milano: Galli, I-LXI.
- Brofferio, A. (1911). *La filosofia delle Upanishadas*. Milano: Poligrafia Italiana.
- Brofferio, A. (1927a). *Dio, l'immortalità dell'anima*. Milano: Athena.
- Brofferio, A. (1927b). *Il problema del libero arbitrio*. Milano: Athena.
- Cattaneo, C. (1859-1866). *Psicologia delle menti associate*. Milano: Istituto Lombardo di Scienze, Lettere e Arti.
- Crespi, A.L. (1908). Prefazione. In: Brofferio, A., *Manuale di psicologia, 2a edizione, corretta e ampliata*. Milano: Trevisini, I-XXIV.
- Crespi, A.L. (1911). Prefazione. In: Brofferio, A., *La filosofia delle Upanishadas*. Milano: Poligrafia Italiana, 3-19.
- Crookes, W. (1874). *Researches in the phenomena of spiritualism*. London: Burns.
- De Sarlo, F. (1890). *Sull'incoscienza: (ipnotismo, spiritismo, lettura del pensiero): Rassegna critica*. Reggio Emilia: Reggio-Emilia: Calderini.
- Finzi, G. (1894). *In memoria di Angelo Brofferio: 19 maggio 1894*. Milano: Tipografia Gattinoni.
- Flournoy, T. (1899). *Des Indes à la Planète Mars: Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. Paris: Seuil.
- Garin, E. (1966). *Storia della filosofia italiana; Volume III*. Torino: Einaudi. 1966, p. 1258.
- Gemelli, A. (1907). *Spiritismo, medianismo, occultismo: Note critiche*. Monza: Artigianelli.
- Gentile, G. (1921). *Le origini della filosofia contemporanea in Italia; Volume II: I positivisti*. Messina: Principato, 377-410 [Nuova edizione: Firenze, Sansoni, 1957].
- Gioia, M. (1822-1823). *Ideologia; Tomo primo e secondo*. Milano: Pirotta.
- James, W. (1909). Report on Mrs. Piper's Hodgson Control. *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 23.
- Janet, P. (1889). *L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris: Ballière.
- Lombroso, C. (1909). *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*. Torino: Utet.
- Loomans, C.W.H. (1880). *De la connaissance de soi-même: Essais de psychologie analytique*. Paris: Le coffre.
- Marhaba, S. (1981). *Lineamenti della psicologia italiana: 1870-1945*. Firenze: Giunti.
- Mondada, G. (1967). Angelo Brofferio alla Verbanella. *Bollettino Storico della Svizzera Italiana*, LXXIX, 125-141.
- Morselli, E. (1908). *Psicologia e "Spiritismo": Impressioni e note critiche sui fenomeni 'medianici' di Eusapia Palladino*. Torino: Bocca.
- Mucciarelli, G. (1982). *La psicologia italiana; fonti e documenti: Le origini, 1860-1918*. Bologna: Pitagora.
- Pagano, G.M. (1972). Brofferio, Giuseppe Cesare Angelo. *Dizionario Biografico degli Italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, volume 14, 413-414.
- Perussia, F. (1994). *Psicologo: Storia e attualità di una professione scientifica*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Perussia, F. (1999). *Cent'anni dopo: A che cosa serve la psicologia?* Milano: Guerini.
- Perussia, F. (2002). *Theatrum Psychotechnicum: L'espressione poetica della persona*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Perussia, F., Viano, R. (2006). Psicologi: Tra professione, scienza e pratica quotidiana. In: Moderato, P., Rovetto, F., a cura. *Psicologo: Verso la professione; Terza Edizione*. Milano: McGraw Hill Italia, 3-32.
- Piazza, G. (2007). Angelo Brofferio, filosofo ed educatore. *Radicalsocialismo.it*, 27 ottobre.
- Rosmini, A. (1846). *Psicologia*. Novara: Miglio.
- Sergi, G. (1873). *Principi di psicologia sulla base delle scienze sperimentali: Ad uso delle scuole*. Messina: Stamperia Capra.
- Sergi, G. (1879). *Elementi di psicologia*. Messina: Tipografia Ribera.
- Sergi, G. (1881). *Teoria fisiologica della percezione: Introduzione allo studio della psicologia*. Milano: Dumolard.
- Sergi, G. (1903). *Animismo e spiritismo*. Torino: Bocca.
- Stampa S. (1885). *Alessandro Manzoni: La sua famiglia, i suoi amici*. Milano: Hoepli.
- Tamassia, G. (1823). *Saggio fisiologico sulla facoltà di sentire dell'uomo per servire d'introduzione alla scienza ideologica*. Bergamo: Mazzoleni.
- Tarozzi, G. (1927). Angelo Brofferio, Prefazione. In: Brofferio, A. (1927b). *Il problema del libero arbitrio*. Milano: Athena, 3-17.

(SEZIONE ATTUALITA': ANGELO BROFFERIO, 1884)

Estratto dal volume

Le specie dell'esperienza – di Angelo Brofferio
Milano, Dumolard, 1884

Le specie dell'esperienza

Angelo BROFFERIO

Introduzione

I.

Anzitutto, perchè ho pensato, perchè ho scritto, e perchè ora pubblico il mio saggio filosofico sulla cognizione?

Se ho pensato, non è colpa né merito mio: non ho potuto fame a meno. L'origine della cognizione e forse il più difficile di tutti i problemi; e però misurando quanta poco potesse il mio polso e reggesero gli omeri miei, ho fatto quanto stava in me per tenermi lontano dalla pericolosa temerità di affrontarlo. Ma nel mare della scienza il problema dell'origine del sapere è come un vortice; gli studi sulla natura e sull'uomo vi avvicinano al vortice, e quando si vede è finita: bisogna precipitarvi. Non c'è che la scelta del modo: o accettare ciecamente e precipitosamente i dogmi di un sistema qualunque di filosofia, come il volgo accetta i dogmi della prima religione che incontra nascendo, o accingersi deliberatamente all'opera di esaminare la questione e d'esaminarla sino in fondo così da averne un'opinione nostra e fondata, con qualunque sistema debba poi accordarsi. E infatti perché studiare, se è vera che non possiamo conoscere la realtà delle cose? A che serve la fisica, se i fenomeni non sono che simboli di qualità. impenetrabili di una sostanza che non esiste? Cos'è la matematica, se il numero e lo spazio non esistono che nella nostra mente? Cos'è la storia, se degli atti umani non si possono conoscere le cause, perché non ne hanno, e si succedono in un tempo che esiste soltanto nel nostro pensiero?

E la mente ha essa una facoltà propria per assicurarci qualche verità. inconcussa, o non può giungere alla certezza che dopo aver esaurite le osserva-

zioni, cioè dopo l'infinito, cioè mai? Tutte le altre questioni sembrano nulla a petto di queste, e piccola è la mente che qualche volta non è tentata di volgersi a loro a costo di trascurare le ricerche particolari nel campo della fisica o della filologia.

Tutte le scienze conducono alla filosofia, e la filosofia è un labirinto che da tutte le parti mette capo al problema della cognizione. Del resto non ho bisogno di mostrare l'importanza, anche pratica, di questo problema: credo che i veri scienziati comprendano tutti la nota sentenza dell'Helmholtz: che il primo dovere, per ogni operaio della scienza, è di studiare esattamente quanta valga il più importante degli strumenti: il pensiero umano.

Ma oltre agli studi scientifici, oltre al bisogno di sapere se e come si può sapere il Vero, un'altra ragione voleva che mi dedicassi a questo problema, ed era la necessità d'insegnare filosofia. E' un fatto che i filosofi non vanno d'accordo; e poiché opinioni contrarie non possono esser tutte vere, fuorché per gli hegeliani, così chi insegna si trova costretto a far una scelta; la scelta è difficile a chi vuol insegnare in modo soddisfacente per gli altri; ma è difficilissima per chi vuole insegnare in modo da esser contento di sé; chi non è mestierante ma pensatore, chi non teme ciò che può comprometterlo, ma bensì di dubitare col pensiero mentre difende colla voce, è costretto ad esaminare da capo i problemi per suo conto ed a cercarsi un *locus standi* che permetta al suo pensiero d'esser sempre coerente con sé stesso. Vidi dunque che non avrei mai avuto pace finché non avessi pensato tanto da giungere all'*aliquid inconcussum* od almeno a principi che fossero tali per me, foss'anche a questo, che di nulla si può esser certi.

E dovendo pensare, ho dovuto scrivere: di quest'altro peccato non fu causa la presunzione di far un buon libro, bensì al contrario la poca fiducia in me stesso.

Anzi tutto doveva scrivere per aiutare la memoria: niuno si contraddice scientemente, ma perché non si ricorda. Poi perché lo scrivere obbliga riflettere, e riflettere metodicamente e chiaramente; il pensiero non formulato è come un embrione, e bisogna, come voleva Socrate, partorirlo con dolore per vedere se è vivo e vero; è d'uopo ch'io supponga almeno un lettore colle sue obiezioni che stia in guardia contro i sottintesi, le ambiguità ed i paralogismi, e soprattutto mi obblighi a vincer la pigrizia ed a guardare sino in fondo alle questioni, od almeno fin dove può giungere il mio sguardo. Insomma non ho pensato per scrivere, ma scritto per pensar meglio; non ho scritto pel lettore, ma per me; e di questo appunto il lettore che ama la verità dev'essere, non certo riconoscente, ma contento.

Ma ora che una parte del libro è scritta, non so resistere alla tentazione di pubblicarlo; in parte vi sono indotto dalla scusabile lusinga che qualcosa di buono vi sia: pure; in parte dal bisogno di provocare i giudizi ed i consigli di chi ne sa più di me. Finora non mi par di essere in contraddizione con me stesso; ora vorrei vedere se non sono in contraddizione, non dico colle opinioni, ma col ragionamento degli altri. D'altronde un'opera non è ben fatta se non è rifatta tre volte; e per rifare il mio lavoro vorrei appunto giovarmi dei consigli degli amici e delle obiezioni degli avversari.

II.

Ognuno ammetterà di leggieri che nello studio di una scienza è d'uopo cominciare col determinar esattamente due cose: il suo oggetto ed il suo metodo; anzi, prima l'oggetto, poi il metodo, perché il metodo può variare secondo l'oggetto che si vuol conoscere.

Tutti, volgo e filosofi, ammettono che vi è una classe di fatti, o realmente od apparentemente distinti dagli altri per uno o più caratteri, e che si chiamano con diversi nomi: modificazioni dell'io, stati di coscienza, fatti interni, fenomeni psichici o spirituali. Tutti ammettono parimenti che questa classe comprende più specie. Non tutti i filosofi s'accordano sul numero di queste specie, poichè molti ne ammettono due (distinguendo solo fatti intellettuali e morali); molti ne ammettono tre (distinguendo cognizione, sentimento e volontà), altri anche più. Ma tutti concedono che ad ogni modo

una specie va separata dalle altre, ed è quella dei fatti di cognizione.

La cognizione sarà appunto l'oggetto del nostro studio. Della cognizione non si può dare una definizione scientifica fino da principio; per darla non basta indicarne il genere prossimo, come abbiamo fatto testé, ma bisogna indicarne la differenza specifica, e perciò bisogna aver già classificate le cognizioni ed osservato qual'è il carattere comune a tutte le sue specie; bisogna sapere da quali cognizioni derivino tutte le altre, e se queste cognizioni primitive abbiano un'origine, e quale; e quindi bisogna saper anche la relazione fra il conoscente e la cosa conosciuta. Delle definizioni approssimative e provvisorie se ne potrebbero invece dar molte fin dal principio dell'indagine; ma sarebbero inutili, anzi nocive, in quanto ne restringerebbero il concetto ed eliminerebbero alcune delle note che il senso comune sottintende nella cognizione. Come il matematico suppone noti i concetti di numero e di spazio, senza supporli definiti, come il fisico suppone le sensazioni di luce e di calore prima di spiegare le teorie dell'emanazione o dell'ondulazione o della vibrazione. Così il filosofo suppone un'idea indefinita della cognizione. La cognizione e ciò che tutti sanno: noi studiamo appunto per riuscire a poter dire cosa sia.

Qui occorre però un'avvertenza importante quanto, al *nome* dell'oggetto che prendiamo a studiare. Il nome di *cognizione* non è adatto ad esprimerlo, e ciò per due motivi. Il primo si è che ogni cognizione è una cognizione vera; una cognizione falsa ed erronea e una contraddizione; quindi lo studio della cognizione sola escluderebbe lo studio dell'errore. Il secondo è che la cognizione suppone sempre in qualche grado un'affermazione della cosa conosciuta, e quindi escluderebbe l'immaginazione creatrice e distruttrice che separa e riunisce i dati del senso e della memoria. Ora in quella specie di fatti psicologici che contrapponiamo ai sentimenti ed alle passioni, al desiderio ed alla volontà, ossia in quella specie di fatti in cui ci vediamo qualche cosa presente, sia dinanzi all'occhio, sia dinanzi alla mente, facendo astrazione dal piacere o dal dolore, e quindi inclinazione o ripugnanza che può svegliare in noi, entrano anche gli errori ed i prodotti dell'immaginazione. Bisogna dunque trovar un termine che esprima il genere di cui la cognizione è soltanto una specie. Il termine *pensiero* non ci conviene, perchè già accettato dall'uso in senso più largo (in quanto ammette anche fatti morali) e insieme più stretto (in quanto esclude la sensazione). Diremo dunque *presentazione*, che da una parte ha un'estensione più precisa, come il tedesco *Vorstellung*, e

che dall'altra per esser meno usato è meno soggetto ad equivoci.

III.

Ora fissiamo il metodo. Su questo dobbiamo risolvere tre questioni. La prima e la più grave di tutte è quella del punto da cui si deve partire, che cosa si debba supporre noto ed ammesso. Io credo fermamente che chi vuol accingersi allo studio della teoria della cognizione, debba ammettere fino da principio la validità del ragionamento e la verità dell'intuizione. Intendo per intuizione la cognizione immediata, ossia quella che non deriva da alcuna'altra; per ragionamento l'atto della mente con cui da una o più cognizioni ve ne derivano altre. In primo luogo spero che si vorrà ammettere che un ragionamento ben fatto ci conduce ad una cognizione; non dico che ciò si debba ammettere come vero: dico che se non si ammette non si può sperare di giungere coi nostri mezzi intellettuali a conoscere alcuna verità; questa. e quasi una tautologia; data la definizione del ragionamento, chi nega la sua validità, deve rinunciare ad ogni verità mediata. In secondo luogo bisogna ammettere delle verità note immediatamente; il ragionamento è un mezzo per giungere ad una cognizione *partendo da un'altra cognizione*; dall'ignoto non si può partire; chi si accinge allo studio della teoria della cognizione deve dunque ammettere fin da principio qualche cosa che non è dimostrato né dimostrabile; deve ammettere almeno di aver osservato che egli pensa; non è necessario che ammetta l'esistenza del pensiero altrui; non è necessario che dal suo pensiero egli arguisca immediatamente ch'egli esiste, come fa Cartesio, e tanto meno che esiste come sostanza indipendente da' suoi pensieri, né che i suoi pensieri sono identici alla realtà stessa, che sono veri assolutamente; ma veri o falsi, a priori od a posteriori, dimostrati o rivelati, i suoi pensieri *sono*: la sua coscienza e la sua memoria glieli devono presentare. Per ammettere il ragionamento senza l'intuizione bisogna ammettere che le nostre cognizioni sono tutte derivate da cognizioni anteriori, ossia che noi ragioniamo da un tempo infinito; oppure che sono in numero limitato, ma si derivano una dall'altra, e l'ultima dalla prima, facendo un circolo vizioso, il che tornerebbe a negare l'esistenza di un ragionamento valido. Oppure che si ragiona partendo dai principi stessi che autorizzano il ragionamento; ma ciò non è vero: questi principi conducono soltanto a questa conclusione, che, *se si hanno certe premesse*, è lecito trarre delle conclusioni; non sono principi *su cui* si ragiona, ma *con cui* si ragiona; d'altronde

bisognerebbe ancora ammettere l'intuizione di questi principi o di questo principio logico. Resterebbe soltanto un'ultima ipotesi, che cioè si possa ragionare su niente, il che è impossibile, perchè contrario alla definizione stessa del ragionamento; il ragionamento consta di materia (i giudizi di cui è composto) e di forma (la relazione di conseguenza fra questi giudizi); se ad alcuno pare che la materia non sia necessaria, egli è tratto in inganno da questo fatto che colla riflessione noi possiamo ragionare anche sul ragionamento; ma anche in questo caso l'esistenza delle premesse è sottintesa. Del resto la cognizione immediata non è necessaria soltanto per aver qualcosa su cui ragionare, ma anche per sapere che noi ragioniamo; il ragionamento non è una cognizione immediata, ma è oggetto di una cognizione immediata, come tutti i fatti così detti di coscienza; questo può sembrare un paradosso, eppure è la verità più evidente che vi sia; mi spiegherò con un esempio: in questo momento io sto precisamente facendo dei ragionamenti ed ammetto, anzi affermo che non sono intuizioni; ma che io sto ragionando non me ne accorgo per mezzo di altri ragionamenti, ch'io conosca poi per mezzo di altri ancora, e così all'infinito; ch'io ragiono lo so con quella specie d'intuizione che si suol chiamare coscienza, cioè lo so immediatamente; e di questo ragionamento, se non dimentico le premesse quando sono alla conclusione, posso osservare a mio bell'agio tutti gli elementi.

Per cominciare lo studio della psicologia suppongo dunque ammesse la validità del ragionamento e la verità dell'intuizione; perchè negando il ragionamento si negano le cognizioni mediate, e negando la intuizione si nega del tutto ogni cognizione. Ma, affine di proceder poi con passo sicuro, affrettiamoci a rimuovere alcune obiezioni: Voi ammettete, ci si può dire, due criteri della verità; ma se l'intuizione ed il ragionamento si trovassero in contraddizione, come decidereste? - Rispondiamo che non possono contraddirsi. - Ma per qual ragione? - Per il principio primo (sia poi unico o no) su cui è fondato il ragionamento stesso, che la contraddizione è impossibile, che la stessa cosa non può essere e non essere per lo stesso individuo, nel medesimo tempo, sotto il medesimo rispetto, e via con quante clausole si vuole. - Ma è facile il dire che contraddirsi non possono; il fatto è invece che si contraddicono molto spesso; e di qui vengono le contraddizioni dei filosofi tra loro e col senso comune. - Ma allora una delle tre: o la contraddizione è soltanto apparente; oppure il ragionamento non è un vero ragionamento, ma un paralogismo od un sofisma; oppure quella che ci pare una intui-

zione, non è un'intuizione, ma un raziocinio, e propriamente un raziocinio erroneo.

Ma ignorate voi che vi sono stati uomini, e scuole intere, che hanno negato e la verità dell'intuizione e la validità del ragionamento? - La so; ma queste cose non si possono negare senza contraddizione, perchè, come fu già detto da tanti in tanti modi, chi dice di non credere alla sua coscienza, almeno *crede di non credere*; e chi ragiona contro il ragionamento, postula il ragionamento; e chi nega di postularlo, non ragiona più. - Sia pure; ma se questa verità della intuizione e del ragionamento non si può confutare, non si può nemmeno dimostrare; perchè la dimostrazione non è valida se non si ammette la validità del ragionamento. - Lo concediamo di buon grado; concediamo che da principio il metodo si può scegliere ma non dimostrare; per *scegliere* un metodo ci vuole un criterio, e la determinazione di questo criterio è appunto lo scopo del nostro studio; dunque supponendo dimostrato fin da principio il metodo della teoria della cognizione si farebbe una petizione di principio; e tentando di dimostrarlo si farebbe un circolo vizioso. Le altre scienze non hanno questo difetto, perchè il loro metodo è fornito od almeno giustificato dalla logica stessa. Ma questa non ha, almeno logicamente, nessuna scienza cui appoggiarsi; si dirà che si appoggia sopra se stessa? ciò non si può capire che in un senso: che parte di essa si appoggia sopra qualche altra parte; ma resta sempre che la base della logica non è dimostrabile. - Ad ogni modo voi supponete sempre dei principi che non sono dimostrati; quindi le conclusioni non saranno sicure. - Perchè mai? i principi da cui partiamo non sono dimostrati, ma sono postulati. - E che vuol dir ciò? perchè le conseguenze siano ammesse, non basta che i principi siano *postulati*) bisogna che siano *accordati*. - Ma me li accordano. - Se anche ve li accordano, le vostre conclusioni saranno ammesse, ma non per questa saranno vere; perchè la vostra teoria sarà un lungo raziocinio *ad hominem*. - Sia pure; ma in questo caso è un raziocinio *ad genus humanum*; e se è valido pel genere umano, mi basta. - V'ingannate ancora, perchè i nostri due postulati non furono ammessi da molti e noi non li ammettiamo. - Ebbene, se voi potete negarmi di aver mai avuto alcun pensiero, e se mi assicurate proprio colla mano sul Vangelo che vi è assolutamente impossibile di ragionar giusto, concedo che dispero di persuadervi, e ammetto che le mie ragioni saranno valide soltanto per gli altri. Ma in questo caso o voi o noi siamo ammalati di pazzia ragionante.

