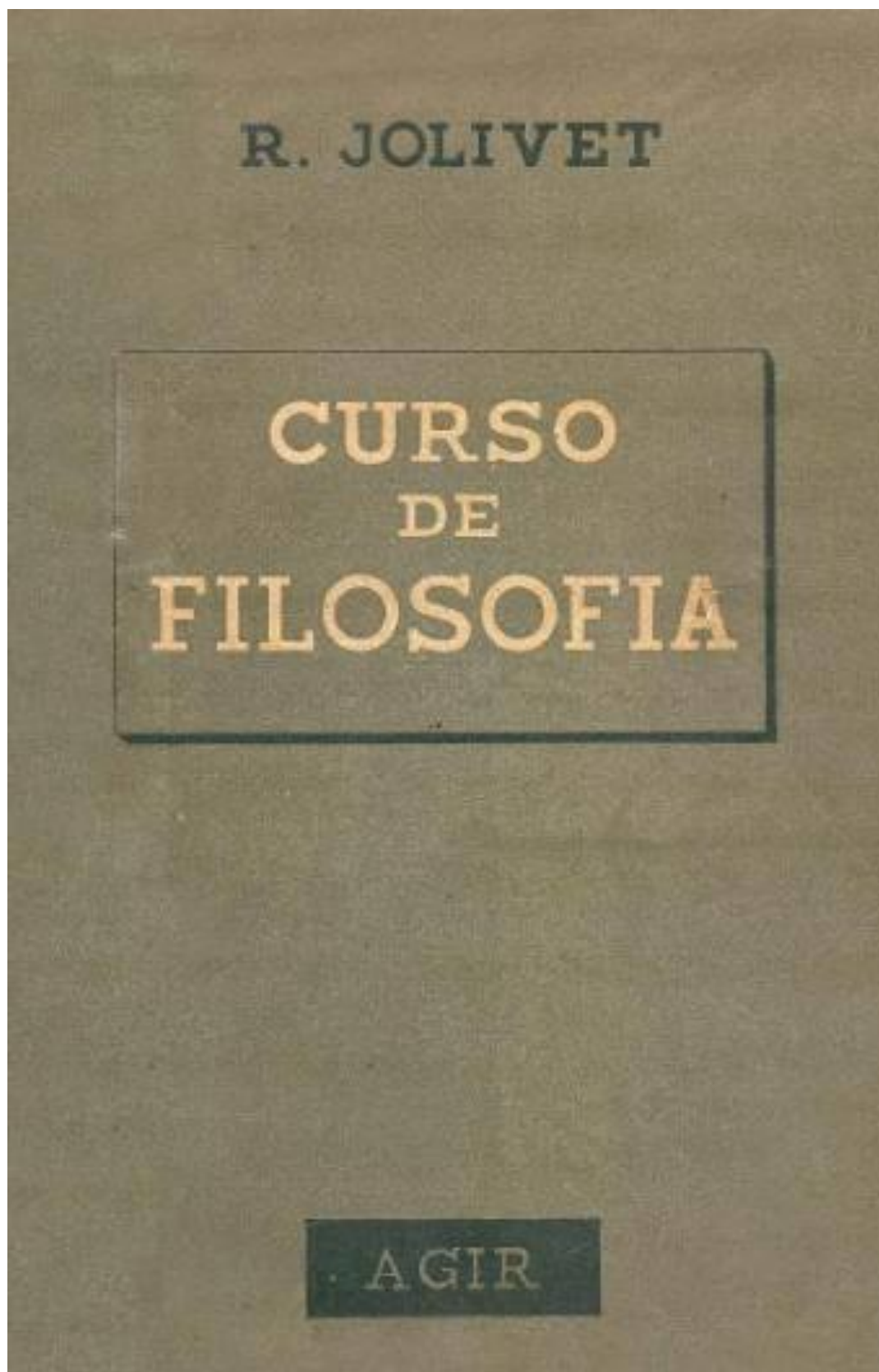


Totustuus-network



Régis Jolivet

Trattato di Filosofia

III - Psicologia

Titolo originale dell'opera: *Traité de philosophie - II. Psychologie*
Emmanuel Vitte, Editeur, Lyon–Paris
Edizione elettronica a cura di Totus Tuus Network - 2010

Nihil obstat

Sac. Angelus Zani

Brixiae, 30-IX-1958

Imprimatur

+ Joseph Bosetti

Hep. Hipp. Vic. Gen.

Brixiae, 1-X-1958

Piano dell'opera:

Vol. I	LOGICA
Vol. II	COSMOLOGIA
Vol. III	PSICOLOGIA
Vol. IV	METAFISICA (in 2 tomi)
Vol. V	MORALE (in 2 tomi)

SOMMARIO

LIBRO SECONDO - LA VITA INTELLETTUALE

PARTE PRIMA - LA CONOSCENZA INTELLETTUALE

CAP. I - L'ATTENZIONE..... 7

Art. I - DEFINIZIONE E DIVISIONE. Le specie dell'attenzione - Attenzione sensoriale ed intellettuale - Le forme dell'attenzione - Attenzione spontanea ed attenzione volontaria - Le fonti dell'attenzione - La legge d'interesse. I fattori d'interesse - Teoria sensistica dell'attenzione.

Art. II - NATURA DELL'ATTENZIONE. Psicologia dell'attenzione - Caratteri dell'attenzione - Problema dell'attenzione molteplice - La durata dell'attenzione - La misura dell'attenzione - Fisiologia dell'attenzione - Le condizioni organiche - Teoria periferica dell'attenzione.

CAP. II - IL PENSIERO- Nozioni generali..... 20

Art. I - LA NOZIONE DI PENSIERO. Logica e psicologia del pensiero. - Difficoltà - Metodi.

Art. II - NATURA EMPIRICA DEL PENSIERO. Il comportamento intelligente. - L'intelligenza negli animali - L'intelligenza umana - I livelli intellettuali - Livelli intellettuali negli animali - Nell'uomo - La patologia mentale - Intelligenza e ragione. - Limiti del comportamento intelligente nell'animale. - La ragione - Il pensiero.

Art. III - IL PENSIERO E IL LINGUAGGIO. Il pensiero senza linguaggio - Il gesto e la mimica - Casi di sordomutismo - Il pensiero implicito - Il pensiero e il discorso - Discorso interiore ed esteriore - Il linguaggio concettuale - Pensiero e società - L'origine del linguaggio.

CAP. III - L'IDEA..... 57

Art. I - NATURA PSICOLOGICA DELL'IDEA. I tipi di idee. - Concezione ed idea - Classificazione delle idee - L'immagine e l'idea - Teorie empiristiche e nominalistiche - I procedimenti sperimentali - Conclusioni.

Art. II - L'ASTRAZIONE. Il problema degli universali - Punto di vista psicologico - Le soluzioni-tipo - Natura dell'astrazione - La nozione d'astrazione - Teoria dell'astrazione passiva - L'astrazione attiva - I gradi d'astrazione.

Art. III - L'INTELLEZIONE. Le condizioni dell'intellezione - Intelletto agente e specie impressa - Intelletto passivo e specie espressa - L'oggetto dell'intelligenza - L'intelligenza, facoltà dell'essere - L'intelligenza umana - Le teorie idealistiche - Nozione dell'idealismo - L'idealismo problematico - L'idealismo critico - L'idealismo dogmatico - Conclusione.

CAP. IV - IL GIUDIZIO..... 92

Art. I - DIVISIONE - Giudizi riflessi e spontanei - Giudizi certi e opinativi - Giudizi d'essere e giudizi di valore - Giudizi espliciti ed impliciti.

Art. II - NATURA DEL GIUDIZIO. Essenza del giudizio - Il giudizio come sintesi - Giudizio e concetto - Le teorie empiristiche - Il sensismo - L'associazionismo.

Art. III - IL GIUDIZIO DI VALORE. La teoria dei valori - Il valore è fondato sull'essere.

Art. IV - VERITÀ ED ERRORE. La verità logica - Il riferimento al reale - L'intelligenza è in ordine al reale - Ogni verità è oggettiva - Verità e coerenza - L'errore - Nozione e cause - Classificazione - La logica dei sentimenti.

CAP. V - LA CREDENZA.....104

Art. I - NATURA DELLA CREDENZA. Nozione - La credenza come assenso - Credenza e scienza - Credenza e certezza - Le differenti forme della credenza - Credenza reale e credenza nozionale - Credenza implicita e credenza esplicita - Credenza spontanea e riflessa - Credenza abituale e credenza attuale.

Art. II - LE CAUSE DELLA CREDENZA. L'assenso nella scienza e nella credenza - L'assenso nella scienza - L'assenso della credenza - Funzione della volontà nella credenza - Influenza diretta - Influenza indiretta.

CAP. VI - IL RAGIONAMENTO E LA RAGIONE.....114

Art. I - IL RAGIONAMENTO. Il ragionamento dal punto di vista psicologico - Forme empiriche del ragionamento - Il ragionamento come giustificazione - Le tappe del ragionamento - Il ragionamento infantile - Esiste una mentalità prelogica? - Teoria empiristica del ragionamento - Tesi associazionistica - Discussione.

Art. II LA RAGIONE. I principi direttivi della conoscenza - Il principio d'identità - Il principio di ragion d'essere - L'intelligibilità - Principio di causalità - Principio di finalità - Principio di sostanza - Caratteri dei principi primi - Origine dei principi primi - Nozioni e principi - La formazione dei principi.

PARTE SECONDA - L'ATTIVITÀ VOLONTARIA

CAP. I - LA VOLONTÀ.....133

Art. I - I MOVIMENTI VOLONTARI. Elementi del movimento volontario. Movimenti in-deliberati - Analisi del movimento volontario - Natura dell'attività volontaria - Esperienze - Il problema delle fasi del volere - Le fasi dell'azione volontaria - Discussione.

Art. II - LE TEORIE SULLA VOLONTÀ. Teorie sensistiche - Volontà e desiderio - Discussione - Volontà e affettività - L'attività impulsiva - Discussione - Volontà e campo psichico - Teoria fisiologica - La tesi dell'Associazionismo - Discussione - Teorie intellettualistiche - La volontà ridotta all'intelligenza - Discussione - Teoria sociologica - Discussione.

Art. III - NATURA DELLA VOLONTÀ. La volontà come espressione della personalità - La volontà come sintesi - La volontà, espressione dell'unità personale - La volontà come appetito razionale - Il bene conosciuto, oggetto della volontà - Forma del conflitto interiore - Determinazione e indeterminazione - La volizione concreta.