Ma siamo scrupolosi. Ci si potrebbe dire ancora che ad ogni modo noi abbiamo commesso un circolo vizioso, perchè questi che poniamo come principi non li abbiamo trovati che dopo l'acquisto di molte cognizioni e la lettura dei filosofi. Di questa obiezione sarebbe vera la premessa, ma non la conseguenza. È vero che la scienza corregge il metodo e il metodo fa avanzare la scienza; bisogna fondarsi sui pensiero passato per correggerne gli errori; i partigiani della deduzione sanno bene che Aristotele non poteva trovare le leggi del ragionamento che ragionando; e quelli che credono di imparare soltanto coll'esperienza sanno che Stuart-Mill confessa che i metodi per verificare la esperienza non si potevano trovare che colla esperienza. La sola cognizione che non subisca l'influenza di idee preconette e la prima sensazione che ha il neonato. Nella scelta dei due postulati del metodo fui dunque guidato dagli studi dei filosofi; ed essi mi hanno guidato appunto a formulare esplicitamente dei principi che nella coscienza di tutti si trova implicitamente, e che perciò tutti possono ammettere come postulati. Vi è dunque nel mio caso, e vi sarà sempre in molte scienze, un giro ed un ritorno psicologico; ma questo non è un circolo vizioso logicamente.

IV.

Ora alla seconda questione di metodo; ossia in qual ordine vanno esaminati i problemi sulla cognizione? Con chi ammette la validità del ragionamento ci sarà facile intenderci; esso ammetterà che nell'esame dei problemi si deve seguire un ordine logico; ammetterà che vi è qualche problema ultimo, il quale non si può risolvere se non quando se ne siano trovate le premesse colla soluzione di altri, e che questi non si possono affrontare se prima non si è risposto ad altri, e così indietro fino ad alcuni a cui si possa rispondere colla cognizione immediata, sia poi razionale o sperimentale o rivelata; che se non si trova il nesso logico fra l'ultimo ignoto cui vogliamo arrivare ed il primo noto da cui possiamo partire, quello non si troverà; o si troverà solo per caso, come chi cammina alla cieca può per avventura cader nel pozzo dove si dice che sia nascosta la verità.

Ora questo mi sembra l'ordine delle questioni. Il problema più lontano e difficile è quello da cui dipende l'esistenza della metafisica: cioè se e come si possa conoscere la realtà delle cose; s'intende non la realtà di cui si contentano il senso comune e le scienze non metafisiche, realtà relativa alla nostra intelligenza, ma la realtà assoluta, la realtà in sé:

l'essere puro che cercava Platone, ed il pensiero puro cercato da Kant.

Ma il problema della metafisica dipende da quello della psicologia; vale a dire che non si può decidere se la nostra cognizione ci dia la realtà delle cose, se non quando si conosca l'origine della cognizione; perchè se viene tutta dallo spirito, la materia è un sogno di Buchner; se vien tutta dalla materia, lo spirito è un sogno di Berkeley; se viene da tutte due, se è una assimilazione o fusione del mondo esterno colla coscienza, non vediamo la realtà che trasformata; e così continuando, quante sono le ipotesi sull'origine della cognizione, tante sono le conseguenze ipotetiche sulla verità della cognizione. Dunque bisogna prima cercare quale sia l'origine della cognizione.

Ma la questione psicologica dev'essere alla sua volta preceduta da una questione che è piuttosto logica. Vale a dire che come nella biologia la questione *sull'origine nella vita*, che alcuni tentano già temerariamente, non potrà essere risolta se non quando sia risolta la questione *sull'origine delle specie*, così il problema sull'origine della cognizione in generale non si potrà affrontare se non quando si sappia con qualche probabilità in che ordine derivino le une dalle altre le sue specie. Noi dobbiamo cercare se tutte le specie di cognizione si riducono ad una sola e questa qual sia; se anche il sillogismo sia un'esperienza, come vuole lo Stuart-Mill, o se anche la più umile sensazione sia un ragionamento, come tenderebbero a dimostrare i fisiologi tedeschi, specialmente il Wundt; solo quando sapremo quale sia questa specie irriducibile a cui si riducono le altre, potremo cercare se la spiegazione e la causa di questa (e quindi di tutte le altre) sia nel moto della materia o nel pensiero dello spirito. La lite tra psicologi e fisiologi vien dopo; prima bisogna che i psicologi si mettano d'accordo fra loro sulla questione logica per cui si dividono in speculativi ed empirici. Tanto gli speculativi come gli empirici ammettono quanto abbiamo detto più sopra, cioè che la scienza si costruisce ragionando su cognizioni immediate; ma per quelli si ragiona sulla cognizione immediata del generale, per questi sulla cognizione immediata dei particolari; per quelli tutto dipende dalle intuizioni della ragione, per questi dalle intuizioni dell'esperienza; per quelli ogni ragionamento e deduzione, per questi intuizione. Ma finché non siamo d'accordo nella definizione della cognizione primitiva, di quella che è elemento di tutte le altre, non possiamo cercare se questo elemento ha una causa fuori di sé, e se questa causa sia nell'anima, o nel corpo, o nella natura esterna.

Ma anche questo problema è preceduto logicamente da un altro. Lo studio dell'origine delle specie deve essere preceduto e preparato dalla classificazione delle specie; anche in psicologia Darwin non può venire che dopo Linneo. Per decidere se la cognizione da cui derivano le altre sia razionale o sperimentale, non basta ch'io abbia definita la ragione e l'esperienza; bisogna ch'io confronti con queste ogni classe delle mie cognizioni, per vedere in quale di quei due generi sono compresi; e per ciò è necessario cominciare con una chiara e completa classificazione dei pensieri presentativi. Infatti; chi ben guardi, le dispute dei psicologi s'aggirano sempre intorno all'esistenza o non esistenza di certe specie di pensiero; da una parte riducono le specie più elevate a combinazioni delle inferiori, fin che diventano tutte specie della sensazione, che per molti è poi una specie di modificazione nervosa; dall'altra le fanno invece rientrare nelle specie opposte fin che giungono all'intuizione dell'ente od alla contemplazione degli universali con cui la mente pone in bell'ordine il caos del sensibile, e così riesce acconciamente dimostrata l'esistenza nell'uomo di un riflesso della ragione divina. Sicché per impedire che si confondano le specie, o decidere se si confondono, e in quale, bisogna che ne determiniamo esattamente le somiglianze e le differenze.

Intorno alla cognizione vi sono in conclusione quattro problemi: della verità assoluta della cognizione, ossia della sua relazione colla realtà in sé; dell'origine prima della cognizione, ossia della sua causa; dell'origine delle cognizioni le une dalle altre, ossia del loro ordine logico e psicologico; delle specie delle cognizioni. Noi cominciamo con quest'ultimo, cioè colla classificazione delle presentazioni e colla definizione delle varie specie di presentazione.

Le presentazioni, come tutte le cose, si possono classificare in differenti modi, secondo il carattere, la nota, la determinazione che si prende come base della classificazione. E' chiaro fin da principio che la classificazione più logica e scientifica sarà quella che si fonderà sui caratteri essenziali dei generi da specificare; ma se i caratteri scelti come base della classificazione siano veramente essenziali, e se su questa base la classificazione sia bene condotta, non si può giudicarne prima che sia finita la classificazione stessa. Questa classificazione sarà necessariamente ammessa come valida quando nella esperienza (intesa qui come la somma delle verità acquistate finora immediatamente o mediatamente) non si trovino esempi i quali neghino: 1° che le specie classificate esistono; 2° che non sono ridutti-

bili le une alle altre; 3° che le altre specie ammesse in altre classificazioni sono riduttibili a queste.

Tuttavia, per ottenere ordine e quindi chiarezza, annunciamo subito il disegno della classificazione. Dividiamo le presentazioni in presentazioni del singolare e del generale; non diciamo, come vorrebbe l'uso, del particolare e del generale, perchè particolare non significa sempre un'unità ma spesso una parte indeterminata di un genere, ossia di una pluralità di somiglianti. In ciascuna di queste due classi distinguiamo quattro specie secondo che i termini singolari o generali presentati sono uno o due (cognizione immediata) o tre (cognizione mediata) o molteplici. Coi loro nomi, che giustificheremo in appresso, le specie principali si ridurrebbero quindi al seguente indice:

PRESENTAZIONE

del singolare: - del generale
sensazione - concetto
intuizione – giudizio
inferenza - raziocinio
esperienza - scienza

Nel presente volume esamineremo il primo di questi due grandi generi di presentazioni, cioè le presentazioni dei singoli, che nel loro complesso costituiscono ciò che dai filosofi si suol chiamare esperienza, e di cui l'esperienza propriamente e volgarmente detta e soltanto una specie.

V.

In questo volume tentiamo dunque soltanto la psicologia dell'esperienza, ossia quella parte della teoria della cognizione cui si può giungere ragionando sui risultati della osservazione, ossia della attenzione alle cognizioni immediate di singoli fatti o fenomeni o rapporti. Studieremo più tardi la cognizione razionale e le relazioni fra questa e la sperimentale.

Cominciamo a dire che nemmeno i psicologi speculativi non hanno mai negato l'utilità di un tale studio. Il Rosmini, per citare uno dei nostri, ammette anzi che il metodo della psicologia «non può essere che un metodo di osservazione, mentre trattasi di rilevare dei fatti con esattezza, di distinguerne le parti, di paragonarli, di dedurre finalmente da essi delle conclusioni.» Ed anche quando i metafisici cominciano addirittura con assiomi e definizioni della sostanza e della causa, sottintendono che questi principi indimostrabili e insieme innegabili li hanno trovati coll'analisi dei loro singoli pensieri e che noi non li negheremo perchè ricono-

sceremo di possederli anche noi, almeno implicitamente, come sottintesi da tutta la nostra esperienza mentale. Il loro torto, se torto hanno, è di non voler osservare e confrontare un numero sufficiente di particolari, perchè suppongono che i particolari tutti insieme non potranno mai dar luogo a conclusioni contrarie a quelle che si traggono subito dai generali; poi di non osservare bene neppure i generali e di trovare nella loro coscienza delle intuizioni di principi che gli empirici negano di riconoscere; e tal volta anche di ragionare male su queste false premesse. Così Cartesio ha ben cominciato coll'osservare che egli pensava; ma poi credeva di avere dei concetti chiari, che i successori hanno trovato molto scuri; dunque ha osservato male; poi ha supposto che dovessero esistere tutte le cose di cui aveva un concetto chiaro, e qui sbagliava il ragionamento.

Del resto, senza entrare per ora nella questione fra speculativi ed empirici, dobbiamo ricordare fin da principio ed aver poi presente in tutto il corso dell'indagine una verità innegabile, che gli speculativi hanno forse esagerato, ma che gli empirici dimenticano spesso: sia che l'esperienza preceda la ragione o viceversa, che la cognizione del particolare produca o sia prodotta; ad ogni modo la cognizione *scientifica* dei dati dell'esperienza richiede la ragione non solo, ma la ragione sviluppata e conscia di sé; nemmeno il desiderio di classificare le sensazioni potrebbe nascere in me, senza il concetto generale di sensazione; parto da un generale indefinito e lo confronto coll'esperienza per definirlo.

Ma ammesso pure che si debba cominciare coll'osservazione, che la psicologia sia scienza empirica, o scienza naturale, o scienza positiva, come altri la chiama, il metodo di questa scienza non è chiaramente fissato se non si decide ancora questo: quali fatti si debbano osservare. Qui ci troviamo davanti a quattro diverse opinioni: quella dei psicologi, quella degli storici, quella dei fisiologi e finalmente quella di alcuni scrittori che non so sotto qual nome riunire. Tutte hanno delle esagerazioni; ma tutte hanno delle buone ragioni, e fino ad un certo punto possono accordarsi e s'accordano difatti più o meno per alcuni filosofi non partigiani. Riassumiamole brevemente. Molti psicologi, come Jouffroy e Maine de Biran, come Fortlage, come Stuart-Mill, dicono a ragione che le cognizioni come i sentimenti e le volontà sono tutte specie di una classe di fatti che differisce da tutte le altre; si chiamino modificazioni dell'io, facoltà dell'anima, fenomeni spirituali, funzioni di relazione, ad ogni modo formano una classe di fatti diversi dagli altri, che possiamo conoscere direttamente per mezzo

della coscienza, o percezione interna, od osservazione subbiettiva, o, come dicono gli Inglesi, della *introspezione*; che questi fatti abbiano luogo anche in altre coscienze o, se si vuole, che vi siano altri gruppi di questi fatti fuori del nostro, lo sappiamo solo indirettamente, giudicandone dagli effetti esterni; dunque la psicologia deve fondarsi sulla osservazione interna.

E fin qui sta bene, purché non dicano sulla osservazione interna *soltanto*; perchè altri filosofi, se non riescono a dimostrare che l'esperienza interna è inutile, sono forti abbastanza quando sostengono che essa sola non basta. I filosofi di questa scuola, derivata specialmente dallo Herbart senza volontà di lui, e che potrebbe denominarsi storica, vogliono che per conoscere noi stessi studiamo gli altri; che i fatti interni si studino nelle loro manifestazioni, nei loro effetti esterni. Quindi la psicologia deve esser fatta esaminando le espressioni delle emozioni, col Gratiolet, col Darwin, col Mantegazza; studiando il linguaggio, come fa lo Steinthal; e poi studiando i costumi, la poesia, la politica, la religione e tutte le vie nelle quali l'anima umana si estrinseca; e di queste conoscere le origini per mezzo della storia; e non studiare soltanto l'uomo fatto, ma il bambino, colla psicologia infantile del Darwin, del Perez, del nostro Ferri; e non soltanto l'uomo civile, ariano o semitico, ma il barbaro ed il selvaggio, colla psicologia etnografica, nel Vaitz, nel Tylor, nel Lubbock; e con l'uomo sano anche l'ammalato e il delinquente, il sogno, il sonnambulismo e la pazzia, nella psicologia morbida del Le moine, del Lombroso e di tanti altri; e finalmente non solo l'uomo, ma le bestie, studiando l'intelligenza delle bestie col Wundt, col James, col Vignoli e tanti altri.

Ma quali sono le loro ragioni? Essi dicono prima che l'osservazione interna è impossibile, perchè la mente riflettendo su se stessa altera se stessa. Adagio: per osservar me stesso io non intendo di chiuder gli occhi e gli orecchi e star a vedere che cosa accade nella mia coscienza; so bene che vi troverei soltanto la mia: aspettazione, e dopo un poco anche l'impazienza di aspettare; io intendo di consultare la mia memoria, che conserva molta parte de' miei pensieri passati; e non mi basta: io intendo confrontarla colle memorie che tanti illustri psicologi hanno lasciato delle osservazioni interne fatte da loro; e questo non è possibile? Ma, rispondono, possibile o no, è un metodo erroneo; l'osservazione attuale può ingannare; si vedano i begli studi del Sully intorno alle illusioni della coscienza; per esempio si è sempre creduto e il volgo crede ancora in coscienza agli errori dei sensi, mentre ora è rico-

nosciuto che gli errori dei sensi sono false inferenze dell'intelletto; tanto più poi può ingannare l'osservazione del passato, la memoria. Ma il nostro metodo non è soggetto ad errore? credete voi che sia meno facile sbagliarsi quando vogliamo penetrare nei disegni di Cesare, nelle meditazioni di Cicerone, o nella coscienza chiaroscura di un cane o di un gatto, che quando guardiamo nella nostra? io vi rimando alle pagine del Lewes contro le illusioni di coloro che si fidano troppo alla psicologia bestiale. Anche col mio metodo ci possono esser errori; ma non sono fatali più dei vostri, e osservando bene posso evitar di fame.

Ma, dicono ancora, il nostro è però sempre soltanto un metodo d'osservazione, e non può diventare un metodo d'esperimento; voi non potete produrre artificialmente il fatto e così esaminarlo quando volete, quante volte volete, e variando le circostanze, in modo da far confronti sufficienti per l'induzione. Ma neppur qui ammetto che abbiate ragione; in primo luogo neppure il vostro metodo è sempre sperimentale; tutto il passato, tutte le creature morte vi sfuggono; ed anche fra le vive non potete sperimentare che sui bambini e sui malati, sui selvaggi e sulle bestie; in secondo luogo anche noi facciamo spesso degli esperimenti; per esempio chi ha insegnato qualche volta in una scuola i modi e le figure del sillogismo, anche deduttivamente, per pratica sa che a convincere pienamente gli scolari giova proporre diversi raziocini pei modi ch'essi accetterebbero facilmente come validi, e mostrar loro che *variando le premesse vere* questi modi possono dare conclusioni che essi sanno già erronee; e questi non sono esperimenti?

Tuttavia questi argomenti non sono i migliori che abbiano: ne propongono uno di molto peso e di molte conseguenze: La vostra osservazione è erronea perchè incompleta; voi non istudiate il pensiero, ma il pensiero di un dato uomo, quello di un filosofo; ora con quello non potete conoscere i fenomeni psicologici delle altre coscienze, a meno di dare un giudizio veramente *sogettivo*, di fare come l'uomo del volgo che misura gli altri da se stesso, come l'uomo dei tempi mitologici che prestava alla natura la sua intelligenza e le sue passioni; anzi, non confrontandovi cogli altri, non potete nemmeno conoscere voi stessi. E come non esaminate che una piccola specie, così non esaminate che un piccolo tempo; infatti riandando le vostre memorie non potete giungere fino all'alba dell'anima vostra, e tanto meno all'alba dell'umanità; onde voi ignorate del pensiero l'origine e lo sviluppo. Senza la comunicazione cogli altri voi non avreste nemmeno il linguaggio e quindi non potreste quasi nemmeno

parlare; e se con codesta vostra psicologia introspettiva ottenete pur qualche risultato, si è appunto perchè credete di trovare in voi molte cose che in realtà, imparaste colla osservazione degli altri. Quindi se dalla cognizione volgare volete riuscire alla scientifica dovete fare una *psicologia comparata*; la quale non si può fare senza l'osservazione dei diversi senzienti in diversi luoghi, tempi e condizioni; osservazione che può essere soltanto esterna, obiettiva.

Ora le premesse di questo ragionamento mi sembrano eccellenti e mi credo obbligato ad accettare le conclusioni che ne derivano; ma non di più. Ne deriva infatti che la osservazione interna può essere soltanto un preliminare alla psicologia comparata; che questa è necessaria per estendere, comprendere, verificare e correggere i dati della coscienza stessa. Ma non ne deriva che l'introspezione sia inutile od almeno secondaria: essa è anzi la prima di tempo e d'importanza. La prima di tempo, perchè non posso comprendere gli altri se non per mezzo di ciò che accade in me; ciò ch'io penso è chiaro, e ciò che gli altri pensano devo tradurlo; la coscienza è cognizione diretta, e la comunicazione cogli altri indiretta: questa deriva da quella.

E' vero che fin dal principio della vita si alternano e si fondono in tal guisa che è difficile separarle; è vero che il linguaggio altrui ha moltiplicato il mio pensiero; ma non l'avrei mai compreso se non avessi pensato prima: esso precede logicamente. E come la coscienza è la prima nella esperienza, così il metodo psicologico deve esser il primo nella scienza; io devo prima interrogare la mia memoria; il confronto colle espressioni e cogli effetti dei fenomeni psichici che hanno luogo nelle altre menti mi è forse necessario per scervere nella mia memoria, nella somma della mia esperienza attuale, ciò che è soltanto acquisito, accidentale, derivato, da ciò che voglio conoscere, cioè da ciò che è comune, generale, originario, primitivo, essenziale; ma tutto questo è in me. Un psicologo serio è in dovere di addentrarsi nelle indagini sull'origine del linguaggio, nella storia delle scienze, ed anche nella storia degli errori, e in generale di tutto ciò che manifesta e tradisce l'intelligenza, specialmente le intelligenze diverse dalla sua; ma il primo precetto è sempre quello di Socrate: conosci te stesso.