Art. IV - DEPOTENZIAMENTI DELL'ATTIVITÀ VOLONTARIA. L'automatismo normale - Le abitudini - La distrazione - L'automatismo anormale - Patologia mentale - Patologia della volontà.

CAP. II - LA LIBERTÀ.....163

Art. I - CONCETTO DI LIBERTÀ. Natura dell'indeterminazione - Necessità e contingenza - Determinazione e in determinazione - Contingenza e libertà - Libertà di fare e libertà di volere - Libertà di fare - Libertà di volere.

Art. II - LE PROVE DEL LIBERO ARBITRIO. Le prove dell'esperienza - Testimonianza della coscienza psicologica - Testimonianza della coscienza morale - Testimonianza della coscienza sociale - Prova metafisica - Principi dell'argomento - L'argomento.

Art. III - NATURA DEL LIBERO ARBITRIO. Libertà e indifferenza - L'indifferenza di equilibrio - L'indifferenza è un mito e una cosa impossibile - Libertà e determinismo psicologico - Il privilegio del «motivo più forte» - Il determinismo psicologico distrugge la libertà - Libertà e auto-determinazione - La spontaneità - L'autodeterminazione.

Art. IV - GLI ARGOMENTI DEL DETERMINISMO. Fatalismo e predeterminazione - Il fato - Il determinismo fisico - Libertà e causalità - Libertà e conservazione dell'energia - Libertà e società - Conclusione - La conoscenza di sé - La rettitudine del volere.

1) I numeri in neretto, nell'interno dei testo, e preceduti dalla cifra romana I e II rinviano ai numeri marginali dei precedenti volumi (Logica e Cosmologia). I numeri senza indicazione di volume rinviano ai numeri marginali dei presente volume.

LIBRO SECONDO

LA VITA INTELLETTUALE

350 - Noi non passiamo dalla vita sensibile alla vita intellettuale per semplice continuità. Se lo studio dell'istinto ci ha portati ad ammettere la realtà di una intelligenza animale, abbiamo pure visto al tempo stesso che questa intelligenza (estimativa), anche negli animali superiori, è totalmente compresa entro i limiti dell'istinto e conseguentemente priva di quel carattere di universalità onde la ragione umana è così nettamente definita, che persino le operazioni che l'uomo ha in comune con gli animali, percezione, immaginazione, memoria, emozioni ed istinti, si trovano profondamente modificate per il clima razionale nel quale esse si compiono. I sensi dell'uomo sono già completamente penetrati di ragione, ed il pensiero si esprime non soltanto nel linguaggio, così prodigiosamente vario in confronto ai gridi degli animali, ma perfino nel corpo umano, che è pensiero vivente.

Questa ragione, appunto, ci accingiamo a studiare: sia nelle sue attività conoscitive che nei movimenti che essa ispira e governa.

PARTE PRIMA LA CONOSCENZA INTELLETTUALE

Il pensiero va oltre la conoscenza intellettuale, ma proprio nelle operazioni del pensiero, concezione ed idea, giudizio e credenza, ragione e principi direttivi, individuiamo più nettamente i caratteri dell'attività conoscitiva dello spirito. Così, attorno a queste nozioni condurremo il nostro studio della funzione intellettuale del conoscere e della sua condizione più generale, che è l'attenzione.

CAPITOLO PRIMO

L'ATTENZIONE (248)

Art. I - Definizione e divisione

351 - Il fenomeno dell'attenzione si può discernere facilmente a causa de

248) Cfr. Ribot, *Psychologie de l'attention*, Parigi, 1889. - P. Janet, *Névroses et idées fixes*,

gli atteggiamenti che, interiormente ed esteriormente, gli sono impliciti. In generale questo fenomeno rappresenta un *orientamento determinato della conoscenza, sensibile o intellettuale, riguardante, in diversi modi, un oggetto isolato dagli altri a causa dell'interesse che presenta*. Questo fenomeno psichico si estrinseca attraverso una mimica specifica e con reazioni viscerali e vasomotorie.

§ 1 - *Le specie dell'attenzione*

Si possono distinguere nell'attenzione differenti specie, secondo che si considerino le funzioni (senso o intelligenza) di cui si serve, - oppure le forme diverse che essa può assumere, - o, infine, le cause che la producono.

A. ATTENZIONE SENSORIALE ED INTELLETTUALE

1. I DUE TIPI D'ATTENZIONE - Il gatto che attende al varco un topo, il fanciullo che segue il movimento delle nuvole nel cielo, l'uomo che cerca un oggetto smarrito, esplicano *un'attenzione sensoriale*, in quanto la loro attenzione è diretta verso un oggetto sensibile e si esercita mediante i sensi. Lo studente che cerca la soluzione di un problema, o che studia il canovaccio di una tragedia, il musicista che mette insieme i temi di una composizione, l'uomo che ammira un quadro d'autore, esplicano una *attenzione intellettuale*, in quanto questa attenzione riguarda oggetti intelligibili.

Senonché si nota subito che *se la distinzione delle due attenzioni è netta in linea di principio, essa diviene in pratica piuttosto difficile non appena le due attenzioni entrino in giuoco insieme*. L'azione di ammirare un quadro presuppone contemporaneamente una attività sensoriale ed una attività intellettuale. Ascoltare una conferenza non costituisce semplicemente un atto dello spirito: è pure un'attività sensoriale. Vi sono poi casi nei quali ci si può chiedere qual sia l'attenzione che predomina. Comunque sia, è cosa certa che l'animale non può esercitare che un'attenzione puramente sensoriale e che l'attenzione specificamente intellettuale, riguardante cioè degli oggetti che sono fuori dello spazio e del tempo, è peculiare dell'uomo.

Parigi, 1898. - Meunier, *Pathologie de l'attention*, Parigi, 1908. - A. Gemelli, *Ricerche sull'attenzione*, «Archivio ital. di Psicologia», I, 1-2, 1920 - J. De La Vaissière, *Éléments de psychologie expérimentale*, p. 240 sg. - Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 204-210, 386-400, 358 sg. - Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. IV, p. 3 sg. - (Piéron). - Bal, *L'attention et ses maladies*, Parigi, 1952.

può essere tattile (si pensi ai ciechi), visiva (pittori), auditiva (musicisti), olfattiva (animali), ecc.

2. DIVISIONE DEI DUE TIPI D'ATTENZIONE - L'attenzione sensoriale, che è molto studiata nei laboratori, può riguardare ciascuno dei sensi esterni:

L'attenzione intellettuale assume a sua volta forme assai diverse, indicate con termini quali *riflessione*, *meditazione*, *contemplazione*, *esame*, *deliberazione*, ecc. Sotto questi differenti aspetti, essa è l'intelligenza stessa, la cui ampiezza, la cui penetrazione, il cui rigore dipendono dalla capacità d'attenzione volontaria.

L'attenzione affettiva e l'attenzione volitiva, di cui talvolta si tratta, non sono specie distinte dell'attenzione, ma semplicemente aspetti particolari dell'attenzione sensoriale o intellettuale.

B. OSSERVAZIONE E RIFLESSIONE

352 - Si distingue un'attenzione oggettiva (*osservazione*), e un'attenzione soggettiva (*riflessione*), secondo che l'attenzione riguarda un oggetto distinto dal soggetto, oppure il soggetto stesso.

1. L'OSSERVAZIONE - Io seguo le vicende di un incontro calcistico, leggo un romanzo o un'opera di storia, osservo dalla finestra l'andirivieni della strada, mi sforzo, in laboratorio, di cogliere esattamente gli elementi di un'esperienza, contemplo un quadro di Raffaello cercando di discernere la composizione generale e i particolari dell'opera: sono tutti casi di osservazione, la cui caratteristica è data dal fatto che io sono semplice spettatore, che desidero ottenere un effettivo *adattamento fisico e mentale, quanto più perfetto possibile, alla tale o tal' altra situazione*, per coglierla meglio, ma senza che io vi abbia ad intervenire.

L'attenzione aspettante comporta una specie di *tensione interiore*. Il gatto aspetta al varco il topo che ha fiutato o udito. Il cacciatore è alla posta di un animale selvatico che il cane è impegnato a stancare. La sentinella è in guardia, pronta a sparare. Questi esempi indicano *un'attenzione rivolta verso un oggetto non ancora presente, ma anticipato dall'immaginazione o dal pensiero*, in relazione a certi segni esteriori. Ad essa si accompagna una preparazione all'atto da compiere non appena l'oggetto sarà divenuto presente.

2. LA RIFLESSIONE 1) *Il problema della riflessione*. La riflessione (etimologicamente, atto di ripiegarsi su se stesso), pone un problema difficile, che viene ad essere, in sostanza, quello della sua possibilità. Bisogna, infatti, distinguere *due tipi di riflessione*, uno dei quali è soltanto impropriamente riflessione (se questa è *ritorno su se stesso*), e l'altro, sembra, è realmente inconcepibile.

C'è anzitutto una specie di «*riflessione oggettiva*», che altro non è se non *l'attenzione, non già a se stesso come soggetto, ma al contenuto della coscienza come tale*. Precisamente ad una «*riflessione*» di questo genere ci riferiamo quando diciamo: «Ho bisogno di riflettere su questo problema» o «su questa

idea». Nel campo metafisico, ogni attenzione, per definizione stessa, è «riflessione», poiché noi non possiamo cogliere l'oggetto metafisico (per esempio i concetti di essere, di causa, di verità) se non all'interno del nostro pensiero. Ma se così è, questa riflessione è evidentemente soltanto una forma di osservazione, cioè *d'attenzione ad un oggetto*: non solo essa non riguarda il soggetto, ma addirittura lo esclude, come tale.