Ma è d'uopo ancora venir a patti coi fisiologi. Qui soprattutto bisogna sforzarsi d'esser imparziali, perchè, eccettuati pochi ingegni larghi e moderati d'ambe le parti, psicologi e fisiologi si tirano addosso a palle infuocate. E molte sono le cause della guerra: la prima è che gli uni non studiano i libri degli altri; non si può studiar tutto bene; la scienza

è lunga, la vita è breve e per addentrarsi, bisogna restringersi; e diventando specialisti si diventa esclusivi; non si ha fiducia che nel proprio metodo, onde la diffidenza dei fisiologi, «*tutta fondata* (cito l'Ardigò perchè non sarà sospetto) nella mancanza di abitudine della riflessione psicologica, e nell'immaginarsi che altri non possa fare ciò che non si sente di poter fare chi non ha quell'abitudine;» i psicologi fanno lo stesso in senso contrario. Alla diffidenza del metodo s'aggiunge la diffidenza dei risultati; i fisiologi temono di essere trasportati nelle nubi della metafisica, della religione, della poesia, lungi dal campo della scienza: i psicologi hanno paura di esser trascinati al materialismo, e non sanno che Fechner e Lotze sono invece diventati metafisici; che Helmholtz e Wundt sono idealisti; quello va fino ad ammettere uno spazio di n dimensioni; questo crede la materia un'illusione; così in Inghilterra Ferrier, Lewes e Carpenter sono nemici del materialismo; Huxley ammette che se non è sostanza il pensiero, non lo è neppure il cervello; che il corpo non è che un complesso di rappresentazioni o fenomeni di coscienza, che la materia non è che la causa incognita ed ipotetica dei diversi stati della nostra coscienza.

Facciamo giustizia. Hanno ragione quei fisiologi i quali dicono che anche la fisiologia è necessaria. Infatti, quando abbiamo confrontato i nostri fatti di coscienza colle manifestazioni dei fatti delle coscienze altrui, cosa conosciamo? soltanto dei fatti di coscienza; possiamo notarne le somiglianze e le differenze, definirli, classificarli; ma questa è cognizione completa? non è vero che vogliamo conoscere anche le cause o le condizioni o gli antecedenti? ora questo non si può fare senza osservare dei fatti che non sono di coscienza, ma fisici ed organici. Se i fenomeni spirituali siano preceduti *tutti* da fenomeni nervosi, se questi antecedenti siano cause; se il pensiero sia una secrezione del cervello come il fegato lo è della bile, tutto ciò è fuori di questione per ora; il fatto è che bisogna cercare gli antecedenti dei fenomeni spirituali e che questi antecedenti non possono essere fenomeni spirituali. Quindi lo Spencer, il Wundt e loro seguaci hanno ragione di dire che la psicologia dei psicologi è soltanto una storia naturale, una classificazione, una scienza descrittiva, e che per fame una scienza esplicativa bisogna esaminare anche fatti diversi da quelli che si vogliono spiegare. Se l'uomo si fosse sempre chiuso nell'analisi del pensiero, non si sarebbe mai accorto nemmeno che per vedere bisogna aprir gli occhi. La solita obiezione che fanno i psicologi sarà validissima contro il materialismo (di cui ora non mi preoccupo), ma non val nulla con-

tro il metodo fisiologico. Dicono che quando si siano trovate le condizioni nervose di tutti i fenomeni spirituali, quelle non ci faranno comprendere queste; che sarà sempre inesplicabile in che modo le correnti delle fibre e le reazioni delle cellule producano o diventino sensazioni od immagini, calcoli matematici e creazioni poetiche. Ma nessuno lo nega: lo ha asserito con gran fermezza il Buboïs-Raymond, naturalista; lo ha detto il Carpenter, fisiologo; lo concede il Tyndall, fisico; lo ammette perfino il Taine, materialista. E con questo? Se le cause o condizioni non spiegano gli effetti, è una ragione per non cercare queste cause, o condizioni? Il moto, il calorico e la elettricità non si spiegano l'un l'altro; non saranno mai riduttibili, perchè sono sensazioni specificamente differenti; tralascero per questo di cercare *se* si producano o si trasformino l'uno nell'altro?

Tuttavia i fisiologi hanno torto quando pretendono che la fisiologia basta sola, e negano completamente la psicologia interna, come hanno fatto il Broussais, il Comte, il Mandsley, l'Herzen, l'Horwiler. Anzi tutto, se è vero che per conoscere gli effetti nelle loro cause bisogna conoscere le cause, è però evidente che bisogna conoscere anche gli effetti. Non si dica che dalle cause si possono arguire gli effetti: io potrei rispondere che dagli effetti si possono arguire le cause (tanto più quando questi effetti sono cognizioni); ma tutte due le proposizioni sarebbero logicamente false; da una data causa si arguisce un dato effetto e viceversa quando *si conosce già* quella data relazione di causa e d'effetto; altrimenti uno dei due termini non può farmi indovinar l'altro. Quando gli strumenti più ingegnosi e delicati arriveranno a farci vedere in gradi infinitesimali tutte le più fine vibrazioni nervose, non potremo sapere da quali pensieri sono seguite se non conosceremo già i pensieri. Come dice l'Ardigò (che cito appunto per le sue tendenze), noi rideremo di uno che senza saper nulla né dei suoni né della musica volesse, col semplice esame delle parti componenti un cembalo od un organo, intenderne la ragione e gli effetti, e dame conto agli altri. E il Ribot, altro della stessa scuola, accetta la sentenza di un anatomico: « Nous ressemblons devant les fibres du cerveau à des cochers de fiacre qui connaissent les rues et les maisons, mais sans savoir ce qui se passe au dedans. » Infatti, se è vero che la psicologia sola sarebbe puramente descrittiva, lo stesso è della fisiologia sola; come quella non ci dà che una *classificazione* dei pensieri, così questa non può darci che l'*anatomia* del cervello; e la psicofisiologia risulta dal confronto di tutte due. Anzi, la psicologia introspettiva viene logicamente per la

prima; per cercare gli antecedenti del pensiero bisogna prima osservare e distinguere i pensieri. Per esempio si vedano gli studi fisiologici del sonno: cosa cercano? cercano una correlazione fisiologica (che ignorano ancora) ad una distinzione psicologica che è vecchia come Aristotele; egli avea già detto che i sogni sana frammenti, tracce delle percezioni della veglia; e bisogna ch'essi lo sappiano per cercare quali fenomeni nervosi centrali a periferici corrispondano a quelli ed a queste. E invece la psicologia soggettiva esiste almeno da due mila anni, ed ha potuto progredire quando non si sapeva nemmeno che il cervello fosse organo delle funzioni mentali, e si ponevano la memoria e gli affetti nel cuore, la collera nel fegato ed il riso nella milza; e lo Stuart-Mill non ha torto quando asserisce che il rinunciare alla ricca messe di quella pei pochi ed incerti risultati che ha data sinora la fisiologia dei nevii è un lasciare il più, per il meno. So bene che il Wundt, spirito del resto temperato e coscienzioso quanto dotto e profondo, pure accettando come preliminari i dati della osservazione interna, crede che la psicologia introspettiva non ci insegna se non ciò che tutti sanno da lungo tempo; che la scienza dei psicologi non aggiunge quasi nulla all'esperienza comune e volgare. Con tutta riverenza mi pare che l'illustre uomo dica troppo: egli stesso si contraddice coi fatti; tanto egli nel suo famoso libro sull'anima degli uomini e dei bruti, come il Bain nel suo dotto trattato dei sensi e dell'intelletto, procedono scientificamente col metodo comparativo finché si tratta di sensazione e di moti riflessi; quando sono alla memoria ed alla immaginazione, per la parte fisiologica non hanno che ipotesi; e quando passano alle forme superiori, al ragionamento, alla volontà riflessa, non ci danno che fatti noti per mezzo della psicologia, sia interna sia comparata. E per ora quelli che vogliono fare altrimenti finiscono per meritare il rimprovero di un illustre fisiologo, del Lewes: « Generalmente le pretese spiegazioni fisiologiche dei fatti psichici non sono che traduzioni di questi fatti in termini presi ad prestito da una psicologia congetturale. » Si veda per esempio il libro del Luys sul cervello; vi è di nuovo un'ipotesi secondo la quale il luogo in cui si accentrano le impressioni sensibili sarebbe lo strato ottico; ma dopo questa ipotesi ricama tutta una psicologia fisiologica senza fatti e senza ragionamenti, fondata su vaghe analogie; così per lui la memoria è una *fosforescenza* delle cellule cerebrali che conservano le impressioni dei sensi, come i corpi su cui si è strofinato il fosforo ne conservano lo splendore; e non si accorge che la sua spiegazione è soltanto una metafora; eppure conclude la sua prefazione dicendo

che «cet ordre d'études si nouvelles et si attractives doit appartenir en propre au medecin physiologiste, et au medecin physiologiste seul. C'est a lui qu'il est donne desormais de revendiquer comme son patrimoine propre ce domaine special de la science de l'homme où, pendant tant de siècles, la philosophie spéculative a si longuement et si stérilement péroré.» Noi crediamo invece che sentenze così esclusive ed intolleranti non giovano alla scienza; che è necessario uno studio preliminare dei fenomeni spirituali, e che per questo ricchi e preziosi materiali siano già stati raccolti; e che dopo si debba, ma solo dopo si possa cercare quali fenomeni fisiologici li precedano costantemente.

Mi sembrano contrari a questa sentenza due scrittori che mi restano da esaminare; sono il Lange ed il Lewes, l'uno ideologo e l'altro fisiologo, i quali negano l'osservazione interna, ma per ragioni affatto diverse; ho per ambedue gran rispetto, ma confesso che ambedue mi confondono. Il Lange dice questa: «Secondo me è impossibile tirare una linea di divisione fra l'osservazione interna e l'esterna. A priori non si viene a capo di nulla colle parole *interno* ed *esterno*, poiché in generale non posso aver rappresentazioni fuori di me. Intendiamoci: concedo che non posso aver rappresentazioni fuori di me, ma le cose rappresentate sono fuori di me; le altre scienze colla sola osservazione esterna studiano le cose rappresentate; la psicologia studia le rappresentazioni coll'osservazione interna immediatamente e poi coll'esterna indirettamente; i nostri pensieri sono seguiti nel nostro, corpo da certe espressioni, e quindi argomentiamo che quando queste espressioni hanno luogo in altri corpi siano precedute da pensieri simili ai nostri. Io sono ben certo di conoscere molti pensieri di Lange, ma non li ho conosciuti come i miei: ho dovuto leggere un libro; e non sono forse due osservazioni diverse? Certo non posso aver rappresentazioni fuori di me, ma posso aver rappresentazioni *di cose* fuori di me; e per quanto l'espressione di interno ed esterno possa esser inesatta perché suppone che il mio pensiero sia dentro e fuori di un certo spazio, resta pur sempre che mi rappresento Lange come qualche cosa di diverso da me; concediamo per un breve momento che questa rappresentazione sia illusoria e che Lange non esista che nel mio pensiero; ma

restano sempre due specie di pensieri che hanno un'origine diversa, una interna e l'altra esterna, o se si vuole una immediata e l'altra mediata; ne deriverà solo che l'esterna è mediata e falsa, e che dobbiamo fare la psicologia soltanto coll'interna.

Lewes poi non nega la distinzione fra la osservazione interna e l'esterna, ma fra la psicologica e la fisiologica. Nell'ultima opera sua, sullo studio della psicologia, crede che non si possano studiare separatamente lo stato organico e lo stato mentale e poi cercare il legame che li unisce: è impresa illusoria. Questa illusione poggia sul concetto popolare ma erroneo della relazione di causa e d'effetto; si suppone che siano due processi differenti, mentre invece sono due modi di considerare lo stesso fatto; così lo stato organico e lo stato mentale, causa ed effetto, non sono realmente diversi fra loro, ma le espressioni oggettiva e soggettiva di un medesimo fatto; dunque non si può studiare l'uno senza l'altro. Qui si potrebbe anzi tutta negare la premessa maggiore del ragionamento di Lewes; ma poiché ciò mi obbligherebbe ad anticipare la discussione sul concetto di causa, mi contenterò di osservare che dalle sue premesse non deriva la sua conclusione. Se causa ed effetto sono due modi di considerare lo stesso fatto, non si possono considerare prima in un modo e poi nell'altro? anzi non è forse necessario di farlo, appunto per imparare che si tratta sempre dello stesso fatto? e tutte le volte che un fatto è causa di un altro, non dovrò studiarne che uno solo? calorico, moto, affinità, chimica ed altri fatti fisici stanno fra loro e colle forze organiche nella stessa relazione del fatto organico col mentale; ammettiamo che siano differenti aspetti e trasformazioni di un medesimo fatto; ma non si possono perciò studiare separatamente? si dovrà studiare soltanto quell'unico fatto, forse il movimento degli atomi? O non è vero piuttosto che per cercare quel fatto unico, sia causa o no, devo studiare i diversi effetti ed aspetti, e poi confrontarli fra loro? Concludiamo dunque che la psicologia deve partire dall'osservazione; prima dalla osservazione dei fatti interni che sono immediatamente presenti alla coscienza, poi da quella dei fatti interni che si sono manifestati per mezzo di fatti esterni, poi da quella dei fatti che precedono o seguono i fatti interni.

Le specie dell'esperienza

1.

Le presentazioni elementari e primitive sono per molti filosofi e fisiologi le sensazioni inconscie; ma resistano o no, queste sensazioni sono, per definizione, ignote alla coscienza; la loro esistenza si arguisce solo indirettamente, coll'osservazione dei moti riflessi, o col ragionamento; esse non possono dunque entrare in una classificazione di fatti di coscienza: questa non le nega, ma neppure le conosce.

Le presentazioni elementari e primitive per la coscienza sono le sensazioni. Chiamo sensazioni le presentazioni di fenomeni; per fenomeni non intendo fatti, cioè mutamenti esterni contrapposti a stati permanenti, non intendo neppure apparenze come distinte dalle loro realtà o fenomeni; intendo per fenomeno il presentato che è semplice per la coscienza. Prendo questi: nomi di sensazione e di fenomeno, perché so no quelli che s'accostano meglio a ciò che voglio esprimere, e li adoprerò sempre nel significato che ho dato loro.

Niuno nega che vi siano delle presentazioni che sono semplici per la coscienza, p. es., quella di un dato color rosso a un dato momento. Che poi siano composte di elementi i quali non sono presenti allo spirito, per esempio, che la sensazione del rosso sia una data somma di vibrazioni eterree sulla retina, ciò non importa: per la coscienza il rosso è semplice.

Le presentazioni di fenomeni devono essere accuratamente distinte da quelle delle relazioni tra i fenomeni, o, come altri le chiama, delle qualità comuni ai vari sensi, delle qualità prime, delle determinazioni formali. Vogliamo dire che le nozioni dei fenomeni puri non suppongono né esplicitamente né implicitamente le nozioni dei loro rapporti, che li consideriamo come distinti dal loro numero, dalla maggiore o minore loro intensità, estensione, durata, dalle loro somiglianze e differenze, dalle loro cause ed effetti, dalla loro realtà esterna od apparenza interna. Con ciò non si vuol punto pregiudicare la questione sull'origine della cognizione in favore dei sensisti o dei razionalisti; non si vuol asserire che le relazioni siano conosciute prima, o dopo o insieme ai fenomeni fra i quali intercedono. Noi ammettiamo che nella nostra espe-

rienza adulta, i fenomeni non si presentano che connessi fra loro, e che possiamo isolarli soltanto coll'astrazione; ammettiamo per concessione che nemmeno in origine abbiamo potuto avere presentazioni di fenomeni senza quelle delle loro relazioni, e che un fenomeno non confrontato con altri non sia avvertito (Spencer); concediamo pure che anche in realtà e fuori del pensiero i fenomeni abbiano, ed abbiano necessariamente dei rapporti, cioè siano per necessità in un certo numero, con certe somiglianze, ecc. Domandiamo soltanto che non si neghi che la presentazione di un fenomeno è logicamente diversa da quella delle sue relazioni. Del resto non lo negano neppure i sensisti; per esempio il Bain facendo derivare il concetto di spazio dal confronto delle sensazioni tattili e muscolari, ammette indirettamente che si conoscano le relazioni confrontando i fenomeni. Una contesa non potrebbe nascer qui che sopra una questione di parole, vera peste della filosofia; e nascerebbe se si prendesse il senso come sinonimo di esperienza; allora per sostenere che ogni cognizione è esperienza, bisogna anche sostenere che ogni cognizione è sensazione; ma in realtà, sia per gli idealisti che per gli empirici l'esperienza comprende i fenomeni e le loro relazioni, salvoché queste per gli uni sono *sentite insieme ai fenomeni*, per gli altri sono *applicate dall'intelletto in occasione della sensazione dei fenomeni*. Le percezioni di rapporto sono dunque di altra specie che le sensazioni propriamente dette e vanno analizzate in altro capitolo.

II.

Definite le sensazioni, ci rimane di classificarle. Ma veramente non si possono classificare che secondo le loro somiglianze e differenze sotto qualche rapporto; quindi una classificazione esatta e rigorosa non si potrebbe dare che quando si siano definite e classificate anche le presentazioni di rapporto. Possiamo darne per ora soltanto una classificazione secondo i rapporti comunemente ammessi: vedremo più tardi quali fra questi siano primitivi e quali riduttibili.

Il primo rapporto, quello sotto cui cadono *tutte* le sensazioni, è naturalmente quello di numero:

esse sana parecchie, sono numerose; ma appunto perchè il numero si applica a tutte, non si possono classificare sotto questo rapporto; essendo semplici, esse sono tutte unità, e quindi per questo rapporto si somigliano tutte, appartengono tutte alla medesima classe.

Si possono invece distinguere secondo la loro forza od intensità. Ma per questo rispetto non si possono distinguere che in due classi: forti e deboli, o meglio più o meno forti. Le gradazioni della forza non hanno nome finché la riflessione non le misura col numero.

Rispetto alla qualità si distinguono invece in molte classi, di cui queste sono le principali:

- 1.° Sensazioni di colore.
- 2.° Sensazioni di suono.
- 3.° Sensazioni di sapore.
- 4.° Sensazioni d'odore.
- 5.° Sensazioni di calore.

6.° Sensazioni tattili pure; la qualità del corpo che è percepita col tatto puro, non ha un nome, per quanta ciò possa parere inverosimile; dimostreremo più innanzi che pressione e resistenza non sono oggetti del tatto, anzi non sono veramente sensibili, ma intelligibili.

7.° Sensazioni dette organiche, ossia sensazioni dei fatti che hanno luogo nel nostro corpo. Queste, trascurate dai psicologi, si suddividono anche secondo la qualità in parecchie classi, tra le quali è specialmente importante per la cognizione del mondo esterno la specie delle sensazioni di forza, che con termine fisiologico chiamano sentimenti d'innervazione, per distinguerle dalle sensazioni muscolari, propriamente dette (di nutrizione, stanchezza e lesione dei muscoli).

8.° Sensazione di piacere e di dolore che accompagna tutte le altre sensazioni.

Tutte queste medesime sensazioni possono essere classificate differentemente se le confrontiamo secondo un'altra categoria, cioè secondo quella di spazio. Noi crediamo che si possano distinguere secondo che occupano o non occupano spazio, secondo che sono o non sono collocate in qualche corpo. Ad ogni modo ognuno ammette che in quanto sono localizzate si distinguono in esterne ed interne secondo che le collochiamo in altri corpi o nel nostro; interne sono le sensazioni organiche e quelle di piacere e di dolore; esterne le altre. Egli è vero che le qualità esterne le possiamo riconoscere anche nel nostro corpo, ma sempre esternamente e,

per così dire, raddoppiandoci, ossia quando una parte del nostro corpo tocca un'altra parte, o col l'occhio vediamo le altre parti del corpo e così via. Se poi tutte le sensazioni siano collocate, cioè se lo spazio sia una intuizione primitiva, e questione che spetta ad altro capitolo.

Alcuni psicologi parlano di sensazioni interne in un senso diverso da quello ora accennato; essi intendono per sensazioni interne le sensazioni dei fenomeni di coscienza. La loro espressione è affatto inesatta e fondata sull'ambiguità della parola coscienza. La parola coscienza è presa in molti significati, dei quali discorreremo a suo tempo, e che sostituendosi l'uno all'altro hanno generato confusioni infinite; qui e vera mente il caso di ripetere il ritornello del buon Galluppi: «se i filosofi avessero pazientemente distinto il significato Dei vocaboli, non sarebbero nati tanti errori, i quali hanno desolato e continuano a desolare l'impero della filosofia.» Infatti se per coscienza s'intende semplicemente la facoltà di aver presenti dei fenomeni, allora tutti i fenomeni, anche quelli che si dicono esterni, sono nella coscienza, e il colore e il sapore sono, come dicono Galluppi e Rosmini, modificazioni dell'io. In secondo luogo, se per coscienza s'intende una facoltà correlativa alla percezione, se per coscienza e percezione intendiamo due aspetti di una facoltà (sia o non sia primitiva) colla quale distinguiamo se i fenomeni sentiti appartengono all'io od al non-io, se sono soggettivi od oggettivi, allora la coscienza implica la distinzione o la riunione di due termini almeno, e quindi non può confondersi con alcuna sensazione o presentazione semplice. Finalmente se per coscienza s'intende la facoltà di presentarci le nostre presentazioni come tali e distinte dai loro oggetti, allora è riflessione e non sensazione; suppone ancora una distinzione, è ancora una presentazione di rapporto, e non una presentazione semplice; e d'altronde la sensazione interna non sarebbe di questa coscienza che una specie, perchè la sensazione non può presentarmi per definizione che un solo fenomeno, mentre la coscienza può presentarmi dei fatti complessi, per esempio il ragionamento che ora sto facendo. Cosa sia poi veramente la coscienza, se coscienza e percezione siano immediate, se ogni sensazione sia accompagnata dall'una o dall'altra, e questione che spetta ad altro capitolo.

Questo paragrafo diventerebbe ora un volume se volessimo classificare le sensazioni anche secondo le loro condizioni fisiche ed organiche; ma per ciò dovremmo ricorrere alla fisiologia, e per ora ci siamo chiusi nello stretto confine della osservazione interna.

III.

Le sensazioni si distinguono, anche per la coscienza, secondo altri rapporti o categorie, in sensazioni propriamente dette e immagini, o meglio in sensazioni prodotte e sensazioni riprodotte. Per ora chiameremo le prime semplicemente sensazioni.

L'immagine ha delle note comuni colla sensazione propriamente detta e delle note proprie: non occorre quasi dire che la cognizione di questi rapporti di somiglianza e differenza fra l'una e l'altra è logicamente diversa dalla sensazione.

Il primo e più importante carattere comune ad ambedue e quello di essere presentazioni di fenomeni, di fatti elementari, semplici, in cui per la coscienza non vi sono parti. E' vero che vi sono delle immagini composte, le quali sono fomite sì dalla fantasia conservatrice che dalla creatrice; per esempio l'immagine di una melarancia non è semplice perchè suppone la connessione delle immagini semplici del suo sapore, odore, colore, resistenza; ma queste si chiamino come si vuole, resta sempre vero che ve ne sono delle semplici, per esempio quella del colore della melarancia.

Poi, come le sensazioni, così anche le immagini: 1.° sono molteplici; 2.° si distinguono fra loro per intensità e qualità. Esse hanno anzi le stesse qualità delle sensazioni; ossia tante sono le specie delle immagini quante sono quelle delle sensazioni. Non vi sono immagini soltanto delle cose viste, ma di tutte le sentite. I ciechi hanno immagini tattili, poiché si ricordano dei mobili e delle pareti che hanno dintorno; secondo la osservazione di Paul Janet, se gli stampatori conoscono le lettere al contatto, bisogna che ne abbiano le immagini. Lo stesso dicasi pel gusto; fu giustamente osservato che quando si sogna di mangiare non si sente generalmente nessun gusto; ma nella veglia un bevitore riconosce anche dopo molto tempo una specie di vino, il che non si potrebbe se non ne avesse un'immagine. Così per l'odorato, poiché il cane riconosce il padrone. Anche le sensazioni organiche ed interne lasciano tracce e residui; un dolore di denti, un dato sentimento di malinconia, uno spavento provato, possono tornare a tormentarci. E' però innegabile che non tutte le sensazioni si riproducono colla medesima facilità e vivacità; e ne vedremo più innanzi la ragione.

Ma fra le sensazioni propriamente dette e le immagini vi sono poi delle differenze. Tutti riconoscono almeno queste quattro:

1.° L'immagine ha la stessa qualità della sensazione, ma non la stessa intensità: in generale è più

debole. E' vero che certe immagini possono essere più forti di certe sensazioni; è vero che anche l'immagine di una data sensazione può produrre emozione più forte che la sua propria sensazione; ma queste non sono nemmeno eccezioni alla regola che *per sé* ogni immagine è meno viva, meno chiara, della sua sensazione corrispondente.

2.° La seconda differenza e nell'ordine in cui si succedono; ogni immagine è costantemente preceduta da una sensazione della stessa qualità; la sensazione può essere nuova, mentre l'immagine è una sensazione rinnovata; un'immagine presente è segno che vi fu sensazione passata; una sensazione presente è segno che vi può essere immagine futura. La sensazione è dunque, se non la causa, almeno una condizione dell'immagine. E' vero che posso avere l'immagine di una sensazione futura; ma è sempre immagine data da una sensazione passata. E' vero pure che l'immaginazione creatrice può combinare le immagini semplici in unità nuove che non ci furono date dall'esperienza; ma gli elementi che adopera, le immagini semplici, non si possono creare; vuol dir solo che noi possiamo riunire sotto certi rapporti le immagini di sensazioni che sotto questi medesimi rapporti erano separate.

3.° L'immagine non ci dà l'oggetto come esistente in realtà, come fa la sensazione corrispondente; quindi la immagine è soltanto un fantasma, un'ombra, una copia, un'imitazione, una traccia, un'impronta della sensazione.

4.° Si vuol dire che l'immagine dipende dalla nostra volontà e non ne dipende la sensazione: ciò non è esatto. Il vero è che ne dipendono tutte due, e che tutte due ne dipendono solo fino a un certo segno. Ma che ne dipendono in diverso modo, ossia che non possiamo produrle nello stesso modo, cogli stessi mezzi.

Per rinnovare una vera sensazione devo produrre le sensazioni che sono gli antecedenti costanti, le cause e condizioni di quella; così per provare la sensazione di calore devo procurarmi della legna e bruciarla, ossia devo far precedere certe sensazioni muscolari, tattili e visive; ma queste non tengono sempre dietro al mio atto di volontà, perché posso essere paralitico e può mancar la legna o l'esca. Invece per evocare un'immagine, per ricordarmi di un nome, di una data o di altro che non ho attualmente nella memoria, devo richiamare una dopo l'altra le immagini che so essere connesse da qualche rapporto di luogo, di tempo od altro colla immagine che voglio ritrovare; ed anche qui, se non applico bene i mezzi mentali di cui dispongo, o se l'immagine, invece d'essere smarrita, è proprio perduta, questa non risponde all'appello. Insomma

vi è questa somiglianza e differenza, che non posso procurarmi le sensazioni che seguendo le leggi della natura esterna, e non posso richiamarne le immagini che secondo le leggi dell'associazione delle idee.

Si disputa molto tra i filosofi in qual modo lo spirito conosca queste differenze, specialmente le ultime due. Quando lo spirito vede che l'immagine non è immagine di un presente e non è immagine di un reale, vede queste due cose immediatamente o no? e se non le vede immediatamente ma mediatamente, se non le intuisce ma le arguisce da qualche altra cosa, allora da che le arguisce? per mezzo di che si conoscono? Noi dovevamo accennare qui una tal questione, ma non possiamo trattarla che più innanzi, quando studieremo le relazioni, perchè ogni differenza è una relazione; e solo allora potremo decidere se queste differenze sono primitive o secondarie. La percezione della differenza tra presente e passata ci si chiarirà. trattando della relazione di tempo; e la seconda trattando della realtà. Ora tocchiamo ancora della conservazione e della riproduzione delle immagini.

IV.

Le presentazioni semplici si distinguono dunque in sensazioni ed immagini. La facoltà di aver le prime si chiama senso; quella di aver le seconde si può chiamare indifferentemente immaginazione o memoria, purché in ambi i casi vi si aggiungano le note restrittive di *conservatrice* e *riproduttrice*. Si può chiamare con ambedue i nomi suddetti, perchè la memoria in generale è la presentazione del passato; e del passato non abbiamo che immagini, come viceversa ogni immagine semplice è copia di un passato. Ma bisogna aggiungerci quelle due note restrittive; altrimenti nel primo caso potrebbe confondersi colla immaginazione *creatrice* e *distruttrice*, che riunisce o separa le immagini date dal senso; siccome riunire e separare non si può che confrontando sotto qualche rispetto, così questa è facoltà superiore che richiede il pensiero di una relazione, ossia è facoltà intellettuale. Nel secondo caso potrebbe confondersi colla memoria *ricognitrice*, la quale ne' suoi diversi gradi suppone già che si distingua una sensazione da un'immagine, e quindi suppone molti rapporti, ma specialmente quello di tempo, che analizzeremo più innanzi: è dunque una facoltà dell'intelletto. Non possiamo accettare la classificazione del Bain che accorda all'intelletto tre funzioni, ritenere, distinguere ed assimilare; a parte le molte incoerenze che il nostro Ferri ha già notato nel Bain, si può obiettarci che il ritenere

senza riconoscere non è fatto intellettuale, a meno che si chiami intellettuale tutto ciò che non è sensazione primitiva; e che il riconoscere le cose ritenute è un distinguere ed assimilare. In quanto è ritentiva, la memoria non è dell'intelletto; e in quanto è dell'intelletto non è ritentiva.

Dell'origine della sensazione non possiamo dir niente fin che stiamo nella psicologia introspettiva: la coscienza non può darci né i suoi antecedenti, né i suoi elementi. Ma dell'immagine, anche semplice, la coscienza può darci, se non gli elementi, almeno certi antecedenti costanti; noi conosciamo direttamente almeno alcune condizioni della sua produzione e riproduzione. Ne diremo brevemente; perchè ciò che fu ben detto da altri, basta riassumerlo, senza copiarlo; e se in qualche parte dissentiamo dalla teoria comunemente accettata, non possiamo però ancora discutere i motivi del nostro dissenso.

Per la coscienza la causa dell'immagine è soltanto la sensazione; e questa e anzi quasi una tautologia, poiché l'immagine è la sensazione stessa, colla differenza che è posteriore e senza oggetto. Fa lo stesso dire che la sensazione produce l'immagine, o che la sensazione si conserva. anche quando non è più presente l'oggetto che ha prodotto la sensazione stessa.

Ma non tutte le sensazioni producono immagine; non tutte si conservano; ed anche quelle durevoli non mantengono tutte la stessa forza e vivacità. Come fra le sensazioni vi è un conflitto per l'attenzione, così vi è un conflitto per la conservazione. Kant osserva che esse hanno tutte una certa forza ma in diverso grado, e che le più forti eclissano le più deboli. Le cause per cui certe sensazioni sono più forti e quindi si conservano più facilmente sono le seguenti: 1.° l'intensità, la durata e la ripetizione, che si possono mettere insieme perchè si riducono tutte alla quantità sia di grado, o di tempo o di numero; 2.° l'emozione, cioè il piacere e il dolore che le ha accompagnate; 3.° l'attenzione, sia spontanea che riflessa, sia curiosità prodotta dalla novità o rarità od importanza della sensazione, sia volontà deliberata di osservare; l'emozione e l'attenzione non sono elementi rappresentativi, ma rinforzano la rappresentazione con altre specie di fatti interni, sentimenti e determinazioni. Le osservazioni che provano queste enumerazioni sono così frequenti nei libri e così ovvie nell'esperienza comune che possiamo risparmiarci la fatica di ripeterle.

Ma le immagini non possono soltanto prodursi: possono riprodursi; ossia le sensazioni possono continuare non solo, ma ritornare nella coscienza dopo che ne sono sparite.

Nell'intervallo, appunto perché sono sparite dalla coscienza, esse non sono oggetto di osservazione diretta; anche questa è una tautologia. Noi crediamo che siansi conservate; ma lo crediamo per ragionamento – se torniamo ad aver le copie, senza gli originali, anzi anche quando gli originali hanno cessato interamente di esistere, è segno che le copie non hanno cessato di esistere; se ritornano, vuol dire che si sono nascoste, che furono smarrite, ma non perdute; che si sono trasformate, ma non annullate. Ma se, come e dove si siano conservate latenti, la coscienza non lo sa; quando diciamo che si sono conservate nella memoria, ciò non vuol dire che si siano mantenute nella memoria come immagini reali e presenti: vuol dir solo che nell'intervallo sono state *immagini possibili* a certe condizioni; ossia che se si fossero presentate le condizioni della loro riproduzione, esse si sarebbero riprodotte.

E quali sono le condizioni della loro riproduzione?

La prima condizione è naturalmente che siano già state prodotte e che in qualche modo si siano conservate. Ma perché fra la stragrande moltitudine di immagini che a ciascuno di noi ha fornito l'esperienza passata, si presentano piuttosto le une che le altre? Come vi è un conflitto fra le sensazioni vi è dunque anche un conflitto fra le immagini; vi devono essere cause che determinano la scelta, e per cui certe immagini ritornano a preferenza di certe altre. Queste cause o meglio concause sono due: la forza della sensazione passata e la relazione che intercede fra la sua immagine latente e le sensazioni od anche immagini presenti. Da una parte è innegabile che le immagini possono ritornare di per sé, anche senza alcuna relazione colle sensazioni presenti; così fanno quando si presentano in sogno (almeno le prime del sogno, poiché le altre possono essere suggerite dalle prime); anzi, anche nella veglia possono essere così forti da non lasciarci accorgere delle impressioni presenti. Ma d'altra parte è vero che le sensazioni presenti hanno una parte nel richiamo delle immagini, e poi queste immagini richiamate influiscono sul ritorno di altre e così via; le immagini ritornano anche più o meno facilmente secondo che hanno rapporti più o meno stretti e numerosi colle presentazioni che sono già nella coscienza. Abbiamo dunque due cause operanti nel ritorno delle immagini: a connessione eguale colle presenti, ritornano le immagini più forti; a forza eguale ritornano quelle che sono più connesse colle presenti.

Il secondo di questi fattori è generalmente ammesso e riconosciuto sotto il nome di associazione delle idee. Ognuno ammette che le immagini

delle sensazioni passate *si associano* alle sensazioni presenti, ed altre immagini si associano poi a quelle secondo certi rapporti o relazioni che intercedono. Egli è vero che l'associazione delle idee è ora oggetto di vivissime discussioni; ma queste discussioni non riguardano l'associazione in quel senso generale in cui l'abbiamo definita: riguardano i rapporti sotto cui le idee si associano, oppure il nuovo significato che la scuola inglese ha dato al nome di associazione. Di questa seconda specie di associazione ragioneremo distesamente a suo tempo. Ma sui rapporti che regolano l'associazione presa nel suo significato primitivo, cioè semplicemente come richiamo delle immagini del passato, chiarezza vuole che anticipiamo qualche osservazione.

Il problema è questo: secondo quale o quali rapporti le sensazioni richiamano le immagini e poi le immagini si richiamano fra di loro? Secondo Aristotile le leggi dell'associazione delle idee si ridurrebbero infine ad una, alla quale l'Hamilton ha dato il nome di legge di redintegrazione o di totalità e che quest'ultimo formula così: si suggeriscono reciprocamente quei pensieri che anteriormente sono stati parti di un medesimo intero o totale atto di cognizione. A questa si riduce la formula del nostro Gallucci: la percezione passata ritorna tutta allorché ne ritorna una parte. Su questa legge dell'associazione informi il nostro Ferri nella sua dissertazione sulla teoria psicologica dell'associazione.

Ma in tanto parla chiaro che secondo i succitati le immagini si richiamano per la loro simultaneità, od almeno per una successione immediata nel passato. Ora è chiaro che, se pure questa legge spiega come un'immagine richiami un'altra immagine, non serve punto a spiegare in che modo una prima immagine sia stata richiamata da una sensazione; spiega forse come le immagini si associno fra loro, ma non come si associno alle sensazioni; infatti le immagini sono presentazioni di passati, e le sensazioni sono presenti; onde queste non possono richiamar quelle per un rapporto di simultaneità. Quindi sotto un certo aspetto segna veramente qualche progresso la teoria del Bain, di cui si può leggere un breve cenno nel Fiorentino; il Bain distingue due riproduzioni: una riproduzione immediata, che nasce dalla somiglianza e differenza, per la quale una sensazione richiama l'immagine di una sensazione della stessa specie, sicché pare che in questo caso la sensazione ritorni per virtù propria; ed una riproduzione mediata, che nasce dalla contiguità di successione o di coesistenza, cioè di tempo o di spazio per la quale una sensazione richiama quella che ebbe campagna in un dato luogo o in un dato tempo; qui il legame è soltanto esterno, sog-

gettivo, individuale e pare che la immagine non torni per virtù propria, ma per aiuto altrui. Ora nella teoria del Bain c'è molto di vero; perché un'immagine possa richiamarne un'altra simultanea, bisogna che una medesima sia stata chiamata da una sensazione, e da questa non può certamente esser chiamata per simultaneità; dunque la legge di redintegrazione dello Hamilton non varrebbe che pel richiamo indiretto. Ma il Bain spiega egli medesimo il richiamo diretto? Egli dice che le sensazioni richiamano direttamente le immagini per somiglianza e differenza; ma somiglianza e differenza in che? sotto ogni rapporto le cose possano, anzi devono, o somigliare o differire; sicché tornerebbe a dire soltanto che si richiamano per qualche rapporto. Oppure intende somiglianza e differenza *di qualità*; allora e veramente determinato il rapporto da cui dipende il richiamo diretto; e qui domandiamo: le immagini ritornano dunque e si associano soltanto per relazione di tempo e di qualità? niuno oserebbe affermarlo, ché del passato si perderebbe troppa gran parte; tante sono le associazioni possibili quante sono le relazioni possibili tra le cose (s'intende le relazioni possibili pel nostro intelletto); le immagini possono richiamarsi anche per causa ed effetto, per sostanza e qualità e così via; non si può dire che si associano soltanto per tempo e qualità se non supponendo che tutti gli altri rapporti si riducano in un'ultima analisi a questi due; ma per supporlo bisogna che sia prima dimostrato; vale a dire che una classificazione logica della specie di associazione deve essere preceduta dalla classificazione dei rapporti possibili, ossia dalla riduzione delle categorie.

V.

Le leggi che abbiamo esposto più sopra non governano soltanto la conservazione e riproduzione delle presentazioni semplici, ma anche quella delle complesse che studieremo più sotto. Inoltre la conservazione e riproduzione delle presentazioni, siano semplici, siano composte, possono essere riflesse e volontarie. Della sensazione semplicemente conservata, sappiamo già che non è cosciente, ma può essere riflessa, cioè la sua conservazione può essere oggetto di una seconda presentazione; vi sono delle immagini che attualmente non sono presenti alla mia coscienza, ma di cui so almeno che vi furono e che posso richiamarle se la memoria non mi tradisce, ossia se furono abbastanza forti; per esempio, in questo momento non ho tutti davanti a me i personaggi dei dialoghi di Platone, né le irregolarità dei verbi greci, né i circoli di Eulero che simboleg-

giano le figure del sillogismo, ma so che li possiedo come una moneta che attualmente ho nello scrigno, sebbene non la spenda; può darsi che m'inganni e che nella mia memoria non si trovino più, appunto come la mia moneta può essermi stata involata senza ch'io lo sappia; viceversa posso ritrovarvi delle monete che non sapeva di avere in serbo. Non bisogna confondere queste due forme di cognizione; la prima è veramente quella che forma oggetto del presente capitolo; della seconda abbiamo dovuto parlare soltanto perchè è il mezzo di conoscere la prima; colla prima sola ci sarebbe impossibile citare l'esempio di un'immagine conservata, perchè bisognerebbe citare l'esempio di una immagine che per la coscienza è assolutamente nulla. Vorrei far osservare che lo stesso deve dirsi della riproduzione: la cognizione che ne hanno i filosofi, anzi che ne hanno in generale gli esseri ragionevoli, è una cognizione riflessa; noi sappiamo che le sensazioni presenti richiamano le passate con cui sono in relazione, e vediamo le relazioni fra queste e quelle; facciamo dunque una associazione cosciente; ma nella riproduzione primitiva in quella che conosciamo poi per mezzo della seconda, non vi è ancora associazione cosciente; lo spirito riunisce le sensazioni, ma non vede le relazioni con cui le riunisce; non vi è presentazione di relazione: vi è dunque associazione reale, ma non mentale; l'associazione mentale non è presentazione semplice, e perciò non ispetta al presente capitolo.