Si tratta pertanto di sapere se c'è una «*riflessione soggettiva*», cioè una *attenzione che riguardi direttamente la soggettività*. Pare che se ne possa dubitare. Infatti, *la riflessione così concepita avrebbe per effetto di trasformare il soggetto in oggetto*: diverrebbe una forma di quell'attenzione oggettiva di cui abbiamo or ora delineato i caratteri. Si dirà forse che io posso, mediante la memoria, cogliere riflessivamente i miei propri stati trascorsi? Ma tale memoria di me non sarà mai riflessione soggettiva, poiché in questo modo io non potrò conoscermi se non alla stessa maniera in cui io conosco un oggetto: l'atto passato che io richiamo non è più, e se si tratta di me-stesso-al-passato, saremo ancora di fronte ad una soggettività oggettiva.

b) *La soggettività cosciente*. In realtà, v'è pure una riflessione soggettiva: ma va intesa in senso diverso da quello che le viene comunemente attribuito. Questa riflessione non è attenzione, giacché ogni attenzione è oggettivante, ma *coscienza di soggettività*, cioè *soggettività cosciente*. La soggettività non è necessariamente cosciente di sé: non lo è nel vegetale e nell'animale: non è tale sempre in atto nell'uomo che, di solito, vive in certo qual modo nelle cose. Tuttavia, nell'uomo, una certa coscienza di sé come soggetto (coscienza «riflessa») è coestensiva ad ogni sua attività. Sennonché essa rimane implicita e sorda. Essa può d'altra parte intensificarsi ed attualizzarsi: ciò si verifica ogni volta che essa diviene esplicitamente *sentimento di un «io» come principio e forma della nostra esistenza*. Ma è chiaro che il vocabolo «riflessione» designa qui non tanto un «ritorno su di sé», quanto l'attualità di una coscienza di soggettività, cioè *l'atto mediante il quale io affermo ed assumo, esercitandola (sono due cose che si riducono esistenzialmente ad una sola), la mia peculiare soggettività* (II, 126) (249).

c) *La distrazione*. Soprattutto a proposito della riflessione (e per entrambe le sue forme) si afferma che essa conferisce «l'aria assente», cioè distratta.

La *distrazione*, con tutti gli equivoci e gli abbagli che ne conseguono, altro non è, in questo caso, che l'aspetto e il segno di una «riflessione oggettiva» o di una concentrazione intensa. Come tale, essa differisce completamente da quanto si verifica nello *stato di dispersione mentale*, in cui la distrazione è effetto di una impotenza, provvisoria o definitiva, a fissare la mente su di un oggetto (*ipoprosessia*), o di una impotenza ad eliminare dalla mente un'immagine assediante (*paraprosessia*).

C. ATTENZIONE SPONTANEA E ATTENZIONE VOLONTARIA

353 - 1. L'ATTENZIONE SPONTANEA - È l'attenzione che *deriva dal*

giuoco degli interessi, cioè delle tendenze istintive o acquisite. L'attenzione dell'animale, come pure quella del fanciullo, non ha altra causa che questa. Nell'adulto, poi, essa continuamente orienta il corso dell'attività mentale e fa discernere nella massa delle percezioni quelle che corrispondono agli interessi ed alle inclinazioni del soggetto. Il pittore è spontaneamente attento alle linee ed ai colori, il musicista ai suoni, e, in generale, chi esercita una professione alle cose inerenti la propria attività.

Questa attenzione ha uno spiccato aspetto di automatismo nel fatto di seguire il corso dell'interesse. Tuttavia bisogna ben guardarsi dal farne uno stato passivo, giacché *l'attenzione, anche spontanea, è un'azione, e precisamente l'atto di tendere (ad-tendere) verso un oggetto, per coglierlo e conoscerlo bene.* Malebranche, sotto questo aspetto, opportunamente definiva l'attenzione come «una preghiera naturale» che la mente rivolge alla verità (*Méditations*, XIII, § II). Se l'attrazione esercitata dall'oggetto fosse «forzata» (secondo l'espressione di Bossuet), come nei casi di ossessione o di mania, non si potrebbe più parlare, se non impropriamente, di attenzione.

2. ATTENZIONE VOLONTARIA - Come indica l'aggettivo, *l'attenzione dipende qui dalla volontà, cioè dall'iniziativa del soggetto, e non dall'attrazione dell'oggetto.* Nondimeno, questo potere d'iniziativa non è illimitato. Non è che si eserciti attenzione a checchessia. La legge d'interesse interviene ancora nell'attenzione volontaria, come nell'attenzione spontanea, benché sotto un'altra forma, in quanto gli interessi che muovono la volontà sono destinati a prevalere spesso sugli interessi immediati che sollecitano l'attenzione in altre direzioni. Lo studente sportivo che deve restare in casa a lavorare in una splendida giornata di sole, nella quale potrebbe fare magnifiche partite, deve, con uno sforzo energico, far precedere l'interesse per il suo lavoro all'interesse spontaneo per il giuoco. L'attenzione che egli rivolge ai suoi studi sarà dunque il duplice frutto di una inibizione e di una applicazione. Durante l'intero corso del suo lavoro egli potrà trovarsi a dovere rinnovare, contro le sollecitazioni del giuoco, il suo primo sforzo d'attenzione volontaria. Ove questa attenzione non venisse sostenuta, essa tenderebbe ad affievolirsi, sino a lasciar campo libero alle immagini del giuoco, momentaneamente respinte: a meno che l'interesse insito nel lavoro intellettuale, risvegliato dallo sforzo iniziale, non finisca col dominare, eliminando l'interesse per il giuoco. In questo ultimo caso l'attenzione

249) Si comprende così il senso che bisogna dare all'espressione «coscienza della coscienza», con la quale noi definiamo (II, 126) questa «soggettività riflessa». Non è che la coscienza si prenda per oggetto, altrimenti andremmo all'infinito, come in un giuoco di specchi: la coscienza si rincorrerebbe senza fine, senza poter mai raggiungersi, poiché essa è soggetto e non oggetto. Essa si abolirebbe in questa corsa pazza di riflesso riflettente. In realtà, per «coscienza della coscienza» non si deve intendere altro che una coscienza la quale, come coscienza, fa tutt'uno con sé, cioè una coscienza soggettiva in atto.

volontaria si accoppia all'attenzione spontanea.

Il grado d'energia intellettuale dell'adulto è indicato appunto dalla *capacità d'attenzione volontaria*. Inversamente, sia in dipendenza da lesioni cerebrali, sia in seguito a disordini psicogeni (isterismo, psicastenia), l'anormale è un individuo divenuto incapace d'attenzione volontaria ed in balia del determinismo delle immagini (*aprosessia*).

P. Janet (*Les Névroses*, p. 337, 343, 346-357) ritiene che fra le nevrosi particolarmente l'isterismo e la psicastenia (stati ansiosi di dubbio, d'agitazione, d'ossessione) siano caratterizzati dai disordini dell'attenzione. Nella psicastenia, il campo dell'attenzione non è che sia ristretto, ma vago e fluido; esso non è, per così dire, a fuoco. Viceversa, nell'*isterismo* si ha restrizione del campo d'attenzione: gli isterici sono in uno stato di distrazione continua, che loro impedisce di rivolgere la loro attenzione su di un oggetto diverso da quello che occupa attualmente la loro mente.

354 - 1. LA LEGGE D'INTERESSE - Abbiamo già constatato che l'attenzione, sia essa spontanea o volontaria, è sempre determinata dall'interesse. *Non esiste attenzione disinteressata. Nei casi di attenzione spontanea*, è l'oggetto stesso che esercita, a causa del suo rapporto immediato con le tendenze, una specie d'attrazione sulla mente o sull'immaginazione. *Nell'attenzione volontaria*, l'immaginazione o la intelligenza devono applicarsi attivamente ad un oggetto privo di attrattiva immediata. Ma financo in quest'ultimo caso la legge d'interesse continua a farsi sentire presente, giacché lo sforzo da compiere è coronato da successo solo in quanto noi si riesca a rendere in qualche modo interessante l'oggetto da considerare. Senza di che, non sarebbe possibile attenzione alcuna.

2. I FATTORI D'INTERESSE - Si può pertanto affermare in maniera universale che tutti gli stati d'attenzione rivelano l'intervento, chiaro o latente, di qualche interesse. Nella sua forma e nella sua intensità questo intervento dipenderà a sua volta sia da condizioni oggettive, sia da condizioni soggettive.

a) *Le condizioni oggettive*. Queste condizioni sono di due tipi: *l'intensità* e *il carattere contrastante* o singolare dell'oggetto.

Vi sono oggetti che sembrano forzare l'attenzione unicamente in forza dell'intensità delle loro manifestazioni. Così si spiega come non sia possibile non prestare attenzione ad un forte tuono, ad un lampo, ad una detonazione inattesa. Tuttavia, ci si può chiedere se l'attenzione sia determinata proprio soltanto dall'intensità con la quale l'oggetto s'impone alla percezione. *Sembrerebbe piuttosto*, secondo il nostro studio sull'istinto, *che l'attenzione e l'emozione, che qui sono tutt'uno, siano reazioni istintive*.

Al concerto o alla conferenza dei vicini bisbigliano: essi finiscono con l'attirare l'attenzione in maniera esasperante. Una luce insolita appare e scompare all'orizzonte durante la notte: essa richiama l'attenzione. Ogni particolarità che spicchi, nei lineamenti o nell'abito, attira l'attenzione dei passanti, i quali si

volgono indietro e scambiano le loro riflessioni. Galvani nota, con sua grande sorpresa, che gli arti di una rana scorticata si contraggono, non appena siano messi a contatto, mediante un filo di rame, con una verga di ferro. Questi differenti casi si spiegano sia con la curiosità, spontanea o scientifica, sia con lo sforzo d'inibizione necessario ad escludere un rumore molesto, e che finisce col fissare l'attenzione proprio su tale rumore. Sono pertanto sempre in causa fattori soggettivi d'interesse.

b) *Condizioni soggettive.* Tutto finalmente viene a dipendere nell'attenzione dall'intervento delle condizioni soggettive, poiché *tutto dipende dal rapporto fra gli oggetti della percezione e, da una parte, le tendenze istintive o acquisite, dall'altra il contenuto presente della coscienza.* Le contrazioni degli arti della rana avevano un interesse speciale per Galvani, date le sue ricerche sull'elettricità. L'ascoltatore appassionato che, alla conferenza o al concerto, è infastidito dai bisbigli dei vicini, a stento si accorgerebbe di questi se non sentisse interesse per i brani eseguiti dall'orchestra o per le idee esposte dal conferenziere. Sicché constatiamo che il determinismo che governa gli stati d'attenzione non è tanto quello meccanico degli oggetti, quanto il determinismo finalistico delle tendenze e delle inclinazioni.

Lo studio delle condizioni d'efficacia della pubblicità è a questo riguardo molto suggestivo. S'è potuto valutare l'effetto di certe condizioni oggettive: si constata per esempio che le inserzioni pubblicitarie su giornali e riviste hanno maggiore effetto sulla pagina di destra che su quella di sinistra, e nel lato inferiore che in qualsiasi altro punto, che l'effetto è raddoppiato quando siano inquadrare da una linea, che questo effetto aumenta in rapporto diretto alla grandezza dell'avviso ed alla concisione del testo. La ripetizione ostinata porta a sua volta a buoni risultati. Ma la maggiore efficacia l'hanno di gran lunga i procedimenti che mirano a risvegliare ed a stimolare il bisogno al quale si riferisce l'oggetto della pubblicità. Gli «annunci-bisogno» sono senz'altro i più letti (nella proporzione del 39%) e i ricordi che essi lasciano nei lettori superano dell'11 % quelli degli altri annunci (cfr. H. Wallon, *Principes de Psychologie appliquée*, Parigi, 1930, p. 185-193).

355 - 3. TEORIA SENSISTICA DELL'ATTENZIONE - Le osservazioni che precedono ci permetteranno ora di giudicare la teoria sensistica dell'attenzione, così come è stata proposta da Condillac e da Taine e modificata da Ribot.

a) *L'attenzione, sensazione predominante.* Condillac pretende ridurre l'attenzione ad una «sensazione predominante». Taine dichiara dal canto suo che l'attenzione è «il fascino esercitato sullo spirito da un'immagine ossessionante». Ebbene, lo studio che precede ci dimostra che *queste definizioni calzerebbero già assai male all'attenzione spontanea*, per la quale una sensazione non è mai predominante in sé e per sé, ma soltanto in relazione all'istinto che essa stimola o al meccanismo abituale che essa mette in movimento, cioè in relazione a fattori interni. *A maggior ragione queste teorie falliscono completamente nella*

spiegazione dell'attenzione volontaria, che ha proprio una direzione opposta a quella delle sensazioni e che è agli antipodi dell'ossessione.

356 - *Riduzione dell'attenzione volontaria all'attenzione spontanea*. Il Ribot ha cercato di evitare l'ostacolo che l'attenzione volontaria costituisce per questa teoria. Ed eccolo fare ogni sforzo per ridurre l'attenzione volontaria all'attenzione spontanea, invocando l'intervento della legge di «*transfert*». Non v'è altra attenzione, egli sostiene, che quella spontanea. *Non si può ottenere che l'attenzione si rivolga ad un oggetto non corrispondente agli interessi immediati, se non associandolo a questi interessi («transfert»)*. Perché questo studente sportivo rimane in casa a studiare la geometria, per la quale non prova nessun gusto? Perché è stato annesso a tale studio l'interesse naturale che lo studente ha per i suoi successi scolastici o per la sua carriera. Alla stessa maniera, con la promessa di una ricompensa si inducono i fanciulli a prestare la loro attenzione a composizioni che li annoiano. Si potrebbe persino dimostrare che tutta la civiltà poggia sull'intervento infinitamente vario di questa legge di «*transfert*». Quasi mai gli uomini fanno quello che piace loro. Nella maggior parte dei casi essi devono agire contro i loro gusti innati e le loro inclinazioni spontanee. E fanno ciò, tuttavia, generalmente bene, perché la società ha associato a queste attività fastidiose o indifferenti provvidenze d'ogni genere (guadagno, onori, punizioni contro i delinquenti, ecc.), che ad esse comunicano i loro particolari interessi.

Questa teoria ingegnosa è insufficiente quanto quella di Condillac e di Taine. Com'è possibile ridurre l'attenzione volontaria ad un fenomeno di passività? *Il «transfert» può bensì spiegare certi casi d'attenzione volontaria, ma non li spiega tutti, poiché è cosa certa che esso non sempre interviene, e che comunque interviene molto irregolarmente*. Anche le più allettanti promesse non riescono a far decidere un ragazzo ad applicarsi a un dovere che egli trovi pesante; né le sanzioni sociali riescono ad impedire che gli uomini si comportino male. D'altra parte, *questa teoria non può spiegare lo sforzo che accompagna l'attenzione volontaria*. La trasformazione dell'attenzione volontaria in attenzione spontanea (per effetto del «*transfert*» d'interesse) dovrebbe portare alla soppressione dello sforzo. Orbene, se è vero che l'intensità dello sforzo richiesto può diminuire per effetto d'un «*transfert*» d'interesse, è pur vero che ne permane sempre l'esigenza. Per quanto alti siano i salari attribuiti a certi mestieri pericolosi o penosi, le attività richieste rimarranno sempre difficili e dure.

Art. II - Natura dell'attenzione

§ 1 - Psicologia dell'attenzione

A. I CARATTERI DELL'ATTENZIONE

357 - L'attenzione, quale appunto abbiamo ora descritto nelle sue differenti forme, presenta essenzialmente due aspetti: un aspetto negativo, costituito

dall'esclusione dal campo della coscienza di tutti gli elementi estranei all'oggetto dell'attenzione, ed un aspetto positivo, che consiste nel rafforzamento della percezione.

1. L'INIBIZIONE - L'attenzione, sia che riguardi un oggetto esteriore, sia che riguardi un oggetto interiore, esige ed attua *l'esclusione quanto più completa possibile di tutti gli oggetti estranei*. Si constata, effettivamente, che l'uomo assorbito nella sua meditazione sembra non vedere e non udire più niente. Ma anche a prescindere da simili casi di applicazione intensa, l'attenzione normale richiesta dai compiti abituali in cui ci troviamo impegnati ha già per effetto e per condizione di attenuare notevolmente il richiamo degli oggetti esteriori. *Questa inibizione ha dei gradi e non è mai totale*, quasi che gli organi sensoriali non percepissero più niente. L'uomo che se ne va per la via tutto assorto nella sua riflessione, ometterà di salutare gli amici che incontra, e non li noterà forse neanche, ma schiverà a dovere i vari mezzi di trasporto. Non diversamente, il lettore, assorto nella lettura di un romanzo dalle vicende appassionanti, nonostante tutto ode almeno vagamente le domande che gli sono poste. Egli non risponde a queste con immediatezza, a meno che voglia fare lo sforzo di adattamento richiesto. Ma, chiuso il libro, o risponde alle domande rimaste senza risposta, o chiede che esse gli vengano ripetute. Alla stessa maniera, il passante distratto si ricorda, al suo rientro, di avere incontrato diversi amici senza rispondere al loro saluto. Ritroveremo questi differenti casi, quando studieremo il subcosciente.

358 - 2. INTENSIFICAZIONE DELLA PERCEZIONE

a) *Il monoideismo dell'attenzione*. L'inibizione attua dunque una concentrazione dello sguardo della coscienza su di un oggetto messo a fuoco in piena luce. Ecco perché Ribot parlava del monoideismo dell'attenzione. Tuttavia, non bisognerebbe intendere questa espressione nel significato di una specie di vuoto coscienziale, come si ha negli animali. L'immagine, l'idea, il ricordo che sono fissati dall'attenzione sono colti al contrario nella loro ricchezza, nella varietà dei loro particolari e dei loro aspetti. Altrimenti l'attenzione sarebbe presto esaurita per mancanza d'oggetto, o produrrebbe una sorta di obnubilazione interiore, simile al sonno ipnotico. *L'attenzione continua è costituita, in realtà, da una moltitudine successiva di atti percettivi*.

b) *L'effetto selettivo dell'attenzione*. Per effetto di questa concentrazione, l'oggetto dell'attenzione è percepito con una intensità singolare, che risulta non precisamente dal fatto che esso è osservato o considerato in modo più energico, giacché l'attenzione non modifica niente nell'oggetto, ma dal fatto che esso è *isolato da un complesso, considerato a parte*, e che appare pertanto sotto un aspetto che non aveva come semplice elemento di un tutto. Ritroviamo dunque a questo punto le leggi della percezione, che ci aiutano a comprendere meglio il meccanismo selettivo dell'attenzione e gli sforzi che questa richiede per fissare, separare e studiare in tutto un elemento isolato dagli altri. La principale diffi-

coltà dell'opera d'inibizione non è data tanto dalla necessità di eliminare gli apporti contingenti della percezione esteriore, quanto dalla necessità d'impedire la ricostituzione del tutto di cui fa parte l'elemento considerato.

c) *L'autoscopia*. Si conoscono gli effetti dell'autoscopia, pratica consueta per i malati che soffrono di dolori interni e si lasciano prendere dalle sensazioni derivanti dalla loro cenestesia, - o per i malinconici che una riflessione ostinata riconduce costantemente a rimuginare le cause della loro tristezza. - Si potrebbe pensare che l'attenzione abbia per effetto di accrescere il disagio fisico o morale: ipotesi tanto più verosimile, in quanto, trovando il mezzo di distrarre questi malati, si riesce a far loro dimenticare per un momento il loro male. Nonostante tutto, rimane vero che l'attenzione, anche in casi di questo genere, non modifica in sé e per sé l'oggetto. In quanto poi si tratta di sentimenti interni, *essa ha soltanto l'effetto di intensificare l'influsso nervoso, e, per ciò stesso, la forza dell'eccitazione.*

B. IL PROBLEMA DELL'ATTENZIONE MOLTEPLICE

359 - La soluzione del problema di sapere se è mai possibile prestare attenzione a più cose contemporaneamente si evince da quanto abbiamo ora detto. *Poiché l'attenzione ha come caratteristica la concentrazione della coscienza, essa non può ammettere più oggetti simultanei, l'effetto dei quali sarebbe necessariamente quello di disperdere lo sguardo della coscienza. In obiezione a ciò si adducono fatti di varia specie. Ma noi vedremo che questi sono male interpretati.*

1. I CASI DI ATTENZIONI ALTERNANTISI - Si cita il caso di Cesare che dettava tre lettere differenti nello stesso tempo in cui egli ne scriveva a sua volta una quarta. Si ha, del resto, il caso frequente dell'operaio che attende contemporaneamente a più macchine. I giocatori di scacchi, a loro volta, fanno attenzione contemporaneamente a tutti gli elementi del loro giuoco ed a tutti quelli del giuoco dell'avversario. Si tratta in realtà di *casi d'attenzioni successive ed alternantisi*, in un rapidissimo passaggio da un oggetto ad un altro.

2. I CASI D'ATTENZIONE E D'AUTOMATISMO SIMULTANEI - Esempi tipici, in questo gruppo, sono quelli del pianista che legge il giornale o un romanzo mentre esegue scale ed arpeggi, - dell'automobilista che guida la sua vettura mentre sostiene una conversazione animata, - del dentista che, per distrarre il suo cliente, gli parla di cose suscettibili di destargli interesse. *Nepure in questi casi si tratta di attenzione simultanea a diversi oggetti, ma di attenzione ad un solo oggetto, grazie all'esecuzione automatica dell'altra azione.* In rapporto alla cessazione dell'intervento di questo automatismo, l'una o l'altra delle due azioni è parimenti interrotta, o viene eseguita obliquamente: il pianista legge il suo giornale mentre si esercita nelle scale, ma si troverebbe in difficoltà a fare altrettanto se dovesse suonare uno studio impegnativo; l'automobi-

lista interrompe la sua conversazione, non appena la guida della vettura richiede un'attenzione particolare, ecc.