La conservazione e la riproduzione possono poi essere volontarie; ma per ciò bisogna che siano appunto precedute dalla riflessione sulla conservazione e riproduzione primitive. Questa riflessione non è necessaria perchè esse siano aidate dal sentimento, cioè dal piacere o dal dolore, dalla speranza o dal timore, dal rammarico o dal suo contrario. Ma perchè siano volute, cioè preparate coi mezzi che le producono, colla applicazione delle leggi che le reggono, bisogna che le riflessioni fatte più sopra ci abbiano dato questi mezzi e queste leggi. Allora noi possiamo agevolare la conservazione delle nozioni che desideriamo, specialmente colla *attenzione* volontaria o colla *ripetizione* volontaria, per esempio quando studiamo una lezione; e inoltre, sapendo che certe presentazioni si rinnovano più facilmente perchè sensibili e primitive, e che le altre si rinnovano in proporzione delle connessioni che hanno con queste, si possono creare delle connessioni artificiali, in modo che per mezzo di quelle più continuamente presenti si richiamino quelle che tenderebbero a sparire; su quest'ultimo principio è fondata la *mnemotecnica* e in generale tutti gli artifici con cui si connettono le regole di grammatica ai

versi tecnici ed alle rime, le forme del sillogismo ai *barbara clarent*, le complicazioni della storia politica ai quadri sinottici, o le lettere stesse dell'alfabeto alle immagini visive nel primo libro del bambino; la lingua trae forse il suo più gran vantaggio dall'essere un mezzo di attaccare i concetti astratti (o se lo Spencer vuole, le impressioni deboli e pallide) ai nomi, segni mnemonici uditivi. Con questi mezzi la volontà comincia a *parte ante*, preparando la riproduzione colla sensazione; ma può operare in senso inverso, cercando colle immagini rinnovate le sensazioni passate a cui erano connesse; processo dal noto all'ignoto, in cui si deve anzitutto tener ferma l'immagine presente, e pensare a tutte le relazioni che essa può avere col nostro passato, finché una di queste relazioni ci faccia tornare alla mente quella fra le sensazioni passate che stiamo cercando. Così per far un componimento bisogna girare col pensiero intorno al tema, tentandolo secondo le varie relazioni di luogo, tempo, persona, ecc., che agli oratori eran suggerite dai topici della rettorica e che ad uno scienziato dovrebbero esser insegnate da una esatta classificazione delle categorie.

Questa conservazione e riproduzione artificiale può trovarsi in lotta colla naturale, sia che non siamo abbastanza forti per ritenere e ritrovare, sia che non riusciamo, come voleva Temistocle, a dimenticare. Ognuno sa per sua esperienza di immagini inutili che ci traversano la meditazione: a tutti è noto che Kant dovette un giorno sospendere la lezione, perchè entrando in iscuola aveva osservato un *bottone che mancava* all'abito di un suo discepolo; chi vuole un altro bell'esempio di questo genere legga nel nostro Sacchetti la novella dell'orazione del Boninsegna; una felice applicazione di un romanziere si trova nel capitolo di Victor Hugo, *une tempête sous un crâne*, dove la discussione di Jean Valjean con se stesso è turbata ogni tanto dall'immagine di due bretelle. Altre volte è una immagine che ci fa ridere inopportunamente nostro malgrado, od un pensiero triste che ci avvelena la vita o l'immagine di un funesto oggetto di passione che non possiamo discacciare a meno di ricorrere, come suggerisce il Romani, ad una scienza senza viscere, come la linguistica o la matematica.

Già abbiamo detto perché non convenga trattare in questo capitolo della memoria nel suo terzo momento, in quanto cioè *ricosce*. Neppure crediamo necessario discorrere delle varie specie di memoria secondo l'oggetto suo (locale, nominale, personale, ecc.), né delle malattie della memoria, né delle condizioni di una buona memoria, perchè sono questioni secondarie. Alla fisiologia poi non possiamo domandar notizie, poiché siamo nel

campo della psicologia descrittiva. D'altronde la fisiologia, ricchissima finché si tratta di sensazione primitiva, quando si passa all'immaginazione diventa subitamente povera e non ci presenta che cinque o sei ipotesi interessanti. Inoltre essa suppone i dati che abbiamo esposti finora; solo dopo che l'osservazione psicologica ci ha insegnato che le immagini in qualche modo si conservano, essa può cercare la spiegazione di questo fatto. Similmente, poiché si è constatato che le sensazioni passate sono richiamate dalle presenti, la fisiologia può cercare se e come questa causalità, delle rappresentazioni fra loro sia alla sua volta l'effetto di una causalità di fenomeni nervosi tra loro; ma i risultati non torneranno che sia vero ciò che è costantemente verificato coll'analisi del pensiero; anzi l'analisi del sistema nervoso deve partire dall'analisi del sistema rappresentativo.

VI.

Le sensazioni prodotte e riprodotte sono la materia di tutte le altre presentazioni; le varie specie di queste altre presentazioni costituiscano quel genere che si suol chiamare pensiero. Il pensiero è sempre riunione e separazione, o, se si vuole, analisi e sintesi; e quando si preferiscano vocaboli moderni e forestieri, diremo associazione e dissociazione. Ma unire e separare è impossibile senza riferire; cioè non si possono unire e separare le cose se non secondo certi rapporti; come possiamo riunire le cose, se non come appartenenti al medesimo numero, od aventi delle somiglianze, o esistenti nel medesimo luogo, o coesistenti nel medesimo tempo? E d'altra parte è logicamente impossibile pensare un rapporto senza pensare più termini ch'esso distingue (almeno quanto al numero) e presenta insieme (almeno come differenti). Quindi rifiutiamo assolutamente di seguire il Kirchmann che nella sua filosofia del sapere distingue il pensiero separativo e riunitivo da quelle ch'egli chiama relazioni del pensiero oppure presentazioni di relazione o di attinenza o di rapporto. Egli vi è condotto, come parecchi altri filosofi più o meno kantiani, dal bisogno di riservare una classe di pensieri soggettivi, puri, a priori; invece noi non pensiamo prima alle conseguenze che giungeranno quando tratteremo dell'origine della cognizione; se ogni relazione è soggettiva pel fatto stesso che è una relazione, ammetteremo volentieri che la forma del pensiero è tutta soggettiva; ma assolutamente non possiamo ammettere un pensiero senza rapporti.

Ogni pensiero, essendo riunione o separazione, è dunque un confronto, o comparazione o parago-

ne secondo qualche rapporto o relazione, ossia è un rapportamento o riferimento. Ma del pensiero vi sono molte specie: vi può essere presentazione di rapporto fra due concetti, ed allora abbiamo il giudizio propriamente detto, il giudizio studiato finora nella logica. Ma vi può essere anche presentazione di rapporto fra presentazioni semplici, fra termini assolutamente singoli, fra sensazioni od immagini. Queste ultime soltanto sono specie dell'esperienza propriamente detta, e di queste ultime soltanto trattiamo per ora.

Che vi siano presentazioni di questa ultima specie è constatato colla osservazione interna e dimostrato col ragionamento. Quanto all'osservazione interna, tutti possono ritrovare nella loro memoria migliaia di presentazioni. cosiffatte; per esempio la successione dei rintocchi di una campana, la contemporaneità di un certo calore e di un certo dolore, la distanza fra due tangibili, la differenza fra i colori dell'iride, la somiglianza e la successione fra un odore che sento ed un altro che ho sentito, la pluralità di questi e d'altri fenomeni; un sogno, un odore, un sapore, una sensazione tattile sono singoli e semplici per la coscienza, e non possono presentarsi insieme alla coscienza che in qualche rapporto fra loro.

L'esistenza di queste specie di presentazione è anche dimostrata col ragionamento, cioè riconosciuta coll'analisi di presentazioni più complesse; e la dimostrazione è così naturale che per vie e con fini diversi, vi sono condotti alcuni logici di scuola opposta, per esempio Stuart Mill nella sua critica della teoria del giudizio di Hamilton, e Ausonio Franchi nella sua teoria del giudizio. Si definisce generalmente il giudizio come l'affermazione di un rapporto fra due concetti; ma, senza addentrarsi ora in uno studio che dovremo fare più tardi, ci sia lecito dire che un concetto non è od almeno può non esser semplice; esso consta di parti che si distinguono quanto alla comprensione ed alla estensione; per esempio nel giudizio *La neve è bianco*, il concetto *neve* comprende le qualità *bianca, fredda, soffice, umida* ecc., ed il concetto *bianco* si estende alla *neve*, al *cigno*, al *latte*, al *giglio*, alla *carta*, ecc. Quanto alla comprensione, il secondo concetto (predicato del giudizio) fa parte del primo, e quanto alla estensione (soggetta del giudizio) fa parte del secondo. Dunque i concetti sono già formati colla riunione di certe qualità e di certe classi; i concetti si formano per mezzo di giudizi. Dunque per non andare all'infinito bisogna ammettere dei giudizi che non esprimono rapporti fra concetti, ma fra presentazioni semplici, fra sensazioni o immagini; è poi una questione oziosa il discutere se o no abbia

ragione il Mill sostenendo che questi non sono più giudizi, ma *Anschauungen*, intuizioni e presentazioni della esperienza; o se abbia ragione il Mansel (che ad ogni modo li definisce male) chiamandoli giudizi psicologici per distinguerli dai logici, ed altri nominandoli impliciti per non confonderli cogli espliciti; si potrebbe anche col Franchi chiamare primitivi quelli e secondari questi; non bisogna far questione di nome: il fatto sta che quelli sono differenti, e quindi il nome dei vecchi non è più adatto ai nuovi.

Insistiamo bene sul posto che nella classificazione delle presentazioni hanno quelle di cui stiamo trattando; vediamo le somiglianze e le differenze che hanno colle altre. Secondo Leibnitz, e tanto più secondo i fisiologi, la sensazione sarebbe il risultato di una associazione di impressioni che la coscienza non avverte; secondo i filosofi tutti, da Aristotile ai moderni inglesi, il rinnovarsi delle sensazioni, il richiamo delle immagini, è una associazione del passato al presente secondo certi rapporti; il giudizio primitivo è poi la presentazione di rapporto fra sensazioni; il giudizio propriamente detto è l'affermazione di un rapporto fra concetti; in questo senso può esser vero che vi è sempre associazione, purché si prenda questa parola in un senso generico.

Ma vi sono delle differenze, sicché queste diverse associazioni non sono riduttibili l'una all'altra; nella sensazione non sono avvertite né le impressioni che la producono né il loro rapporto: è presente allo spirito soltanto il risultato. Nella cosiddetta associazione delle idee o meglio richiamo delle immagini sono note anche le sensazioni che si rinnovano; sicché oltre al risultato abbiamo davanti alla coscienza anche gli elementi; ma non è presente la relazione fra questi elementi, il perchè del ripresentarsi di ciascheduno, a meno che non vi sia reminiscenza (quando ci ricordiamo che una data sensazione presente l'abbiamo avuta nel passato) o vero riconoscimento (quando ci ricordiamo che una data sensazione presente faceva parte anche di un dato gruppo di sensazioni passate). Dunque in nessuno dei due casi precedenti vi è presentazione del rapporto: vi è associazione, ma non psicologica. Onde i psicologi che riducono ogni fatto di coscienza a questa associazione, riducono il pensiero a cosa che non è pensiero; non diciamo che abbiano torto: constatiamo la conseguenza logica della loro teoria. Ad ogni modo quando si venisse a dimostrare che sensazione e giudizio dell'esperienza sono del medesimo genere, sarebbero pur sempre due specie irriduttibili; malgrado Condillac, due sensazioni e un confronto di due sensazioni non saranno mai la

stessa cosa. Così pure non si può ridurre il giudizio primitivo alle forme superiori del pensiero, sebbene anche in queste vi sia sempre cognizione di qualche relazione, vi sia sempre analisi e sintesi sotto qualche rapporto. Questa differisce dalle altre, non pel rapporto presentato, ma pei termini fra i quali il rapporto intercede, cioè per la materia. Materia del pensiero sono sempre le sensazioni; ma il pensiero può porre un rapporto fra presentazioni semplici e sensazioni e fra presentazioni composte; queste ultime possono essere composte di più presentazioni semplici, o di rapporti tra rapporti e così via; e il primo grado del pensiero è logicamente diverso dai successivi. Uno tra i difetti dell'antica psicologia era di passare subito dallo studio del senso, comune a tutti gli animali, a quello dell'intelletto umano, del pensiero quale è considerato negli analitici di Aristotile; la psicologia non arrivava fin dove cominciava la logica; in mezzo abisso e tenebre attraverso alle quali si disputava senza intendersi. Non si vedeva che, venga prima il particolare o venga prima il generale, in ogni caso le specie del pensiero particolare devono essere tante quante sono quelle del pensiero generale; che per esempio al giudizio concettuale deve corrispondere un giudizio sensibile, al ragionamento l'inferenza e così via. E le ragioni di questa lacuna nell'analisi del pensiero sono facili a vedere: si analizzava il pensiero principalmente quale si trova nella lingua; ora la lingua è una collezione di nomi comuni, averbi comuni, pronomi comuni riuniti da regole comuni di sintassi, ossia a un immenso sistema di generali. Un giudizio primitivo lo posso pensare, ma non lo posso nemmeno esprimere se non per mezzo di proposizioni che suppongono i secondari; non posso esprimere il particolare, *questo dato suono, questo dato colore* senza il nome generale suono o colore e senza il pronome *questo* il quale indica *in generale* che prendo una cosa *particolare*. Inoltre il pensiero che analizza se stesso, e classifica se stesso, è un pensiero che ha già fatto la sintesi e ritrovati i rapporti più generali, e finché non fosse risalito alle sue prime origini non poteva riconoscere di se stesso che le forme più elevate. E' innegabile che a correggere questo difetto hanno atteso specialmente i sensisti, mostrando l'importanza della sensazione, dell'associazione, e in generale della cognizione del particolare; sicché bisogna scusarli se talvolta eccedono fino alla negazione, almeno implicita, del generale.

VII

Ora veniamo alla classificazione di questa classe di presentazioni e cerchiamone le specie. I giudizi,

come tutte le cose, possono essere classificati in molti modi, secondo la nota o determinazione che prendiamo per base della classificazione. In primo luogo giova dividere in due classi i giudizi secondo che si presentano alla coscienza di per sé o soltanto per effetto di altri giudizi; secondo che sono o no costantemente preceduti da uno o più altri giudizi; secondo che hanno o non hanno una causa nella coscienza e propriamente quella causa ideale che si dice ragione e di cui essi sono quell'effetto ideale che si dice conclusione; secondo che sono, come dicono i logici, immediati o mediati: i giudizi della prima specie costituiscono quella specie di cognizione intellettuale che suol dirsi intuizione; gli altri sono l'ultima parte della cognizione discorsiva, o raziocinio, o ragionamento, ossia di quel fatto intellettuale per cui la presentazione di uno o più rapporti è seguita nella coscienza dalla presentazione di un nuovo rapporto. Non insisto ora su queste definizioni, perchè sono abbastanza ovvie, e perchè del loro valore logico si discuterà in altro volume. Qui importa solo far notare che gli atti o fatti intellettuali detti *intuizione* e *discorso* devono essere di due specie, razionale e sperimentale; anche il giudizio sperimentale può essere intuito o derivato; anche la presentazione di rapporto fra singole sensazioni può essere immediata o mediata. Niuno negherà che, in questo senso, la distinzione di due colori dell'iride e un'intuizione dell'esperienza, mentre l'aspettazione di un dato colpo di tuono, quando ho visto un dato lampo, è un ragionamento dell'esperienza, almeno nel bruto e nel bambino che non abbia ancora acquistato nozioni generali. Noi tratteremo prima dell'intuizione, intendendo in questo volume che sia sempre quella dell'esperienza.

La parola intuizione ha parecchi significati, secondo che i filosofi credono che l'oggetto intuibile sia questo o quello; ma in tutti questi sensi ha di comune che esprime sempre una cognizione intellettuale ed immediata; e poiché ogni cognizione intellettuale contiene un rapporto, io restringo di ben poco il senso della parola intuizione quando esprimo con essa la presentazione immediata di un rapporto fra due presentazioni semplici. Ma l'adopterò sempre in questo senso per non cadere in equivoci o per non preparare delle petizioni di principio per quando discuteremo la questione fra idealisti e sensisti.

VIII.

Ma i giudizi, sì razionali che sperimentali, sì immediati che mediati, possono essere classificati

anche sotto un altro rispetto, cioè secondo il rapporto che la coscienza può presentarsi fra i fenomeni semplici ed i concetti. Come si classificano le sensazioni secondo i fenomeni conoscibili al senso, così giova classificare i giudizi secondo le specie di rapporti che sono possibili per la nostra intelligenza. Vi sono dei rapporti che sono semplici ed elementari, cioè di cui sono composti gli altri tutti; che sono primitivi, cioè tali che gli altri non si possono pensare se non posteriormente ad almeno simultaneamente a questi; che sono i più generali di tutti, ossia contengono tutti gli altri quanto alla estensione, e vi sono contenuti quanto alla comprensione. Prendiamo un esempio.

Supponiamo ammesso che il moto sia un rapporto e si possa definire come un cambiamento di posizione: in tal caso il moto sarebbe un rapporto composto, perchè implicherebbe altri due rapporti; sarebbe secondario, perchè non si può percepire il cambiamento della posizione prima del rapporto di posizione, e sarebbe speciale perchè sarebbe una specie dei rapporti di cambiamento: ciò valga solo *exempli gratia*. Le intuizioni si distinguono dunque in primitive e secondarie, semplici e complesse, generali (da non confondere colla intuizione del generale, che è sempre in questione) e particolari.

Ora quali sono le intuizioni primitive? Con qual metodo e criterio dobbiamo cercare i rapporti più generali fra le sensazioni? Collo stesso metodo con cui si studiano i rapporti più generali fra i concetti, ossia le categorie. Ed ecco la ragione: i rapporti fondamentali possibili sono gli stessi nel richiamo delle immagini, nel giudizio primitivo o sperimentale e nel giudizio secondario o logico; la sola differenza è questa, che nel richiamo delle immagini il rapporto non è presente allo spirito; nel giudizio primitivo è presente, ma non intercede che fra sensazioni, tra fenomeni singoli e semplici, e quindi è anch'esso singolo e semplice; nel giudizio logico intercede fra concetti, fra termini generali, ed è quindi un rapporto generale. Le relazioni fra concetti sono i generi delle relazioni tra le sensazioni, e queste sono le presentazioni delle relazioni secondo le quali lo spirito richiama inconsapevolmente le sensazioni; ma, variando la natura del pensiero, non varia la natura delle relazioni.

Altrimenti bisognerebbe ammettere che i rapporti secondo cui le immagini del passato si connettono al presente, non possono essere oggetto di presentazione o di giudizio riflesso; ossia bisognerebbe ammettere che nemmeno colla riflessione si possono conoscere le leggi dell'associazione. Poi bisognerebbe ammettere che certi rapporti particolari non li possiamo pensare in generale, ossia che

sfuggono alla astrazione; e nessun sensista oserebbe asserirlo. E d'altra parte si concederebbe che di certi rapporti abbiamo una cognizione generale senza esserceli mai presentati in particolare, senza aver fatta esperienza neppure una volta, ed anche questo è impossibile; nessuno è così idealista da crederlo: gli idealisti sostengono che le relazioni generali non sono derivate dalle particolari, bensì applicate alle particolari; ma non pretendono che siano esplicitamente note prima delle particolari: a loro basta che siano date dall'intelletto in occasione delle particolari e che l'esperienza le suggerisca invece d'insegnarle. Ad ogni modo e sensisti e idealisti ammettono per definizione che le particolari sono comprese nelle generali. Le relazioni, siano date o ricevute dall'intelletto, sono sempre le stesse, sia nell'esperienza che nella logica: cercando le une, si cercano le altre.

Questo ci conduce per forza alla gravissima controversia sulle categorie. Badiamo più che mai ad esser brevi ma chiari. I problemi intorno alle categorie possono ridursi a tre fondamentali: 1.° Se si possano e come si possano definire e classificare; cioè cosa, quali e quante siano; 2.° in che modo vengano a nostra cognizione; cioè se siano date dall'esperienza o siano a priori nel nostro intelletto; 3.° che valore abbiano, cioè se si trovino soltanto nel nostro pensiero od anche nella natura, se siano soggettive od oggettive. Qui l'argomento richiede che si tratti sol tanto il primo problema, cioè la riduzione delle categorie. Il secondo, l'origine delle idee, non appartiene alla psicologia descrittiva e classificativa, e deve essere riservato alla esplicativa, alla ricerca della causa. Il terzo, della verità del pensiero, è propriamente il problema fondamentale della metafisica, e non può essere trattato che quando sia determinata l'origine del pensiero. Noi dunque ora cerchiamo soltanto quali sono per la nostra mente le categorie possibili (cioè conformi ad una classificazione logica), senza cercare quali fra queste siano reali (attestate dall'esperienza) e quali siano necessarie (cioè innegabili, qualunque cosa dica l'esperienza).

Cerchiamo prima la definizione delle categorie in generale.