3. I CASI D'ATTENZIONE PANORAMICA - Si adducono infine i casi di attenzione che riguardi vasti complessi, panorami, brani di musica complessa, partite di calcio, ecc. L'attenzione sembra cogliere simultaneamente tutti gli elementi di questi complessi. In realtà, si constata che *la percezione complessiva si fa sempre più confusa, man mano che essa tenda a cogliere in modo esplicito un maggior numero di elementi* (250). Così si spiega come al concerto l'attenzione rivolta agli strumenti considerati isolatamente o agli dementi musicali distinti dalla massa sonora finisce con l'essere solo un'attenzione oscillante quanto agli elementi e confusa quanto all'assieme. Oppure gli elementi come tali rimangono in secondo piano, e sarà il tutto, sarà la forma, la struttura, il disegno o il ritmo ad essere oggetto diretto dell'attenzione ed a costituire l'unità necessaria ad una percezione chiara e distinta.

360 - 4. LA DURATA DELL'ATTENZIONE - Il problema della durata dell'attenzione esige una distinzione fra stato d'attenzione ed atto d'attenzione.

a) *Lo stato d'attenzione.* Lo stato d'attenzione è compatibile con distensioni e distrazioni relativamente numerose. Esso è infatti continuamente punteggiato d'ostacoli quali percezioni, ricordi, immagini, che tendono a ridurlo ed a sviarlo verso altri oggetti. *Ogni stato d'attenzione è dunque più o meno intermittente.* Si può considerare che esso duri fin tanto che l'attenzione ritorni, senza interruzione notevole, al medesimo oggetto.

La durata di uno stato d'attenzione è estremamente variabile secondo gli individui, secondo le età, secondo le circostanze. Il fanciullo non è in grado di rimanere a lungo attento. Si possono ottenere da lui atti di attenzione intensa, ma non stati prolungati d'attenzione. Questa è in lui di un'estrema mobilità

Egli si stanca molto presto. Nell'*adulto*, la durata dello stato d'attenzione dipende dalla potenza d'applicazione, dall'interesse dell'oggetto, dalle condizioni fisiche (nei periodi di stanchezza l'attenzione è difficile, talvolta anche impossibile). *Comunque, lo stato d'attenzione non può durare indefinitamente.* La stanchezza che esso provoca richiede, dopo tempi variabili, un riposo più o meno prolungato. Il sonno potrebbe essere definito come uno stato di non-attenzione destinato a compensare le fatiche dell'attenzione vigile.

b) *L'atto d'attenzione.* Lo stato d'attenzione consta di atti multipli d'attenzione, che sono come delle unità nell'ambito dell'attenzione che dura. Ebbene,

250) Myers (*A text-book of Exp. Ps.*, p. 321-313) cita diverse esperienze, e fra le altre questa: Se si mostrano all'occhio simultaneamente più segni (lettere, punti, linee) senza che l'occhio faccia movimenti durante l'esperienza, si constata che il massimo delle percezioni nette simultanee è di cinque. Oltre cinque, la percezione degli elementi si fa confusa.

questi atti d'attenzione, considerati in se stessi, si presentano come soggetti ad una sorta d'oscillazione o di ritmo, a causa di un duplice movimento di tensione e di distensione.

Un'esperienza semplicissima consiste nel porre un orologio ad una certa distanza dal soggetto: distanza calcolata in modo tale che egli possa giusto udire il tic-tac dell'orologio. Lo si invita a fare un segno ogni volta che egli lo percepisce, e un altro segno non appena cessi di percepirlo. Ebbene, si constata che la percezione del tic-tac è interrotta ad intervalli sensibilmente uguali.

361 - 5. LA MISURA DELL'ATTENZIONE. Procedimenti e risultati. Si sono escogitati diversi mezzi sperimentali per misurare la capacità d'attenzione, nelle sue differenti forme. Ma da queste esperienze non ci possiamo attendere che delle medie poco precise, a causa dei molteplici (o variabili) fattori che intervengono nell'attenzione: natura ed intensità dello stimolo, abitudini, condizioni mentali, stato nervoso, grado d'applicazione volontaria, - ed anche a causa dell'impossibilità in cui ci si trova di determinare ogni volta il valore esatto di questi diversi fattori nel complesso attenzionale.

a) *Procedimenti.* Per l'attenzione aspettante ci si serve delle prove sperimentali dei tempi di reazione, secondo i metodi da noi già esposti. Per l'attenzione di discernimento s'è fatto frequente ricorso al *metodo della cancellazione*. Il soggetto deve cancellare con un tratto di matita alcune lettere o gruppi di lettere (per esempio, tutte le *a*, o tutte le *s*, o la seconda lettera nelle doppie, o tutte le vocali interconsonantiche) in un testo che gli viene sottoposto e che non contiene parole a lui note. Questa tecnica può anche essere applicata sotto un'altra forma: invece d'avere delle lettere da cancellare, il soggetto deve reagire a certi segni agendo su di una chiave Morse. L'esperienza dura da tre a quattro minuti ogni volta, ed i segni presentati ammontano a duecento ogni trenta secondi. Si registrano, insieme, (mediante il chimografo e segnali Desprez) sia il momento del segnale che il momento della reazione. Si può così misurare la durata dell'atto di attenzione del soggetto, cioè la lunghezza di tempo durante la quale il soggetto è capace di mantenere fissa la sua attenzione.

b) *Risultati.* Calcolando, per ogni intervallo di tempo, la durata delle reazioni e il numero degli errori, si ottiene la durata media di un'onda di attenzione. Si constata, mettendo a confronto i risultati ottenuti su numerosi oggetti, che *l'onda media è d'una durata cortissima, inferiore a due secondi.*

Una volta stabilita questa durata, si può cercare di determinare la durata dello stato d'attenzione; a questo scopo si studiano i risultati ottenuti per l'intero intervallo di tempo (da due a tre minuti): la media dei risultati delle diverse sedute dà una media generale della capacità d'attenzione e caratterizza il comportamento di un soggetto. Si constata qui *differenze molto sensibili fra i diversi soggetti*, differenze che consentono di distinguere i tipi attenzionali seguenti: soggetti nei quali le onde dell'attenzione si fanno via via più grandi ed in maniera uniforme: essi giungono a stabilizzare il loro tempo di reazione ed il numero dei loro errori; - soggetti nei quali le onde d'attenzione aumentano, ma

con intermittenze: la loro attenzione è periodica; - soggetti la cui attenzione diminuisce rapidamente: onde prolungate sono a loro caratteristiche; ma in compenso i tempi di reazione aumentano in fretta, così come il numero degli errori; - soggetti che si adattano lentamente, ma che una volta adattati hanno reazioni sempre più pronte ed errori sempre meno numerosi; - soggetti dal comportamento disordinato (251).

§ 2 - Fisiologia dell'attenzione

362 - 1. LE CONDIZIONI ORGANICHE - L'attenzione comporta fenomeni organici generali e fenomeni speciali. I primi concernono la *circolazione* (accelerazione del ritmo cardiaco e vaso-costrizione periferica), - la *respirazione* (diminuzione delle espirazioni, aumento delle inspirazioni), - il *sistema muscolare* (in generale, immobilizzazione).

I fenomeni organici speciali risultano dall'*adattamento dei differenti organi sensoriali nell'intento di ottenere la migliore percezione possibile*: assunzione di direzione e convergenza degli occhi, rotazione della testa, orientamento del padiglione auricolare verso l'oggetto e tensione dei muscoli del timpano; aspirazioni nasali; palpazione, ecc. Inoltre, l'attenzione ha una sua *mimica* molto espressiva: atto di chinare la testa, di alzare gli occhi o di chiuderli, corrugamento della fronte, aggrottamento del sopracciglio, atto di chiudersi la testa fra le mani, ecc.

2. TEORIA PERIFERICA DELL'ATTENZIONE - Alcuni psicologi hanno voluto rifarsi, per l'attenzione, a questi fenomeni organici e fisiologici. Ecco dunque Ribot affermare che le manifestazioni motrici dell'attenzione non sono né effetti, né cause, ma elementi, che, congiunti allo stato di coscienza che costituisce l'aspetto soggettivo di questo fenomeno, danno luogo all'attenzione.

Questa tesi va accostata alla teoria periferica dell'emozione, che già abbiamo discussa (**332**). Essa non è più accettabile di quest'ultima. Abbiamo infatti constatato che l'emozione non è spiegabile che come reazione ad una rappresentazione: ebbene, questo carattere è ancor più evidente nell'attenzione, particolarmente nell'attenzione volontaria. *Le modificazioni organiche che intervengono nell'attenzione sono conseguenze dell'attività attentiva, ma non costituiscono quest'ultima*. L'attenzione è essenzialmente un fenomeno mentale, che comporta condizioni fisiologiche centrali e periferiche. Del resto, la tesi di Ribot cadrebbe completamente nella spiegazione dell'attenzione riflessiva. Ci si spiegano i fenomeni organici quando si tratta d'attenzione rivolta ad un oggetto esterno. Ma come si spiegherebbe una loro funzione quando si tratti di

251) Cfr. Gemelli-Galli, *Ricerche sull'attenzione*, «Archivio ital. di Psicologia», I, 1-2, 1920.

ottenere l'attenzione ad un oggetto interiore al pensiero? Infine, numerosi sono i casi in cui si deve prestare attenzione inibendo le manifestazioni esterne dell'attenzione (per educazione, per prudenza, per riservatezza, ecc.), o anche ostentando la maggior indifferenza di questo mondo. Da tutto ciò si deduce che *l'attenzione è relativamente indipendente dalle sue condizioni ed espressioni somatiche*.