Le categorie hanno avuto differenti nomi secondo gli aspetti sotto cui sono state considerate. Secondo l'etimologia e l'intenzione di Aristotele, le categorie sono predicati, ossia le cose che si possono predicare, attribuire, dire di un'altra cosa; onde gli scolastici le traducono bene *predicamenta*. Ma i predicati sono generali; il predicato è o non è genere del soggetto; dire che l'oro è giallo e non verde, è dire che l'oro appartiene alla classe delle cose gialle

e non alla classe delle cose verdi; onde le categorie significano ancora (ed anzi nell'uso volgare significano soltanto) classi o generi: ed è per questo rispetto che le categorie di Aristotele rappresentano le *idee* di Platone, cioè i concetti generali, e che furono chiamate anche *universali*. Ma i predicati sono poi relazioni, od almeno suppongono altrettante relazioni: un giudizio sia primitivo, sia secondario, è impossibile senza che due termini siano confrontati sotto un certo rispetto; predicando di una cosa una qualità, si dice che ha una somiglianza od una differenza con un'altra cosa; predicando un'azione od una passione, si dice che è causa o subisce l'effetto di qualche cosa; attribuendole un dato tempo, si afferma che fu od è o sarà in tutto o in parte prima o durante o dopo un'altra cosa; assegnandole uno spazio, si pone tutta od in parte dentro o fuori di un'altra cosa. Ogni verbo esprime un rapporto, e la copula è, esprime il rapporto in generale. Quindi il nome di categoria *passò* dai generali o predicabili alle relazioni. Ma quando si sa che le categorie sono relazioni, non sono definite, perchè non se ne conosce che il genere prossimo; la differenza specifica sta in ciò che, secondo l'intenzione di Aristotele, le categorie sono *le relazioni più generali* di tutte le relazioni irriducibili a cui tutte le altre si riducono, che non sono specie di nessuna o che abbracciano tutte le specie. Lascio i nomi di *idee innate*, che ebbero dopo Cartesio, e di *nozioni a priori* che ebbero dopo Kant, perchè non esprimono il loro valore logico, ma la loro origine psicologica.

Definite le categorie in generale, possiamo noi cercarle ad una ad una? Stabilito che cosa sono, dobbiamo andar innanzi e cercare quali sono? Tutti gli ideologi dicono di sì, e tutti hanno tentato con più o meno successo la classificazione e la riduzione di queste categorie. Eppure molti (per esempio il Fiorentino nel suo manuale) hanno per cosa evidente che le categorie non si possono definire. Io credo che questi filosofi sono in errore, anzi in contraddizione con se stessi; ma il loro errore è prodotto da qualche cosa di vero.

Quanto al primo punto:

1.° E' impossibile che le categorie non siano definibili: se hanno qualche somiglianza e qualche differenza essenziale, devono avere un genere prossimo e una differenza specifica, ossia essere definibili; se non hanno caratteri comuni, non tutte sono categorie; e se non hanno caratteri propri e specifici, sono tutte una categoria, un predicato, una relazione sola. Una di queste ipotesi è necessaria. - Ma, dicono, le categorie sono semplici. E che perciò? Concesso pure che siano semplici le categorie, non ne deriva che sia semplice il concetto che ne ab-

biamo: semplice è soltanto il concetto universalissimo dell'essere; questo non ne contiene che una sola, non ha nessuna nota specifica, e perciò è impossibile a priori dire di che genere sia e come si distingua da altre specie del medesimo genere; ma di questi concetti non ve ne può essere che uno. Se dunque le categorie fossero specie dell'essere, dovrebbero distinguersi dall'essere, dovrebbero distinguersi dall'essere e poi fra di loro, e quindi essere definibili; ma le categorie non sono specie dell'essere, come concederebbe a stento il Fiorentino; sono specie della categoria, del predicato, della relazione; sono dunque di una generalità ancora minore, e perciò tanto più definibili. Non bisogna confondere le cose semplici coi concetti semplici.

2.° Quelli che credono indefinibili le categorie si contraddicono, perchè pur s'adoperano con ogni studio a distinguerle, ed ogni distinzione è in fondo una definizione implicita. Ma il curioso si è che talvolta si dimenticano fino a darne delle definizioni esplicite. Si legga per esempio il Bain; nella stessa pagina in cui dichiara indefinibili le leggi ultime da lui fissate all'associazione, dice: «Non si può dare alcuna definizione dell'eguaglianza (geometrica). L'eguaglianza è l'impressione della somiglianza o dell'identità applicata alla quantità (geometrica).» Così egli definisce l'indefinibile! ne da il genere prossimo e la differenza specifica! e anzi continua, mostrando che l'eguaglianza (genere) della quantità geometrica (differenza) è la coincidenza (specie)! Qui, come spesso, il Bain, acutissimo osservatore, è un logico debole ed incoerente; si vede che egli è venuto alla filosofia partendo dalla medicina e non dalla matematica.

Ma veniamo al secondo punto. Nella asserzione dei logici succitati c'è qualche cosa di vero. Se non è vero che siano indefinibili le categorie, le quali sono specie di un genere, è vero che sono indefinibili le loro differenze specifiche. Così supponiamo per ora che siano ammesse come categorie il numero, la successione, la qualità, l'intensità; se non sono riducibili l'una all'altra, devono tutte differire per qualche carattere che si possa esprimere colla parola, e si potrà dire, *exempli gratia*, che sono le relazioni fra più unità, o fra antecedenti e conseguenti, o fra somiglianti e differenti, o fra maggiori e minori, e così via, secondo i risultati dell'indagine; ma se sono veramente differenze specifiche di categorie, non si potranno poi definire la pluralità e l'unità, la precedenza e la conseguenza, la somiglianza e la differenza e così di seguito. Bisogna poi aggiungere che le categorie stesse, quantunque debbano essere definibili, sono però assai difficili a logomachie dei filosofi s'aggirano appunto intorno

a queste definizioni e vi si appressano talvolta, ma non sono giunte ancora a risultati soddisfacenti e decisivi.

IX.

Abbiamo detto che le categorie sono le relazioni più generali, e che se ve n'è più d'una devono essere definibili. Ma ve ne è più d'una? sembra una questione così chiara che basti il proporla perché sia risolta. Eppure le risposte sono molto diverse: alcuni filosofi le riducono ad una sola, ad altri sembrano troppo poche le dieci di Aristotele, cominciando da Kant, che ammette dodici categorie soltanto per i concetti intellettuali, oltre le forme a priori delle sensazioni e delle idee razionali. Una delle ragioni di questa discordia è da cercare nelle tendenze opposte dei due partiti empirico e razionalista: quello, per paura che le categorie siano a priori, cerca di ridurle quanto può, per aver poi a combattere con un minor numero di ombre; sebbene s'affatichi inutilmente, perché riducendo e riducendo, deve pur finire a qualche cosa d'irriducibile che lo ferma come un muro di bronzo. Gli altri invece le moltiplicano senza scrupolo: se v'è un'idea innata, perché non ve ne sarebbero cinquanta? E come dice un venerando maestro, «l'uscio pel quale si fa entrare un'idea innata dentro la mente, non può venir chiuso dopo a nostro piacere ed arbitrio, e tutte le altre fannovi calca e pretendono avere altrettanto diritto di collocarvisi; e certo, per tenerle indietro non è buona ragione il dir loro: ma voi non siete necessarie e si può fare a meno del fatto vostro.»

Tuttavia questa non è la sola causa della discordia, e nemmeno la principale; tanto è vero che l'Hamilton e il Rosmini, sebbene aprioristi, furono guidati dalla massima di fare la maggior economia possibile di a priori, sicché quello non ammise che la categoria della totalità e questo si contentò del concetto dell'ente puro, possibile, indeterminato, universale. La causa principale è che il problema fu mal posto; non è un problema di psicologia, ma di logica; e così chiaro che è solubile a priori; voglio dire che è solubile per la definizione stessa dei termini: che la soluzione è una parte della definizione stessa, quasi un giudizio identico. La riduzione delle categorie ad una sola è impossibile. Se colla riduzione delle categorie s'intende mostrare che sono tutte specie di un medesimo genere, non c'è nulla a dire in contrario; appunta come tutte le relazioni sono comprese nelle relazioni più generali, che sono appunto le categorie, così queste sono comprese nella relazione. Se le categorie non mettessero capo

ad un genere superiore, ci sarebbe impossibile di confrontarle e di veder appunto che sono in relazione fra loro. Ma se facendo la riduzione delle categorie si vuol concludere ad una categoria sola, l'impresa è disperata; le relazioni particolari si riducono alle relazioni generali, che sono le categorie, ma queste non si riducono; il ridurle vuol dir una di queste due cose: o si riducono ad un genere superiore, ma questo genere superiore non può essere che la relazione e questa non è la relazione più generale, ma la relazione in generale, ossia non è una categoria. Oppure si vuol ridurle ad una fra esse, ed allora, siccome sono tutte specie di un medesimo genere, non si possono ridurre l'una all'altra senza negare addirittura le differenze di tutte meno una; e questo non è ridurle, è cancellarle. E quand'anche fossero ridotte ad una, rinascerebbero come categorie le specie immediate di quell'unica. Non vi sarebbe altra via di scampo se non ammettendo una relazione sola e singola, che sarebbe ammazzare il pensiero addirittura. Concludiamo dunque che: 1. le categorie sono tutte specie immediate della relazione, come ci ha insegnato Renouvier (ma la relazione non è una categoria); 2. che le categorie non si possono ridurre l'una all'altra; e perciò quando vediamo Hamilton e Spencer ridurre tutte le categorie a quella di qualità, e Schopenhauer e Helmholtz confonderle tutte in quella di causalità, ed altre simili riduzioni, possiamo esser certi che la loro riduzione è sbagliata, oppure che quella sola categoria cui riducono le altre, non è una vera categoria, ma la relazione stessa.

X.

Le categorie sono dunque più d'una. Ma quante e quali sono? Qui si presenta una grave questione pregiudiziale e non sarebbe onesto lo scansarlo: come si debbono cercare? Dobbiamo cercarle senza impegnare la questione della origine della cognizione, e perciò prendere una via libera dalle ipotesi degli idealisti e dei sensisti egualmente.

Agli idealisti dichiaro che mi rifiuto a priori di cercar le categorie col metodo a priori. Infatti, cercarle a priori non può significare che una di queste due cose: o cercarle partendo dalla definizione del loro genere, cioè della relazione; e ciò è impossibile: il genere ci fa conoscere le note comuni delle sue specie, ma non le loro note proprie; quanto a comprensione, cioè note, caratteri, determinazioni, ecc., la specie contiene il genere *più la differenza*; dunque col solo concetto del genere non si possono distinguere le specie. Eppure si parla d'un a priori non logico ma psicologico; ossia si sostiene che le

relazioni generali non precedono logicamente le particolari, ma sono *note prima*, e quindi si possono conoscere senza di quelle. A questo rispondo: che per via non voglio assolutamente compromettere la questione se vi siano idee innate od a priori; che non posso e non debbo risolverla prima d'aver trovato le idee supreme ed irridutibili, a meno di fare un circolo vizioso o di preparare una petizione di principio; ma anche lasciando intatta la questione, osservo che la tesi idealista non pretende che l'idea sia *nota*, cioè presente allo spirito prima dell'esperienza, e nemmeno che in occasione di una esperienza particolare si conosca subito e tutto il generale; queste sono esagerazioni di scolari che non hanno capito o di avversari che vogliono confutare facilmente. L'a priori è legge dell'intelletto, non visione della coscienza. Io non posso dunque cercare queste leggi dell'intelletto che nell'esperienza a cui le ha applicate. Che se alcuno difende un'intuizione a priori chiara e cosciente delle idee, rifiuto fin d'ora il mio consenso alla sua tesi, e lo rifiuto appoggiandomi all'esperienza più evidente; all'esperienza mia ed interna, perchè a me queste idee non hanno mai voluto rivelarsi a priori; ed anche appoggiandomi alla esperienza esterna e storica, perchè vedo che i filosofi non sono punto d'accordo sul numero e sulle definizioni delle categorie; non una delle scuole derivate da Kant ha accettato intero il suo sistema di categorie; se invece fossero *note a priori*, sarebbero le cognizioni più evidenti che si possano immaginare, e produrrebbero la certezza ed il consenso universale che producono gli elementi di matematica; ma che dico? se fossero note a priori non si cercherebbero neppure. Fu dunque un errore quello di Kant e di tanti altri di volerle fissare a priori; e se nulladimeno hanno trovato delle verità parziali e scoperto nuove leggi del pensiero, si è appunto perchè erano costretti dalla necessità ad adoperare, almeno senz'accorgersene, quella esperienza che non volevano interrogare. Se anche le idee preesistono in qualche modo all'esperienza, non si manifestano a noi che ad esperienza fatta, dopo la astrazione e la generalizzazione.

Non le cerchiamo dunque a priori, ma nell'esperienza: e qui ci rifacciamo cogli empirici. Se col nome di esperienza devo intendere la somma delle presentazioni che costituiscono attualmente la mia coscienza e la mia memoria, concedo che devo cercarle nell'esperienza; ma se per esperienza s'intendono le sensazioni e le cognizioni particolari, lo nego, perchè il mio pensiero attuale è composto di sensazioni già elaborate dall'astrazione, di particolari a cui la ragione può già aver dato una forma sua propria. D'altronde se noi supponessimo soltanto

le singole presentazioni di rapporti fra sensazioni, ci sarebbe impossibile di esprimere, anzi di trovare, anzi perfino di voler cercare le categorie, che per definizione sono classi, o generali, o concetti.

Crediamo dunque, contro gli idealisti e i sensisti esagerati, che si debba cercare quali siano i rapporti più generali confrontando i concetti generali colle esperienze particolari. E' inutile l'aggiungere che non occorre confrontare i concetti con tutta quanta l'esperienza, altrimenti la loro definizione non verrebbe che ad esperienza finita, ossia dopo la morte del filosofo e di tutta quanta l'umanità; la comparazione esatta di due particolari basta a far conoscere un generale. D'altra parte non occorre confrontare coll'esperienza tutti quanti i concetti: bisognerebbe analizzare tutto il dizionario; basta esaminare quelli che finora sono stati riconosciuti dagli ideologi come i più generali; analizzarli, e vedere quali fra essi veramente siano semplici, primitivi, irridutibili.

Quali poi siano in ultima analisi i rapporti irridutibili si dovrebbe dir qui, se il nostro fosse un libro scolastico e seguisse il metodo espositivo soltanto; ma noi ci rivolgiamo ai maestri, ed abbiamo bisogno del dimostrativo; domandiamo dunque il permesso di differire la definizione delle categorie, e di trattare prima di un'altra specie di esperienza, ossia dell'inferenza; infatti, per ridurre l'una all'altra le categorie fino a quelle che ci è impossibile di ridurre, ci è d'uopo dimostrare che le altre, le quali per la loro grande estensione si confondono facilmente cogli universali, suppongono invece rapporti che sono specie di altri rapporti, ossia che sono oggetto di intuizione secondaria, e che quando sembrano oggetto di intuizione primaria, allora veramente non derivano da un'intuizione, ma da una inferenza che sembra intuizione; e per far comprendere chiaramente il nostro pensiero sulle intuizioni apparenti, è necessario che limitiamo esattamente il campo dell'inferenza e dell'associazione, nelle quali alcuni psicologi vorrebbero ora confinare tutto il pensiero.

XI.

Ora studiamo l'inferenza e ne diamo prima la definizione, cioè indichiamo a che classe appartiene e in che differisce da quella classe; poi ne daremo la classificazione, cioè indicheremo quali classi comprende sotto di sé.

Per definirla cerchiamo dunque prima il suo genere prossimo: essa è la presentazione mediata di un rapporto. Si distingue dunque dal giudizio sia intuitivo sia logico perchè è una presentazione me-

diata. Dicendo che è mediata vogliamo dire che è una presentazione di rapporto la quale non nasce nella coscienza quando in essa sono (o sana stati) presenti soltanto i due termini fra i quali il rapporto intercede, ma solo quando e (o dopo che è stato) presente anche un terzo termine e un rapporto almeno fra questo e ciascuno di quelli. Il rapporto fra *A* e *C* è presentato mediatamente quando si presenta solo dopo presentazioni di rapporto fra *A* e *B* e fra *C* e *B*.

Ora cerchiamo la sua differenza specifica. La presentazione mediata di rapporto può essere di due specie; può essere il raziocinio studiato dai logici e può essere l'inferenza; il raziocinio dei logici consta di tre rapporti fra tre concetti; l'inferenza consta di rapporti fra presentazioni semplici o gruppi di presentazioni semplici. Per esempio io ignoro il rapporto fra le due quantità ignote *x* e *y*; ma quando so che *x* è maggiore e *y* è minore di *z* so mediatamente che *x* è maggiore di *i* *y*; questo è un raziocinio logico perchè *x*, *y*, *z* rappresentano concetti astratti, generali, che non si possono sentire ne immaginare. Invece la inferenza è fra sensazioni o immagini; per esempio è una vera inferenza che facciamo quando, vedendo il lampo, aspettiamo il tuono; la vista del lampo richiama l'immagine di lampi somiglianti (primo rapporto) e questa l'immagine di tuoni successivi (secondo rapporto), onde il lampo attuale diventa connesso ad un tuono successivo (rapporto mediato). Qui è evidente che non si tratta di una percezione, perchè mentre aspettiamo il tuono esso non c'è ancora, ed è impossibile vedere quello che non c'è.

XII.

L'esistenza di presentazioni mediate di rapporto fra presentazioni semplici non ha bisogno di essere dimostrata: ciascuno può trovarne quante ne vuole nella sua esperienza, cioè nella somma delle presentazioni che ha o che si ricorda di aver avuto. Tuttavia si potrebbe anche dimostrare che sono necessarie logicamente, nello stesso modo che lo abbiamo dimostrato per le presentazioni immediate di rapporto fra presentazioni semplici, cioè per le induzioni. Dicevamo che i giudizi logici non si possono formare senza concetti; ma che a formare dei concetti sono poi necessari altri giudizi; concluderemo quindi che vi devono essere anche dei giudizi non logici, dei giudizi i cui termini non siano concetti. Ed anche il raziocinio è necessario al giudizio: si sa che il Wundt e l'Helmholtz pretendono che in ultima analisi ogni presentazione, anche sensibile, si risolva in un ragionamento; non

vogliamo esaminare qui tal sentenza, perchè quest'ultima analisi la serbiamo per lo studio sull'origine della cognizione; ma ammettiamo volentieri che a formare un giudizio logico è necessario un raziocinio, siccome dimostra fra gli altri il Goetz Martius nel suo lavoretto sulla teoria del giudizio: il predicato di un giudizio logico esprime una qualità del suo soggetto; ossia esprime una nota che è contenuta nella comprensione del concetto del soggetto; ma nello stesso tempo esprime una classe, un genere, che quanto all'estensione contiene alla sua volta un soggetto; ora il soggetto non può esser messo in questa classe se non perchè si è percepito ch'egli ha le qualità comuni degli individui di questa classe; ogni giudizio logico è dunque la conclusione di un ragionamento. Ma siccome alla sua volta il raziocinio logico è un complesso di tre giudizi logici, così, per evitare il circolo vizioso, bisogna ammettere dei raziocini non logici, senza alcun termine generale, una inferenza dal particolare al particolare, una presentazione mediata di rapporti fra sensazioni.

XIII.

Le inferenze, come tutte le cose, possono essere classificate in diversi modi, secondo l'aspetto sotto cui le consideriamo. Anzi tutto, considerate nella loro somiglianza o no colle intuizioni e giudizi primitivi, esse si distinguono in vere e false.