CAPITOLO SECONDO

IL PENSIERO (252)

Nozioni Generali

Art. I - La nozione di pensiero

363 - 1. LOGICA E PSICOLOGIA DEL PENSIERO

a) *Il pensiero in generale*. La parola pensiero che, etimologicamente significa pesare (*pensare*), cioè misurare, stimare e comparare, è riferita ad operazioni mentali molto varie: analisi e sintesi, associazione e dissociazione, paragone e relazione, invenzione ed organizzazione, intuizione e discorso, ecc. I logici, da Platone ed Aristotele in poi, gli riconoscono come caratteristiche essenziali le tre operazioni di concepire delle idee, di giudicare e di ragionare. Ma se è vero che concepire, giudicare e ragionare sono incontestabilmente operazioni intellettuali che si incontrano costantemente nell'attività del pensiero, quest'ultimo, considerato psicologicamente, è qualcosa di più semplice e di più generale, che bisogna cercare di descrivere anzitutto in maniera oggettiva nelle condizioni di fatto delle sue manifestazioni. Soltanto in seguito lo studieremo pertanto nei suoi mezzi universali, che sono l'idea, il giudizio, il ragionamento.

b) *Empirismo ed idealismo*. Si vede subito, dunque, quanto arbitrari siano i problemi che gli empiristi e gli idealisti pongono comunemente alla base della psicologia dell'intelligenza. Partendo non già dal pensiero, ma dalle sue forme logiche essi si sforzano di stabilire quale di queste sia la più primitiva e la più

252) Cfr. M. Blondel, *La pensée*, t. I, Parigi, 1934. - Binet, *Étude expérimentale de l'intelligence*, Parigi, 1904. - Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Parigi, 1924; *La Psychologie de l'intelligence*, Parigi, 1947. - Bourdon, *L'intelligence*, Parigi, 1926. - Thorndike, *Animal intelligence*, Nuova York, 1911. - Buytendijne, *La psychologie des animaux*, Parigi, 1928. - Kohler, *Intelligenz-prüfungen an Anthropoiden*, II ed., 1924; *L'intelligence des singes supérieurs*, trad. Guillaume, Parigi, 1927. - Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. V, p. 85 sg. (Delacroix). - L. Guillaume, *La psychologie animale*, Parigi, 1940, c. V. - Dwelshauvers, *L'étude de la pensée*, Parigi, 1935. - J. Paliard, *Pensée implicite et perception visuelle*, Parigi, 1949.

essenziale. Per Platone è l'intuizione delle Idee, cioè secondo la sua dottrina, l'intuizione delle Forme pure o Essenze del mondo intelligibile. Per Cartesio e per Kant, come pure per numerosi filosofi moderni, l'essenza del pensiero sta nel giudizio. Wundt ritiene invece che la funzione prima ed essenziale del pensiero sia quella propria del ragionamento.

Queste discussioni dipendono da un postulato contestabile, che si ritrova identico nell'empirismo e nell'idealismo: l'elemento dato, cioè consisterebbe in termini-atomi. Si tratta di spiegare i rapporti coi quali questi termini sono fra di loro collegati: essi sarebbero, per gli empiristi, il risultato di pure associazioni meccaniche delle immagini, e per gli idealisti opera di una ragione che al caos sensibile impone sovraneamente il suo ordine e le sue proprie leggi. Ma lo studio della percezione ha mostrato ciò che v'è d'arbitrario in queste dottrine. Da una parte, infatti, *non vi sono oggetti puri, atomi di percezione*: ogni oggetto implica una organizzazione o ad un'organizzazione è connesso (141, 210). D'altra parte, *ci sono relazioni che sono percepite primitivamente, mentre i loro termini, considerati isolatamente, non hanno alcuna realtà psicologica* (Guillaume, *Psychologie de la Forme*, p. 165). Non è dunque il caso che noi ci addentriamo qui in problemi specificamente filosofici, ma che limitiamo il nostro studio al pensiero nelle sue condizioni più generali.

364 - 2. DIFFICOLTÀ - Lo studio psicologico del pensiero ha in sé difficoltà particolari. Anzitutto, *le operazioni intellettuali sono costantemente associate a fenomeni sensibili*. Ciò è quanto Aristotele notava in una celebre formula: «Non si pensa senza immagine». Al che si può aggiungere che *il soggetto intelligente non può immaginare senza pensare*. Come discernere in questo complesso psicologico tanto intricato ciò che è pensiero propriamente detto da ciò che è pura. attività sensibile? Si è voluto trovare un criterio nell'astrazione. I fenomeni intellettuali sarebbero essenzialmente quelli che risentono di un carattere astratto, cioè quelli che concernono oggetti spogliati della loro singolarità concreta: l'uomo, e non. quell'uomo che è Callia, la tavola e non questa tavola sulla quale io sto scrivendo, l'essere in generale e non quell'essere. Vedremo che queste sono osservazioni giuste. Ma appare difficile adottarle in partenza, dovendo la nozione d'astrazione essere accuratamente precisata e distinta da certe forme astrattive già presenti nell'attività sensibile. Il partire dalla nozione di astrazione sarebbe come dare un giudizio anticipato nella soluzione del problema del pensiero.

Una seconda difficoltà inerente questo studio sta nel *carattere transitivo delle operazioni intellettuali*. Gli empiristi hanno voluto girare l'ostacolo considerando soltanto gli elementi o i prodotti del pensiero, ridotti a loro volta a cose nella coscienza. Ma questo si chiama falsare fondamentalmente, sin dalla partenza, lo studio del pensiero: giacché questo è atto, e pertanto, almeno così come è esercitato dall'uomo, dinamismo e movimento. E si sa quanto sia difficile da osservare e da descrivere ciò che è mobile.

365 - 3. METODI - Bisogna, qui come altrove, fare anzitutto ricorso ai procedimenti sperimentali. Questi procedimenti sono sia oggettivi, sia introspettivi.

a) *Metodi oggettivi*. Obiettivamente, il pensiero si trova evidentemente fissato nel *linguaggio* scritto e parlato. Leibniz osserva giustamente che i linguaggi sono lo specchio della mente umana e che «un'analisi esatta del significato delle parole farebbe conoscere meglio di ogni altra cosa le operazioni dell'intelletto». Tuttavia, il linguaggio ci mette in possesso soltanto di un pensiero compiuto, eminentemente rivelatore per il logico e per il grammatico, ma non sufficientemente rivelatore, per lo psicologo, dei processi costitutivi ed elementari del pensiero, quali, per esempio, si possono osservare nel fanciullo, prima che diventi padrone del linguaggio.

Quanto poi allo *studio del comportamento*, esso può dare migliori risultati allo psicologo. Si tratterà di discernere, nella maniera di reagire a determinati stimoli, ciò che può servire a caratterizzare l'operazione propriamente intellettuale.

b) *Metodi introspettivi*. In fatto di metodi introspettivi, vanno citati gli *interrogatori orali* (Ribot) ed il *procedimento cosiddetto di retrospezione* di Binet e della Scuola di Wurzburg (Kulpe, Bohler). Abbiamo già parlato, nell'introduzione, degli uni e degli altri (**31-33**) ed abbiamo notato che questi procedimenti possono, a certe condizioni, dare risultati apprezzabili. I loro limiti sono segnati dal rischio, difficile da eliminare, di far cogliere soltanto i risultati delle operazioni intellettuali e non le tappe e i mezzi di queste ultime. Il soggetto, teso verso la risposta da dare o la risoluzione da trovare, è pressoché incapace di notare e di segnalare le fasi dell'elaborazione, l'andirivieni a zigzag del procedere del pensiero. L'esperimentatore rischia pertanto di aver provocato e d'aver colto, alla fine, semplicemente delle reazioni elementari e non la complessità vivente di un pensiero in movimento.

Art. II - Natura empirica del pensiero

366 - Nostro scopo è quello di cercare di definire sperimentalmente i caratteri specifici dell'intelligenza, in modo da determinare sia le condizioni radicali della vita intellettuale, sia i processi tipici dell'intelligenza.

§ 1 - Il comportamento intelligente.

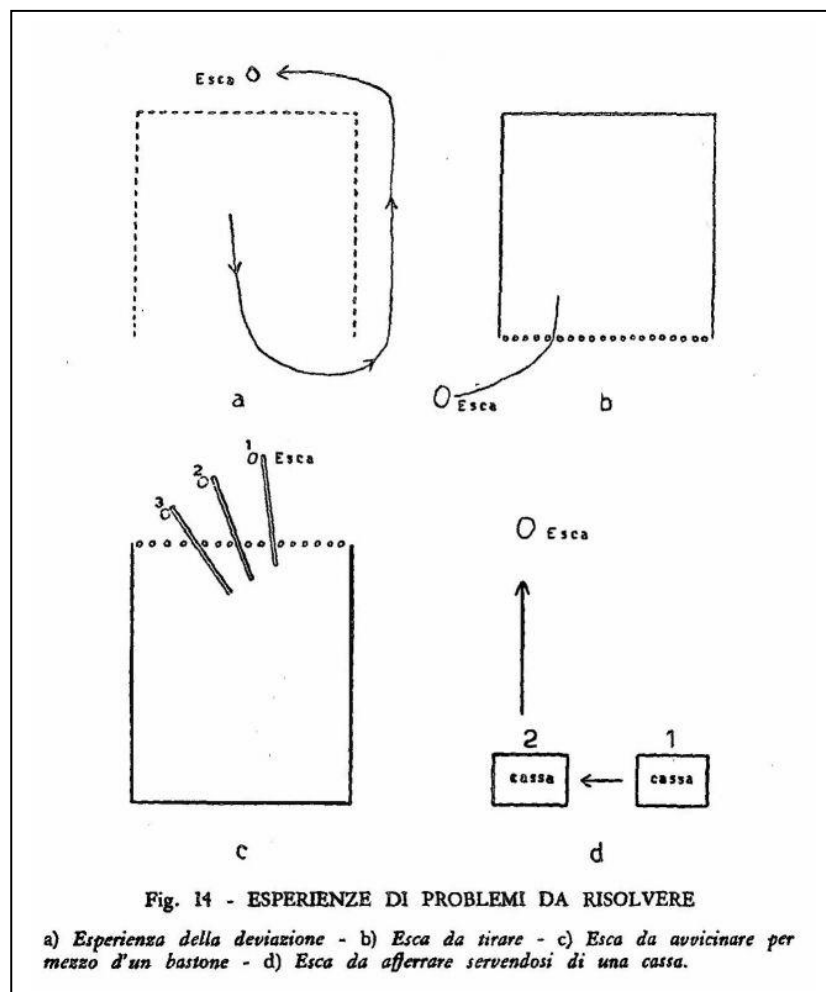
A. L'INTELLIGENZA NEGLI ANIMALI.

Ci interessa partire dalla psicologia animale e indagare in qual misura ed in qual forma l'intelligenza possa esistere nel mondo animale. Questo studio è infatti suscettibile di rivelarci alcuni aspetti molto generali dell'intelligenza e di chiarirci, almeno per contrasto, il comportamento intelligente dell'uomo.