Tra l'inferenza ed il giudizio primitivo c'è una differenza molto importante; il giudizio primitivo è veramente cognizione di un rapporto, mentre l'inferenza è *credenza* ad un rapporto. La parola *credenza* ha preso "per estensione molti significati, tutti legittimi quando si distinguono con buone definizioni nel corso del ragionamento; ma il significato fondamentale è quello espresso dalle seguenti parole dell'Hamilton: «Quando si dice che si conosce una cosa mediatamente, il vero è che non se ne conosce l'esistenza, ma che vi si crede; poichè la sua esistenza non è che un'*inferenza* basata sulla credenza che la modificazione mentale rappresenta fedelmente ciò che in sé oltrepassa la sfera della conoscenza.» Meglio ancora avrebbe detto che l'inferenza è la credenza stessa. Ma esaminiamo più addentro questi concetti: cosa significa il dire che la presentazione mediata è credenza? Significa che la presentazione mediata può esser vera o falsa; chi non confonde le parole sa che verità e realtà non sono lo stesso; la presentazione è vera o falsa secondo che è o non è eguale alla realtà. Ma la realtà è anch'essa una presentazione, un fatto di coscienza,

altrimenti il confronto tra la presentazione vera e la realtà sarebbe impossibile, e quindi non solo non conosceremo mai la verità (estremità a cui lo scetticismo si adatterebbe), ma non avremmo mai avuto nemmeno il concetto di errore possibile, concetto di cui nemmeno lo scetticismo assoluto può far senza. Io non vedo obiezione, a meno che, colle solite confusioni, non si voglia predicare della realtà empirica o conoscibile di cui parliamo noi, ciò che è vero soltanto della realtà metafisica, od in sé, di cui ora non vogliamo saperne. Se dunque la realtà è una presentazione, in ultima analisi vi è una specie di presentazioni che sono la misura della verità delle altre; e vi sono d'altra parte delle presentazioni che sono vere o false secondo che consentono o contraddicono colle prime. Le presentazioni immediate sono reali; le mediate possono essere vere o false, cioè possono essere eguali o no alle immediate. Così, per tornare al primo esempio, quando la vista del lampo mi fa aspettare, cioè mi fa *credere che verrà* il tuono, questa credenza può esser erronea; i lampi che vedo possono essere i così detti lampi di calore; ma perchè posso ingannarmi? perchè è un'inferenza; e perchè riconosco il mio errore? perchè il mio giudizio mediato, *ora viene il tuono*, derivato da rapporti percepiti immediatamente nei temporali passati, non è eguale al rapporto che ora percepisco fra il lampo e i momenti che seguono. La verità dell'inferenza dipende dunque dalla sua conformità col giudizio primitivo; Mill direbbe dalla sua conformità colla sensazione; ma già abbiamo osservato che ciò deriva da una confusione di due sensi della parola sensazione, che conduce ad attribuire alla sensazione propriamente detta (presentazione semplice), ciò che è vero della sensazione soltanto quando si applichi questo nome alla percezione immediata di un rapporto, a quella che lo stesso Mill distingue col nome di *Anschauung*. - Non occorre qui ch'io osservi che siccome il giudizio mediato può esser più o meno contraddetto o confermato dall'immediato, così vi sono diversi gradi nella credenza, ossia diversi stati dell'anima rispetto alla verità, scendendo dalla certezza al dubbio pei di versi gradi dell'opinione. Sono cose che si trovano in tutti i manuali. - Piuttosto ci importa far notare che riserviamo completamente due questioni: la prima è se la percezione della differenza fra credenza e cognizione, fra verità e realtà sia essa stessa immediata o mediata; solo quando avremo classificate le inferenze potremo dire se è una inferenza e che specie di inferenza. L'altra questione è se la percezione immediata sia poi la realtà ultima, se non possa essere falsa, cioè contraddicibile con giudizi immediati di altre coscienze in altri tempi o

luoghi o modi di conoscere; questo problema è al di là della esperienza e lo affronteremo nella metafisica. Ora ci è bastato constatare che la realtà empirica è la presentazione immediata; che la verità è la mediata concordante con questa; che la mediata sola può empiricamente esser vera o falsa; perciò dove osserveremo che vi può esser errore, sarà segno che vi è inferenza.

XIV.

Prima di continuare la classificazione delle inferenze importa di notare una differenza importante fra loro ed i raziocini logici, concettuali, aristotelici. Già abbiamo detto che anche l'inferenza, essendo una presentazione mediata, può distinguersi in vera e falsa, come il raziocinio propriamente detto. Ma siccome essa è una presentazione di rapporto fra sensazioni soltanto, e non fra concetti, così non può distinguersi in valida e non valida come il ragionamento logico. La ragione è facile a trovare e a comprendere: l'analisi profonda di Aristotile, e poi l'analisi paziente degli scolastici od anche di alcuni filosofi recenti, dopo aver classificati tutti i modi e le figure possibili del ragionamento, è giunta a separare tra le forme possibili di ragionamento quelle che sono valide o concludenti da quelle che non lo sono; ma con qual criterio le ha separate? a chi abbia qualche nozione di logica è noto che si considerano come valide quelle che non contraddicono a certe regole, e che queste regole medesime sono corollari e conseguenze di un principio comune; ora non cerchiamo se questo principio sia uno solo, e se sia quello di identità o quello della costanza delle leggi di natura: ciò non ha per la presente questione alcuna importanza; l'importante per noi è questo, che il raziocinio logico, sia induttivo, sia per estensione o per comprensione, non è considerato come dimostrativo se non quando obbedisce a regole derivanti da certi principi, cioè dalla presentazione di certi rapporti fra il generale ed il particolare, fra la classe e gli individui, fra il tutto e la parte, fra il contenente e il contenuto, fra il numero e le unità che lo compongono, e così via secondo che i logici l'intendono. Invece l'inferenza, essendo fra singoli, fra semplici, fra sensazioni soltanto, non si fonda sopra nessun principio e quindi non ha nessun valore logico. L'inferenza è un fatto psicologico, ma non ha nulla che fare colla logica; essa consiste in un doppio richiamo di immagini; già l'abbiamo accennato, ma per maggior chiarezza prendiamo ancora ad esempio l'inferenza che ha dato luogo al proverbio *gatto scottato non tocca la pentola*, o meglio *chat échaudé craint l'eau froide*;

quando il gatto vede l'acqua, ha una sensazione visiva che gli richiama l'immagine di una sensazione passata eguale di qualità (premessa minore); ma l'immagine passata richiama con sé l'immagine della dolorosa sensazione di scottatura che il gatto ha provato mettendo lo zampino nell'acqua (premessa maggiore); quindi la sensazione visiva attuale richiama indirettamente l'immagine della scottatura passata, e la credenza in una scottatura possibile; è un sillogismo di prima figura, ma non mai valido, perché nessuno dei termini è mai preso universalmente: o meglio non è un sillogismo di nessuna figura, ma un doppio richiamo d'immagini dal presente al passato per somiglianza di qualità, e del passato a un altro passato per simultaneità (od almeno successione immediata). Quindi Leibnitz aveva tutte le ragioni allorché asseriva che il ragionamento dei bruti si riduce ad una combinazione della memoria; e di questo ragionamento si servono anche gli uomini finché la ragione non è sviluppata. Concludendo, l'inferenza può esser vera o falsa, ma non è mai valida; ossia può avere quella che i logici chiamano verità materiale, ma non è mai suscettiva di verità formale.

XV.

Le inferenze si possono ancora classificare confrontandole sotto un altro rispetto, cioè rispetto alla coscienza che ne abbiamo. Sotto questo rapporto si distinguono in due classi; ambedue sono importantissime per l'analisi del pensiero umano, ma l'una trascurata e l'altra addirittura negata da molti filosofi. Si deve ai filosofi inglesi se lo studio di queste due forme del pensiero ha preso posto nella psicologia percettiva; ma d'altra parte io credo che gli inglesi e i loro seguaci, detti associazionisti, abbiano appunto assegnato ad una di queste due specie troppo più largo posto che non le si competa, e s'ingannino a partito credendo di spiegare con quella tutto il pensiero umano. Essi hanno ragione quando ne affermano l'esistenza; ma non la definiscono e non la classificano esattamente.

Vi sono delle inferenze completamente coscienti e delle inferenze parzialmente coscienti, cioè delle quali è presente alla coscienza soltanto una parte. Vi è inferenza quando percepiamo un rapporto fra due termini in conseguenza delle percezioni di due rapporti che questi termini hanno con un terzo termine; ma questi due rapporti col terzo termine possono essere o non essere presenti alla coscienza nel momento in cui percepisce il terzo rapporto; nel primo caso vediamo colla coscienza tutta l'inferenza, ma nel secondo ne osserviamo di-

rettamente solo una parte. In quest'ultimo caso la coscienza ci inganna; e forse è meglio dire che se in questo caso interroghiamo soltanto la coscienza attuale e non la memoria del passato e se non le confrontiamo ambedue col ragionamento, possiamo ingannarci; infatti alla coscienza attuale non è presente che un solo rapporto; per cui questo rapporto sembra immediato; e la presentazione di questo rapporto alla coscienza sembra una intuizione. Quindi, allorché non interviene la riflessione, le inferenze, note solo nell'ultima parte, sono intuizioni apparenti.

XVI.

Ma domandiamoci un poco: Se la coscienza ce le presenta come intuizioni, con qual ragione possiamo noi dire che siano inferenze? In che modo noi possiamo distinguere le intuizioni vere dalle apparenti? in che modo uscire dalla coscienza? Ora rispondiamo che dalla coscienza usciamo continuamente per mezzo dell'inferenza stessa e soprattutto per mezzo del ragionamento logico e riflesso, che sono le due specie in cui si divide la presentazione mediata di rapporto, o argomentazioni che si voglia dire. Coll'inferenza noi usciamo fuori della nostra coscienza attuale e ci portiamo nelle coscienze altrui, nelle coscienze avvenire; è vero che con questo mezzo noi non giungiamo mai ad altro che a nuovi fatti di coscienza; che, quando argomentiamo ad altri fatti storici o fisici in altri secoli od altri sistemi planetari, argomentiamo ancora, come dice il Mill, a fatti di coscienza possibili; ma se non usciamo dalla coscienza possibile, col ragionamento usciamo però dalla nostra coscienza individuale ed attuale, e ciò basta per la questione di cui trattiamo. Col ragionamento noi possiamo accorgerci talvolta che ciò che la coscienza nostra ed attuale ci presenta come un'intuizione è la parte di una presentazione che se ci fosse nota tutta chiameremmo inferenza; che questa presentazione ha una causa, una ragione, un perché, sebbene questo perché possa non essere presente. Noi abbiamo due mezzi per distinguere le intuizioni vere dalle apparenti; il primo è questo: possiamo riconoscere che una intuizione è apparente quando l'intuizione di quel dato rapporto è impossibile; si noti che per impossibile non vogliamo dire inesplicabile, giacché tutte le intuizioni sono inesplicabili per definizione, essendo precisamente quelle di cui non si può dare il perché: per impossibile vogliamo dire contraddittorio. L'altro mezzo è questo: la inferenza può esser vera o falsa, l'intuizione no, appunto, come abbiamo detto, il rapporto inferito può concordare o non

concordare colla percezione immediata, mentre questa non ha nulla dietro di sé con cui possa o debba concordare o discordare; se dunque una intuizione si trova in contraddizione con un'altra, una delle due, essendo falsa, deve essere un'intuizione apparente. Tornando all'esempio già ripetuto, quando vedo il lampo aspetto subito il tuono; questa è un'inferenza dai temporali passati; ma se anche in quel momento non penso ai temporali passati, potrei riconoscere che la mia percezione di rapporti tra il lampo presente e il tuono futuro è un'inferenza, e per due motivi: Anzi tutto perchè l'intuizione del futuro è impossibile; se lo intuissi sarebbe presente; se intuissi fenomeni fuori del presente, sarei come Dio, per cui non c'è o vogliono che non ci sia tempo. Inoltre potrei accorgermene tosto o tardi, vedendo il lampo non seguito dal tuono; se il mio non era sapere ma soltanto credenza, se ho errato, la mia non era un'intuizione, ma un'inferenza. Ciò che diciamo di questo esempio, che è molto facile, vale per moltissimi casi, nei quali è più difficile trovare i rapporti su cui è fondata l'inferenza, e tuttavia l'inferenza è attestata dall'errore. Tali sono gli errori dei sensi tanto spesso invocati dagli antichi scettici; questi errori vanno ora grande mente aumentando coi progressi delle scienze fisiche e fisiologiche; ma non si ammette più che siano errori dei sensi. Anzi tutto i sensi non possono errare perché non danno che sensazioni, cioè termini senza rapporti, e l'errore è nei rapporti; ma anche prendendo la parola sensazione nel significato molto vago in cui l'adoperano molti filosofi, specialmente il Mill, e comprendendovi quelle che egli chiama intuizioni dei sensi, è chiaro che le loro intuizioni non possono essere erronee; quando ci sembrano erronee sono invece inferenze di cui non sappiamo il motivo; se chi mi legge ha già letto qualche libro di filosofia recente, non ho bisogno di ricorrere ad esempi, e di spiegargli il solito esempio del remo che sembra rotto nell'acqua, perchè noi giudichiamo della sua forma tangibile *dalla* sua forma visibile; ma il rapporto che siamo soliti vedere tra la forma tangibile e la visibile di un corpo, è quello che hanno quando un corpo è nell'aria come noi, e quindi tutti i raggi vengono da lui all'occhio in linea retta, e non quando è in parte in un ambiente di diversa densità, sicché alcuni vengano ancora in linea retta ed altri si rifrangano e giungano per una linea spezzata.

In questo e in molti altri simili casi l'errore evidente, cioè la contraddizione che l'intuizione riceveva da un'intuizione seguente (per es. toccando il remo o guardandolo fuori dell'acqua), ci ha avvertito che l'intuizione era apparente. Ma l'osserva-

zione psicologica avrebbe potuto avvertircene prima, se essa non fosse più difficile delle semplici e materiali osservazioni che bastano ad un barcaiolo quando maneggia il remo; essa ci avrebbe fatti accorti che un'intuizione di quel genere era impossibile perchè contraddittoria; l'occhio non può vedere le qualità tangibili: bisognerebbe che fosse l'occhio e il tatto nello stesso tempo, e quindi che nello stesso tempo fosse e non fosse quello che è. Nello stesso modo questa osservazione psicologica potrebbe avvertirci oggi, ed ha già cominciato ad avvertire molti filosofi, che le intuizioni apparenti, sono molto più numerose di quello che ci sembra, ossia che oltre alle molte riconosciute come inferenze perchè conducevano ad errori evidenti, ve ne devono essere altre che continuano a sembrare intuizioni e *finora* non furono smentite dall'esperienza, e non possono essere intuizioni perchè sono presentazioni di relazioni che non possono essere percepite direttamente.

Naturalmente l'esistenza di queste è più difficile a dimostrare; ad ogni modo resta che vi sono delle intuizioni apparenti delle quali si può argomentare che sono inferenze, sebbene queste inferenze non siano poi presenti alla coscienza in tutte le loro parti, ma soltanto nell'ultima. Quindi le inferenze che abbiamo detto inferenze parzialmente coscienti, o intuizioni apparenti, essendo note col ragionamento, sono in fine inferenze inferite, mentre le altre sono intuite.

Ma con ciò non è levata ogni difficoltà: badiamo di non cadere in contraddizione anche noi. L'inferenza è una specie di presentazione; ora cos'è una parte ignota di una presentazione? se non è nota, se non è cosciente, come può essere presentazione? dove va il senso delle parole? Non neghiamo ora ai fisiologi che vi possano essere i moti inconsci che essi chiamano riflessi, e poi sensazioni inconscie che sarebbe meglio chiamare reazioni nervose, e poi anche inferenze inconscie; ma noi studiamo la psicologia del pensiero e non quella dei nervi; classifichiamo gli atti di coscienza; e una inferenza di cui col pensiero non si vedono le premesse, non si può classificare fra i pensieri. Per toglierci da questo dubbio dobbiamo fare una distinzione di tempo; nelle inferenze inconscie la prima parte non è nota ora, ma lo fu; esse erano inferenze pel pensiero, e poi divennero intuizioni; certe intuizioni, perchè contraddittorie ed erronee, non possono essere che ripetizioni di conclusioni di inferenze passate; quindi le intuizioni apparenti possono anche dirsi intuizioni derivate.

XVII.

Ora diciamo delle cause di questa trasformazione delle inferenze in intuizioni; la prima fu già da tutti riconosciuta nell'abitudine, la quale esercita sull'intelligenza gli stessi effetti che sulle altre facoltà e in generale su tutte le forze della natura. Più una data inferenza si ripete, più il giudizio inferito diventa facile, sinché alla fine diventa spontaneo; i rapporti da cui deriva hanno sempre meno bisogno d'essere veduti, e finiscono per restare nell'oscurità. Così l'abitudine da una parte è vera conservatrice del passato utile e dall'altra è cancellatrice del passato inutile: è una doppia Parca. Essa fa posto ad una memoria sempre più ricca per mezzo della dimenticanza; rinforza l'intelligenza in un senso coll'indebolirla nell'altro; rende gli atti intellettuali più facili appunto perchè li rende sempre meno intelligenti; perchè ci fa concludere senza vedere il termine medio. La nostra intelligenza sarebbe molto lenta, e quindi molto povera, se dovessimo ricordarci tutti i ragionamenti fatti; per leggere una riga di un autore, bisogna prima trasformare quella riga in una frase, cioè in una serie di suoni, e perciò dovremmo rifare tutti i ragionamenti fatti per un anno sull'alfabeto; e poi bisogna trasformare quella frase in un pensiero, quella serie di suoni in una serie d'immagini e di concetti, e perciò dovremmo rifare tutti i ragionamenti fatti a balia; ogni lettera, ogni suono è termine medio di migliaia di inferenze possibili. Temistocle aveva dunque ragione quando chiedeva che gli insegnassero a dimenticare; dimenticando le premesse, le inferenze si abbreviano; quindi costa meno fatica a ritenerle; quindi si può ritenerne un maggior numero; anzi, dimenticando poi anche interamente le inferenze intermedie, lo spirito può fare dei lunghi salti ed acquistare una velocità meravigliosa.

Le intuizioni apparenti derivano dunque da inferenze abituali. Ma l'abitudine non è la sola causa di questa specie di inferenze: ve n'è un'altra importante, che non fu abbastanza osservata, ed è la loro probabilità di verità.

L'inferenza ripetuta diventa abituale, e l'inferenza abituale, dimenticandosi il terzo termine, diventa intuizione apparente; questo è vero; ma l'inferenza non si sarebbe ripetuta una seconda volta se alla prima fosse stata smentita dall'esperienza; e se avesse voluto ripetersi, sarebbe stata distrutta o almeno indebolita dalla ricordanza della smentita che aveva ricevuto la prima volta; così alla terza volta e così tutte le volte.

Se dunque è divenuta abituale, vuol dire che si è presentata sempre colla stessa forza, e quindi, se

non fu sempre confermata, per lo meno non fu mai smentita; ne deriva dunque, non che sia vera, ma che abbia grande probabilità di esserlo. Quindi acquista un valore logico perchè si conclude ad un caso presente *dopo* un gran numero di casi passati e quindi si accosta indefinitamente a quella forma di ragionamento riflesso che chiamiamo induzione perfetta e che si fa *per enumerationem simplicem* dei particolari contenuti in un generale. L'abitudine tien luogo della generalità. Si noti però che questa valore logico non lo ha che indirettamente e posteriormente, cioè quando è esaminata dalla riflessione; direttamente ne ha meno ancora, se è possibile, dell'inferenza cosciente, perchè non solo si argomenta dal singolare, ma per giunta da un singolare dimenticato.

XVIII.

Tutti i filosofi ammettono delle intuizioni apparenti; tutti ammettono più o meno che la coscienza, male interpretata, può ingannarsi. Ma discordano assai, ed oggi soprattutto discutono con molto calore intorno alla estensione ed all'importanza di queste intuizioni; due scuole si trovano specialmente di fronte: sensisti ed idealisti, o, con vocaboli d'origine inglese, associazionisti ed intuizionisti; i sensisti, specialmente inglesi, negano l'intuizione, e quindi è naturale che allarghino quanto è possibile il campo delle intuizioni apparenti, in modo che non ne restino più di vere. Per essi le intuizioni sono inferenze abituali; l'intuizione è prodotta dalla associazione e questa dall'abitudine di una data esperienza. o in altri termini: l'abitudine di veder unite due sensazioni le *associa* nella nostra mente in modo che quando l'una si presenta, l'altra si arguisce senza bisogno di ricordare che già altre volte si videro unite; dunque le intuizioni sono inferenze e sembrano intuizioni soltanto per la dimenticanza dell'esperienza passata.

Questa teoria, sebbene sviluppata ed applicata con molto acume, ha naturalmente incontrato moltissimi avversari. Uno dei primi è un italiano, il nostro Ferri; mi duole di aver letto soltanto la sua memoria sulla teoria psicologica della associazione e di non aver potuto studiare il suo volume sul medesimo argomento, premiato dall'Istituto di Francia e pubblicato solo in questi giorni, mentre già sto copiando il mio lavoro. Tuttavia, poichè sto trattando delle specie della cognizione del particolare, non posso trascorrere oltre senza indicare fin dove, secondo me, si possano seguire gli empirici; e ciò è quanto io mi riservo di discutere più tardi, studiando la cognizione del generale, e soprattutto

l'origine della cognizione. Punto primo, non si può negare che tali percezioni acquisite od intuizioni apparenti esistano; spero averlo dimostrato più sopra.

Punto secondo, non si può nemmeno negare che queste intuizioni apparenti siano in grandissimo numero; non vi sono soltanto le poche manifestate dei così detti errori dei sensi: sono molto più numerose le intuizioni che non avvertiamo, appunto perchè danno conclusione vera. La trama del nostro pensiero è costituita specialmente da inferenze, e specialmente da queste inferenze spontanee, semi-incoscienti; ad ogni momento noi crediamo di vedere cose che invece argomentiamo senza saperlo. Per esempio, quando credo di vedere un uomo, in realtà io non ho che una sensazione di colore; tutte le altre qualità che insieme con quella costituiscono il mio uomo, la sensazione che proverei se lo toccassi, il suono che udrei se parlasse, la parte del suo corpo nascosta dagli abiti, i sentimenti ch'egli prova, tutte queste cose le inferisco. E infatti posso ingannarmi; può essere un uomo di cera, molto ben fatto, che mi ha ingannato una volta in un museo; può essere una di quelle figure che i fratelli Grégoire proiettavano cogli specchi sulla scena e che non mi ingannarono soltanto perchè ero avvertito. Ma per una volta che mi inganno, milioni di volte argomento giustamente; le prime volte, quand'ero nell'infanzia, argomentavo con un perchè: ora indovino.

Punto terzo, gli empirici hanno ragione tentando spiegare coll'abitudine e coll'associazione più intuizioni che possono, s'intende purché possano: ciò a cui tendono è precisamente lo scopo della psicologia. E' naturale che il volgo non avverta e non cerchi in che modo capisce: a lui basta di capire; quindi, per lui è straordinario il numero delle cose *evidenti*, cioè delle cognizioni immediate, primitive, di cui non sa il perchè; ed è appunto per questo che il volgo è più soggetto ad errare; egli scambia colle intuizioni le conclusioni delle inferenze fatte una volta, e che ora ripete, anche quando i fatti sono mutati; egli crede di *vedere* che il remo è storto nell'acqua, come credeva di vedere che era diritto nell'aria. La scienza invece tende e deve tendere continuamente ad allargare il campo delle inferenze ed a restringere quello della presentazione immediata ed evidente. E la ragione è chiara; non vi è scienza, non vi è sapere nel senso rigoroso della parola che quando si sa il perchè, la ragione, il termine medio di un giudizio; non vi è scienza che non sia spiegazione; ora le cognizioni immediate, appunto perchè sono ultime ed irriducibili, sono inesplicabili, e sganano quei confini che la filosofia, l'analisi

del pensiero cerca sempre e naturalmente di cacciare indietro. Prima della scuola inglese e della teoria della associazione, che cosa hanno fatto i filosofi d'ogni scuola, compresi gli idealisti? Hanno cercato quali fossero le idee primitive, essenziali allo spirito umano, colle quali si potessero spiegare tutte le altre; queste idee si suppongono conosciute immediatamente e le altre per mezzo di queste; sicché tentavano di ridurre lo scibile ad un piccolo numero di intuizioni e ad un numero infinito di inferenze; così, salvo le intuizioni stesse, tutto si potesse spiegare.

Gli idealisti medesimi non si sono contentati di derivare tutto lo scibile dalle idee primitive, ma hanno tentato, per ridurre ai minimi termini l'inesplicabile, l'irrazionale, di comprendere queste idee in una sola. Almeno così ha fatto l'Hamilton; egli riduce tutte le categorie ad una sola, guidato dalla sua famosa legge di parsimonia, che non bisogna supporre più credenze primitive di quello che sia strettamente indispensabile: legge che il Rosmini formulandola diversamente, ha seguito nel suo famoso saggio sull'origine delle idee e per obbedire alla quale ha volute contentarsi di un solo elemento a priori, dell'idea dell'essere. Il Mill fa osservare maliziosamente che questa legge si trovava già nella massima degli scolastici: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. A me pare che questa legge restringa anche troppo le idee primitive; può esser un consiglio prudente, ma non è una buona regola di logica; il psicologo fa bene a supporre che il mondo del pensiero si componga di pochi elementi semplici, come fa il chimico per la materia e come ora vogliono fare i naturalisti per le varie specie della vita; ma come quelli è obbligato ad ammettere almeno provvisoriamente come primitivi non gli elementi indispensabili a comporre il resto, ma tutti quelli elementi che all'analisi chimica o psicologica si mostrano refrattari ed irriducibili.

Ed ora facciamo due riserve: la prima è questa.

Hanno torto quegli empirici i quali pretendono che tutte le intuizioni siano inferenze. Non discutiamo se siano inferenze *in sé*: questo lo esamineremo trattando dell'origine della cognizione; vedremo allora che per una certa fisiologia le intuizioni, anzi le sensazioni stesse, sono inferenze fatte dal nostro cervello senza che noi lo sappiamo, e per una certa metafisica sono inferenze fatte dallo spirito senza saperlo. Ma ora noi non studiamo le intuizioni né altra presentazione in sé, bensì l'intuizione quale si trova nella coscienza; ora per la coscienza bisogna cominciare colle intuizioni; le inferenze derivano dalle intuizioni, e non viceversa; sta che un numero infinito di intuizioni sono effetto d'abitu-

dine; ma l'abitudine suppone una prima volta. Sta che di due termini uno fa presentir l'altro perchè sono associati; ma sono associati secondo qualche rapporto. Sta che la maggior parte delle cognizioni sono derivate dall'esperienza; ma l'esperienza non deriva dal nulla. Insomma di inferenza in inferenza devo pur giungere a qualche premessa di inferenza che non ho potuto inferir da niente, se non per la ragione logica di non andare all'infinito, almeno per la buona ragione psicologica che non ero ancor nato. Devo dunque mettere capo a rapporti immediati, universali, primitivi, intuiti, irriducibili. Dobbiamo però avvertire lealmente che a questa esagerazione del negare ogni rapporto immediato non vengono tutti gli empirici: il Mill per esempio dichiara espressamente di ammettere alcuni elementi primitivi; quindi non possiamo dissentire da lui e ci pare ch'egli sia perfettamente nel suo diritto fin che si contenta di asserire: «Non c'è persona competente che, applicandosi allo studio dello spirito umano, non abbia scoperto che alcune delle opinioni che gli uomini professano generalmente sulla coscienza sono erronee, e che certe nozioni apparentemente intuitive sono in realtà acquisite. Ogni psicologo traccia la linea di demarcazione dove crede che si possa farlo conformemente alla verità.»

Infine dobbiamo fare una importante dichiarazione: che malgrado tutte queste concessioni intendiamo di riservare perfettamente libero il nostro giudizio sulla questione prima, o meglio ultima, a cui mettono capo le discussioni dei sensisti e degli idealisti; la vera questione che si agita fra loro non è se vi siano e quante cognizioni primitive ed immediate, ma se queste siano a priori o no; se siano soltanto note *prima delle altre*, o se siano note prima dell'esperienza; se siano *vedute* fra o *poste* fra le sensazioni. Tanto gli uni come gli altri ammettono delle intuizioni; ma la parola intuizione è vaga: essa significa soltanto percezione immediata di rapporto; ma questo rapporto può essere particolare e generale; i sensisti come il Mill ammettono bensì le *intuizioni* dell'esperienza di cui ho trattato nel capitolo precedente, ma non quelle della ragione; quella dei particolari, ma non del generale; dei rapporti fra sensazioni, ma non fra concetti. La vera questione fra loro è se si conosca il generale per mezzo del particolare o viceversa; l'intuizione è inesplicabile in ogni senso; ma per spiegare la intuizione dei particolari, gli idealisti suppongono che siano ricavate dai generali per mezzo di *deduzione* e dunque che i generali siano a priori nella nostra mente; ma allora bisogna ammettere l'intuizione dei generali. Viceversa, per spiegare l'apparente intuizione dei

generali, i sensisti suppongono che siano astrazioni delle cognizioni particolari, e che queste siano ottenute da altre cognizioni particolari, per *induzione*; e siccome di questi primi particolari non abbiamo più coscienza, si suppone che siano stati dimenticati per effetto di abitudine. Così i sensisti come Platone spiegano infine la intuizione attuale colla parziale reminiscenza di una cognizione passata in questa o nell'altra vita. Ora su tal questione intendo di non essere impegnato con nessuno dei due partiti.

XIX.

Delle inferenze si possono dare altre due classificazioni, per verità meno importanti delle precedenti, ma pur necessarie alla intelligenza dei capitoli che seguono. Diciamone brevemente.

In primo luogo le inferenze si potrebbero classificare in semplici e composte, secondo che il rapporto inferito è fra due sensazioni o fra due rapporti; nel primo caso l'inferenza produce la credenza ad una sensazione possibile, nel secondo ad un rapporto possibile. Così quando il lampo, per l'associazione della sua immagine con quella del tuono, mi fa aspettare un colpo di tuono, ho una inferenza semplice. Quando invece la vista di un remo immerso nell'acqua mi fa credere che sia spezzato, è un rapporto di differenza di direzione fra due sensazioni visive che mi fanno credere ad un egual rapporto fra sensazioni tattili.

In secondo luogo le inferenze si possono distinguere, come le intuizioni, in primitive e secondarie o derivate; primitive sono quelle di cui ambedue le premesse sono vere intuizioni; derivate quelle in cui una od ambedue le premesse sono già inferte. È chiaro per sé che le derivate sono molto più numerose delle primitive, e che non sono tutte egualmente lontane dalle primitive.

Ora noi né vogliamo né dobbiamo procedere alla classificazione di tutte le inferenze: una tabella di questo genere conterrebbe la somma di tutta l'esperienza; e siccome la conterrebbe ordinata dalla riflessione, così conterrebbe tutta la scienza. La teoria della cognizione non deve trattare che delle inferenze primitive: le altre spettano alle singole scienze, di cui la teoria del conoscere è una introduzione.

Ma quali sono poi le inferenze primitive? A me sembra evidente che siano appunto le inferenze di cui non abbiamo più chiara coscienza. Le primitive sono per necessità quelle che derivano dalle intuizioni dei rapporti più generali; quindi sono le più ripetute, le più abituali, e perciò le più soggette a

diventare intuizioni apparenti. Siamo dunque condotti in fine dallo studio della inferenza primitiva alla medesima questione cui ci conduceva lo studio delle intuizioni primitive, cioè all'analisi di quelle presentazioni che sembrano primitive appunto perchè ora sono intuizioni, mentre in origine erano soltanto inferenze. La successiva complicazione e la successiva dimenticanza delle inferenze, e poi delle inferenze da inferenze, spiega appunto la difficoltà di separare nella nostra esperienza attuale le idee primitive dalle acquisite, i rapporti presentati immediatamente colle sensazioni (non dico *dalle* sensazioni) coi rapporti secondari e derivati. La ricerca delle inferenze primitive si tenterà dunque più innanzi, perchè ci guidi nella riduzione delle categorie.

XX.

Veniamo all'ultima specie di esperienza, la quale non avrà bisogno di lungo studio per essere definita, ora che conosciamo le specie precedenti. Essa è l'esperienza propriamente detta, quella che sotto il nome di esperienza s'intende dal comune degli uomini e non dai filosofi soltanto. I filosofi hanno adoperato questo vocabolo in molti significati somiglianti fra loro, ma non sempre costanti e ben definiti, sicché l'ambiguità del termine ha generato spesso confusione nella discussione. Talvolta sembrano considerare l'esperienza come uno degli elementi originali, dei fattori della cognizione, e adoperano questo vocabolo per esprimere ciò che nella cognizione è aggettivo in opposizione al soggetto, o ciò che è dato dall'osservazione, dall'incontro della realtà esterna, a posteriori, come contrapposto all'anticipazione, a ciò che è legge e forma del pensiero, a priori. Talvolta sembrano invece considerarla come il risultato di questi due fattori ed elementi, e cercano l'origine dell'esperienza come se fosse l'origine della cognizione. Più spesso e più giustamente la definiscono, non come la cognizione stessa od uno dei suoi elementi, ma come una specie della cognizione; ed anche allora non s'accordano bene a dire che specie sia: bene spesso confondono l'esperienza col senso e la contrappongono alla cognizione razionale; ma è chiaro che in questo caso allargano di soverchio il campo della sensazione. Talvolta invece l'intendono in senso più largo e contrappongono l'esperienza al ragionamento; allora sembrerebbe comprendere ogni cognizione immediata od intuizione; ma siccome ne escludono sempre l'intuizione del generale, così resterebbe ridotta alla presentazione immediata del particolare. Il Mill comprende a ragione come una specie di

esperienza anche una specie di ragionamento, e propriamente quella che egli chiama l'inferenza dal particolare al particolare; anzi la sua logica è fatta per dimostrare che la ragione si riduce all'esperienza appunto perchè il ragionamento deduttivo serve soltanto ad estendere, applicare e verificare l'induttivo, e questo si riduce ad una somma di inferenze particolari. Chi ricerchi diligentemente ciò che vi è di comune in tutte queste definizioni espresse o sottintese dai filosofi, troverà che esse s'accordano nell'escludere la cognizione del generale a quella che deriva dal generale; quindi la definizione più larga ed esatta della esperienza mi sembra ancora quella del Renouvier: «L'expérience est la représentation des phénomènes particuliers: c'est la seule définition qu'on en puisse donner.» Si noti che tra i fenomeni egli pone anche i rapporti. A questa definizione mi sono attenuto, ed ho finora adoperato la parola esperienza a significare la presentazione del particolare, o meglio del singolare.

Qui notiamo però che l'esperienza non comprende soltanto le specie annoverate finora; non soltanto la sensazione, l'osservazione immediata di rapporti fra singoli e l'inferenza dal particolare al particolare, ma ancora la esperienza propriamente detta, quella cioè che viene espressa ed intesa col nome di esperienza dal comune degli uomini. Questa non è difficile a definire. Se ne cerchiamo prima il genere prossimo, ossia le somiglianze, vedremo agevolmente che essa ha qualche cosa di comune colla scienza; che sono due specie di un medesimo genere; come l'esperienza differisce dalle forme di pensiero che abbiamo esaminate finora, così la scienza differisce dalle forme che a quelle corrispondono, cioè dal concetto, dal giudizio e dal ragionamento; ed ambedue differiscono dalle forme precedenti pel medesimo rispetto; cioè ambedue suppongono un numero relativamente grande di queste presentazioni originarie; come una rondine non fa primavera, così una sensazione non fa esperienza, ed un concetto non fa scienza. Inoltre suppongono ambedue che questa somma di presentazioni sia ordinata; non dico ordinata per tutte due nello stesso modo, ma per tutte due in qualche modo; che siano, se non sistemate, connesse.

Ora qual'è la differenza specifica? in che si distingue l'esperienza dalla scienza? La differenza fondamentale, e da cui derivano le altre, è quella già accennata: che l'una è una somma di presentazioni di singoli e l'altra di generali; non vi ha scienza che di principi, di leggi; non vi ha esperienza che di fatti. Da questa prima differenza altre molte ne derivano delle quali basterà accennare le principali.

La scienza e l'esperienza sono ordinate ambedue; ma le cognizioni di quella, essendo generali o di classe, sono legati fra loro dai rapporti di estensione e di comprensione; i concetti sono classificati, sicché ogni specie è sotto al suo genere; i giudizi sono classificati in modo che le conseguenze siano sotto alle loro premesse; insomma le cognizioni scientifiche sono disposte nella mente in un ordine logico. Invece le cognizioni sperimentali non sono connesse logicamente, ma soltanto psicologicamente; come la frequenza di certe sensazioni ne facilita il richiamo, così la costanza nella successione e nella simultaneità di certe presentazioni è causa che rinforza il doppio richiamo o richiamo indiretto, dal quale deriva la inferenza, e poi che colla abitudine della inferenza si dimentichi il termine medio e si abbiano intuizioni apparenti; l'esperienza è una somma di presentazioni particolari che possono richiamarsi l'una per mezzo dell'altra, con o senza la coscienza delle presentazioni intermedie; le presentazioni dell'esperienza non sono dunque veramente ordinate, ma più propriamente *associate* e richiamabili da associazione cosciente (memoria di secondo grado o riconoscimento) od incosciente. Colla scienza possiamo contemplare simultaneamente una catena di classi; coll'esperienza non possiamo che passare rapidamente da un singolo ad altri, i quali sono sempre connessi, ma di cui non crediamo sempre la connessione.

Poi una seconda differenza. Tanto dalla esperienza come dalla scienza possiamo derivare o di fatto deriviamo continuamente delle conseguenze; queste conseguenze non differiscono in quanto siano vere o false; dall'esperienza deriva un numero infinito d'inferenze vere, che ci guidano nella vita; e dalla scienza, ragionando male, si possono derivare conseguenze false. La differenza fra queste due specie di illazioni è piuttosto che quando i nostri giudizi sono prodotti dalla scienza, dalla teoria, dalla logica, possiamo darne una dimostrazione; questi giudizi, se sono veri, hanno tutti un perchè, una ragione sufficiente, una causa ideale, una spiegazione in un principio generale, in una premessa maggiore nella quale sono contenuti; ma dei suggerimenti dell'esperienza non si può dire il perchè; se gli uomini li ammettono come buoni, è appunto perchè sappiamo *colla ragione* che *in generale* essi sono prodotti da una moltitudine di casi anteriori somiglianti al presente, sicché l'analogia ci autorizza a praticare al presente ciò che valse per i passati della stessa classe del presente.

Terza differenza derivata è questa: Si considerano come caratteri della scienza il poter prevedere e preparare l'avvenire. Il secondo di questi caratteri

non è necessario alla scienza, se pure non si vuol negare il titolo di scienza all'astronomia, La quale può prevedere le eclissi, ma non può prepararle. Comunque sia di ciò, l'esperienza può fare anche per questo rispetto ciò che fa la scienza. Non tutti sono disposti ad ammettere questa eguaglianza allo stesso grado: l'uomo del volgo crede più all'esperienza, appunto perchè la scienza non la conosce; tuttavia crede anche alla scienza, perchè ne vede gli effetti quotidiani nell'industria. Viceversa lo scienziato erra talvolta per troppa fiducia nella scienza; ma anch'egli ammette che in certi casi di coscienza vale più il consiglio di un vecchio assennato che un trattato di morale; che il vecchio caporale è in certi casi più sicuro del giovane ufficiale uscito dall'Accademia; il capomastro più dell'architetto, l'infermiere più del medico, il macchinista più dell'ingegnere, e persino il cane più del cacciatore, sia nel prevedere, sia nel preparare. Ma è evidente che anche per questo rispetto c'è una differenza, e propriamente questa che, se pure l'esperienza può aver valore eguale alla teoria quando si tratta di casi simili ai casi già incontrati, la esperienza è nulla quando si tratta di prevedere e di preparare casi nuovi, fatti non mai sperimentati, che non ci richiamino il passato; questi dipendono dalla scienza soltanto; e se grandi invenzioni si devono a uomini del volgo, la ragione è questa, che essi non hanno soltanto esperienza, altrimenti non sarebbero neppure uomini, ma anche certe cognizioni generali, che sono gli elementi di ogni scienza.

Non è qui il luogo di tentare la riduzione della facoltà cognitiva, e di mostrare come l'attenzione, La percezione, la coscienza, la memoria ed altre siano specie delle presentazioni fin qui annoverate; prima di correggere le classificazioni comuni delle facoltà, è d'uopo condurle a termine la nostra classificazione; e noi non abbiamo trattato finora che delle presentazioni del particolare. Tuttavia possiamo accennare fin d'ora, come cosa facile a comprendere e ad ammettere, che all'esperienza quale l'abbiamo definita, cioè alla moltitudine delle presentazioni particolari associate, si riducono molte facoltà che, se non i filosofi, almeno il linguaggio distingue; queste facoltà si distinguono bensì fra loro, ma sono tutte specie di un medesimo genere, cioè dell'esperienza dell'individuo o della razza, della esperienza d'una vita o dell'esperienza di più secoli, dell'esperienza fatta od ereditata; come tutte le scienze sono applicazioni della logica, così il buon senso ed il buon gusto, il tatto, il presentimento, l'ispirazione, la divinazione, l'intuizione secondo il suo significato volgare, il genio stesso, e tutte le facoltà che suppongono conseguenze giuste da pre-

messe ignorate, verità senza ragione, si riducono a forme e specie dell'esperienza, di una memoria rapida ed incosciente, che ci ammaestra con un passato dimenticato, talvolta con un passato di altre generazioni, colla ἀναμνησις, o reminiscenza platonica; giacché in questo punto l'ipotesi di Platone e quella di Spencer coincidono stranamente: in

fondo differiscono solo in questo, che secondo Platone l'individuo si ricorda di idee generali contemplate da lui durante altre vite sue, e secondo lo Spencer si ricorda di fatti particolari osservati da' suoi antenati. Così i geni s'incontrano.