1. L'ADATTAMENTO ALLE SITUAZIONI CONCRETE - Abbiamo già visto che nell'istinto l'adattamento ad una data situazione è specifico ed invariabile (266-267). Onde si parla d'intelligenza qualora l'adattamento comporti un certo margine di variabilità, cioè implichi una reazione improvvisata ed inedita ad un'eccitazione nuova ed inattesa. L'adattamento, in questo caso, procede per selezione di mezzi o, in altri termini, di processi che, in se stessi ed isolati dal complesso, non hanno alcun senso e non sono intelligibili se non in rapporto al fine perseguito. Il Kohler (*Intelligenzprüfungen an Anthropoiden*, cfr. tr. fr., p. 11-48) offre un grande numero di esempi, alcuni dei quali citeremo qui.

a) *Esperienza della deviazione*. Si offre ad una scimmia il suo cibo. Essa vi si dirige per la via più breve. Ma se si interpongono fra la scimmia ed il cibo ostacoli vari, che costringano a deviazioni, si constata che gli scimpanzé da quattro a sette anni «sanno immediatamente aggirare ogni ostacolo interposto fra loro e la meta, se hanno una visione sufficiente dello spazio che contiene le curve di deviazione possibili». In situazioni simili, un cane ed un gatto si mostrano molto impacciati, una gallina è completamente spaesata e si dà a movimenti disordinati (Fig. 14a).

b) *Esperienza della fune* (Fig. 14).



Un problema più difficile consiste per lo scimpanzé nell'impossessarsi di un'esca per il tramite di uno strumento. Eccone una prima maniera: l'esca è attaccata ad una funicella o ad un fuscello di paglia. «L'oggetto era per terra, ad un metro circa dalla rete della gabbia; un fuscello flessibile vi era attaccato e con la sua estremità libera, sul suolo nudo del resto, giungeva sino alla rete. Non appena Nueva ebbe visto lo scopo, afferrò la paglia e se ne servì con precauzione per attirare l'oggetto» (Fig. 14b). La ripetizione della medesima esperienza con altri scimpanzé dimostra che «il gesto di tirare a sé è sempre stato fatto in vista dell'oggetto: uno sguardo all'oggetto, e l'animale incomincia a tirare, dirigendo la sua attenzione allo scopo e non alla corda». Niente di simile con cani e cavalli: essi si lascerebbero morire di fame in situazioni in cui per lo scimpanzé e per l'uomo si tratterebbe di un semplice problema. Tuttavia, lo scimpanzé tira a sé la fune soltanto se questa e l'esca si trovano in contatto ottico. Se il filo è molto lungo, l'animale tira la corda soltanto se s'interessa a questa in sé e per sé, e non più come mezzo per avere l'esca. Kohler ne deduce che il «legame» corda-esca pare sia per lo scimpanzé soltanto un contatto ottico di grado più o meno elevato.

c) *Esperienza del bastone*. Si tratta sempre di un'esca da avvicinare, ma in condizioni che aumentano ancora la difficoltà. Lo scimpanzé deve far venire l'esca alla sua portata per mezzo di un bastone vicino. Si constata che le scimmie inferiori ne sono incapaci; esse manovrano semplicemente sul bastone che vedono in contatto con l'esca, ma non cercano mai di avvicinarsi questa mediante colpi atti a farla giungere a poco a poco a portata di mano. Lo scimpanzé, invece, si serve del bastone proprio a questo scopo, benché in modo alquanto goffo (Fig. 14 c).

d) *Esperienza della cassa*. L'esca è situata in alto, fuori dalla portata dello scimpanzé, e nella gabbia è posta una cassa. Dopo diversi tentativi per raggiungere l'oggetto con salti in altezza, lo scimpanzé trascina la cassa sotto l'esca, vi sale sopra e coglie l'esca bramata (Fig. 14d) (253).

367 - 2. ADATTAMENTO E CASO - Questi comportamenti degli scimpanzé pare debbano essere distinti da quelli che, nel processo per «prove ed errori» (72), danno risultati semplicemente fortuiti. In questi ultimi casi non c'è intelligenza reale del problema da risolvere. *L'intelligenza, invece, sembra avere come caratteristica un adattamento immediato e generalizzabile insieme.* Questo adattamento, d'altronde, può rimanere immediato comportando diverse prove infruttuose, quando queste prove sono orientate *direttamente* verso la soluzione del problema. La soluzione può non essere immediata, ma l'adattamento lo è realmente. Ed è pure generalizzabile: lo scimpanzé che si è servito di

253) Cfr. Guillaume, *La Psychologie des singes*, in Dumas, *N. Traité de Psychologie*, t. VIII, p. 261-290.

una cassa per raggiungere un'esca situata in alto saprà in seguito servirsi di un'altra scimmia come sgabello, oppure collocherà più casse una sopra l'altra (cfr. Kohler, *op. cit.*, p. 128; Guillaume e Meyerson, *Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes*, «Journal de Psychologie normale et pathologique», 1937, p. 425 sg.).

Vi sono bensì casi in cui l'intelligenza è una sorta d'ostacolo. Ma in tali circostanze essa si manifesta altrettanto chiaramente che nei suoi successi. La scimmia inferiore (gibbone) risolve talvolta mediante semplici tentativi alla cieca problemi che la scimmia superiore e soprattutto il fanciullo considerano dapprima con imbarazzo, avvertendo delle difficoltà e non procedendo essi per «prove ed errori». Boutan (*Les deux méthodes de l'enfant*, Bordeaux, 1914) osserva che il fanciullo, in presenza di scatole dal meccanismo invisibile, anziché toccare dappertutto ottenendo un risultato positivo per puro caso, riflette e se ne sta cheto. Il suo imbarazzo è evidentemente indice di superiorità (254).

I successi ottenuti col procedimento dei tentativi alla cieca costituiscono casi fortuiti soltanto nel comportamento puramente istintivo. *In un comportamento intelligente, prove ed errori servono a chiarire la situazione ed a definire una direzione.* I successi sono pertanto una soluzione e non un semplice risultato. All'opposto, per gli animali inferiori, l'insuccesso è assoluto: o viene ripetuta a non finire una reazione assurda, oppure ogni tentativo viene abbandonato. Nel comportamento intelligente, invece, l'insuccesso costituisce un insegnamento: esso porta ad inventare altre soluzioni più efficaci. Da ciò si vede che *non è precisamente il procedimento per tentativi che si oppone all'intelligenza, bensì il tentativo meccanico*, non finalizzato. Lo scimpanzé non procede mai, come riconosce Kohler, se non per prove ed errori. Altrettanto fa il bimbo. Ma sia il fanciullo che la scimmia superiore sanno far tesoro dei loro insuccessi, sanno sfruttare e fino ad un certo punto generalizzare gli accidenti fortunati.

B. L'INTELLIGENZA UMANA.

368 - 1. LA CULTURA, OPERA DELL'«HOMO FABER» - Nell'uomo, evidentemente, scopriamo il più eloquente tipo di comportamento intelligente. L'uomo, che, nei confronti dell'animale, è povero in istinti, ha in compenso una quantità enorme di bisogni che richiedono adattamenti costantemente nuovi e, per ciò stesso, una funzione specifica d'invenzione e d'organizzazione. Quel che si chiama civiltà o cultura non è che un insieme prodigiosamente complesso di adattamenti, relativi ai bisogni materiali e spirituali dell'uomo. *Dalle sue origini*, e sia nelle forme intime che nelle più nobili della cultura, *l'umanità è essenzialmente una specie che si pone dei problemi e che li risolve mediante gli strumenti che essa continuamente produce con inesauribile ingegnosità.*

254) Cfr. A. Rey, *L'intelligence pratique chez l'enfant*, Parigi, 1935.

Nell'invenzione delle arti meccaniche, nelle tecniche della logica, nelle teorie scientifiche e nelle speculazioni dei filosofi, nelle tecniche del diritto e nelle costituzioni politiche, scopriamo sempre lo stesso tipo di sforzo intellettuale, derivante biologicamente dalla necessità vitale di soddisfare ai bisogni complessi dell'uomo, attraverso la soluzione di problemi costantemente rinnovati, col ricorso a strumenti sempre più numerosi e precisi. L'uomo, da questo punto di vista, può essere caratteristicamente considerato come fabbricante di strumenti ed utensili. *Homo faber* (Bergson).

2. I CARATTERI DELL'INTELLIGENZA UMANA - Se è vero che la peculiarità dell'intelligenza sta nel fatto di risolvere problemi nuovi attraverso adattamenti inediti di mezzi ad un fine, o, secondo la formula di Auguste Comte, se l'intelligenza appare come «l'attitudine a modificare il proprio comportamento conformemente alle circostanze di ogni caso», dovremo dire che l'intelligenza consiste nel *comprendere una situazione*, cioè nel percepire un complesso di dati in quanto coordinati fra di loro, nell'*inventare o scoprire i mezzi adatti ad un fine*, nel criticare, cioè scegliere fra soluzioni possibili quella che meglio risponde al fine che si persegue, infine, nel *dirigere od organizzare il comportamento*, fisico o morale, in un determinato senso, attraverso una serie di aggiustamenti finalizzati. In altri termini, che tutto riassumono, l'intelligenza trova una sua chiara caratteristica nella funzione d'organizzazione mentale che si crea gli strumenti appropriati e che, proprio perciò, coglie e mette in funzione dei rapporti (255).

§ 2 - I livelli intellettuali

369 - Dal punto di vista psicologico, si è portati a discernere differenti livelli o gradi d'intelligenza, sia nella specie animale che in quella umana. D'altra parte, insorge il problema di sapere se è possibile passare dall'animale, fosse anche il più intelligente, all'uomo, fosse anche il più sprovveduto, per semplice continuità: sapere, insomma, se fra l'animale e l'uomo esiste semplicemente una differenza di grado.

A. LIVELLI INTELLETTUALI NEGLI ANIMALI.

Se alla parola *intelligenza* non si vuol dare un significato ben definito, onde venga ad essere sinonimo di ragione, non v'è proprio motivo di negare l'intelligenza agli animali. Si è anzi portati a distinguere fra gli stessi animali, specie ed individui, dei gradi d'intelligenza, cioè gradi nella capacità di adattarsi a

255) Cfr. Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. V, p. 104-106 (Delacroix).

situazioni nuove mediante invenzione di mezzi appropriati.

1. DIFFERENZA FRA LE SPECIE - Anzitutto, si constatano notevoli differenze fra una specie e l'altra. Abbiamo per esempio già visto come gli scimpanzé riescano a risolvere problemi di fronte ai quali rimangono impotenti cani, gatti o cavalli. Alcuni animali, poi, come le galline, sembrano particolarmente stupidi. Gli insetti, meravigliosamente dotati quanto agli istinti, sono estremamente poveri in fatto di intelligenza.

È il caso di notare che la determinazione dei livelli di intelligenza negli animali è alquanto ipotetica ed incerta. Mancano osservazioni precise per la maggior parte delle specie, così come sono molto insufficienti i mezzi d'investigazione. Kohler, dopo molti altri psicologi, ha voluto stabilire una correlazione costante fra l'intelligenza animale e lo sviluppo morfologico, particolarmente del cervello. Ma questa correlazione è alquanto discutibile. Bierens De Haan («Journal de Psychologie normale et pathologique», 1937, p. 374-375) dimostra attraverso parecchie esperienze che il grado d'intelligenza non dipende dal posto che gli animali occupano nel sistema zoologico, e che in fatto di «intelligenza creatrice» gli scimpanzé sono lungi dall'occupare il posto d'onore.

2. DIFFERENZE FRA GLI INDIVIDUI - All'interno di ogni specie, si osservano ancora notevoli differenze fra gli individui. Le esperienze di Thorndike e di Kohler hanno dimostrato ciò abbondantemente per quanto riguarda le scimmie; si sa d'altra parte come solitamente si fa distinzione fra cani o cavalli più o meno intelligenti, vale a dire più o meno capaci di adattarsi rapidamente alle situazioni nuove.

B. LIVELLI INTELLETTUALI NELL'UOMO.

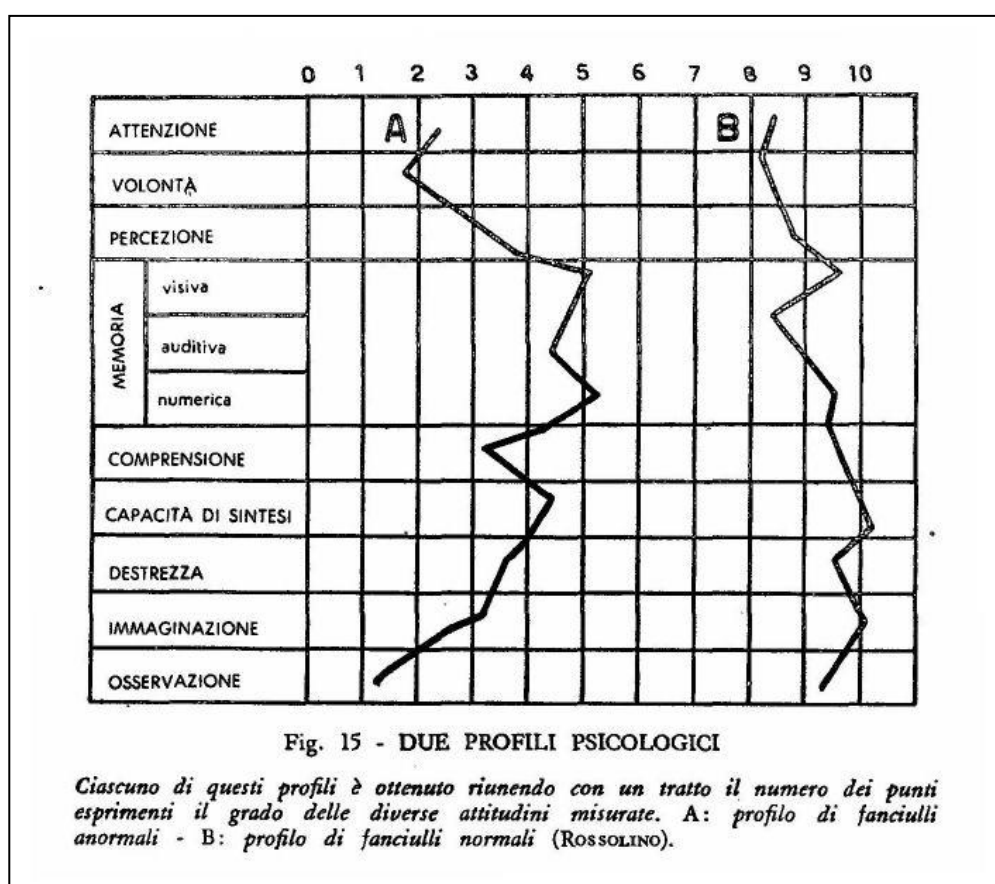
370 – 1. I TIPI D'INTELLIGENZA - È un fatto d'esperienza comune che numerosi sono i gradi e le forme d'intelligenza nell'uomo: e non solo nel senso che *alcuni individui sono molto dotati ed altri poco*, ma altresì nel senso che *le attitudini intellettuali sono straordinariamente varie*. Certuni hanno disposizioni particolarmente spiccate per le arti meccaniche; altri sono naturalmente artisti, speculativi, matematici, commercianti, ecc. Si sono studiate numerose tecniche in vista di determinare, nella maniera più precisa possibile, i livelli intellettuali ed i tipi d'intelligenza. Queste ricerche hanno un grande interesse pratico per l'orientamento e la selezione professionali.

2. LE PROVE D'INTELLIGENZA - Poiché l'intelligenza si manifesta empiricamente come una funzione di adattamento, tutte le tecniche di discriminazione consisteranno nel porre problemi. I gradi d'intelligenza saranno stabiliti in base alla rapidità e all'esattezza della soluzione.

a) *Il problema dell'«intelligenza generale»*. L'intelligenza generale, in quanto funzione globale, è accessibile solo difficilmente col metodo delle pro-

ve sperimentali. Anzitutto, infatti, il genere di prova cui si ricorre dipende spesso da una concezione filosofica sulla natura dell'intelligenza. Per alcuni, l'intelligenza è data dalla potenza di percezione del reale; per altri, dall'attitudine a cogliere delle relazioni, o ancora dalla funzione logica (256). D'altra parte, *l'intelligenza è polimorfa* e vi sono aspetti dell'intelligenza (funzioni mentali primarie) che non hanno fra di loro alcuna correlazione necessaria.

Si constatano spesso fatti di questo genere: matematici che fuori della matematica ragionano come selvaggi; mirabili osservatori che sono privi di senso logico; logici che si distinguono, ma falliscono nella meno complicata delle osservazioni; artisti meravigliosamente dotati che non hanno alcun senso pratico; individui incapaci di cultura teorica che manifestano genialità meccanica, ecc.



Una buona prova sperimentale d'intelligenza dovrebbe pertanto chiamare in causa tutti questi differenti aspetti. Si tratta di una prova ideale, alquanto difficile da attuarsi. Tanto che conviene ricorrere a prove varie, dalle quali sia

256) Cfr. Ballard, *The new examiner*, Londra, 1924; Spearman, *General Intelligence objectively determined and measured*, in «American Journal of Psych.», 1904, p. 201-292; Thorndike, *The measurement of Intelligence*, Nuova York, 1927; Lahy, *Un test d'intelligence logique*, in «Le travail humain», Parigi, 1933, p. 129-151.

possibile mettere in chiaro il complesso delle funzioni intellettuali. In ciò consiste appunto l'idea e il tentativo pratico del Binet.

371 - b) *I tests analitici*. Il metodo consiste nell'esaminare più operazioni intellettuali di natura differente (attenzione; percezione; memoria visiva, auditiva, numerica; comprensione; combinazione; destrezza; immaginazione; osservazione), quindi nel totalizzare i risultati ottenuti (257). Si pensa di ottenere in questo modo una certa valutazione del valore intellettuale generale (Fig. 15).

Si propongono a fanciulli i seguenti problemi. A soggetti dell'età di tre anni: indicare il naso; ripetere due cifre; enumerare gli oggetti di una vignetta; ridire sei sillabe. A fanciulli di cinque anni: copiare un quadrato; ripetere una frase di otto sillabe; contare cinque monete; ripetere quattro numeri; mostrare e nominare quattro oggetti differenti e dirne l'uso. Dagli otto ai dieci anni: mostrare le lacune di una figura; riprodurre un disegno molto semplice; ordinare in serie crescente cinque pesi differenti; contare per numeri pari; definire un oggetto indipendentemente dal suo uso; completare una frase in cui manchino certe parole; comporre una frase comprendente due parole date «Francia, gloria»; ricomporre una frase intelligibile con parole date senza ordine; discernere le assurdità di un'asserzione (il ferro è più leggero della carta), di un disegno, di un racconto (258).

Sia ben chiaro, comunque, come abbiamo già osservato (40), che questo procedimento dà soltanto valori relativi e che i suoi risultati offrono di solito semplicemente delle indicazioni, dato che la precocità di un fanciullo non è necessariamente indice di una superiorità definitiva, né d'altra parte la tardività segno di una inferiorità irrimediabile.

b) *I tests attitudinali*. Quando poi si tratta di adulti, la nozione astratta d'intelligenza è di portata ancor minore che nei fanciulli, nei quali la differenziazione delle varie funzioni intellettuali è spesso scarsamente accentuata. *Nell'adulto, l'intelligenza è normalmente specializzata* e dipende pure, non soltanto dallo sviluppo più spiccato di una o più funzioni intellettuali, ma ancora dall'armonizzazione più o meno perfetta di funzioni differenti e praticamente solidali, determinata dal giuoco della volontà e degli interessi. Un individuo

257) Cfr. Binet et Simon, *La mesure du développement de l'intelligence chez les jeunes enfants*, nuova ed., Parigi, 1945. - Decroly et Degand, *La mesure de l'intelligence chez les enfants normaux d'après les tests Binet Simon*, in «Archives de Psychologie», 1910, p. 81-108. - R. Zazzo, *Intelligence et quotient d'ages*, Parigi, 1946.

258) Si è cercato di determinare, per ciascuna età, i vari quesiti che la maggior parte dei soggetti può risolvere (*età mentale*). Quando un fanciullo non riesce a risolvere i quesiti della sua età, si dice che la sua età mentale è inferiore alla sua *età reale*: un fanciullo di sette anni che non risolve se non i quesiti di cinque anni ha l'età mentale di cinque anni. Inversamente, un fanciullo di cinque anni che riesce nelle prove proprie dei sette anni ha l'età mentale di sette anni.

superiormente dotato sotto un certo rapporto può in realtà, se è pigro od abulico, essere molto inferiore ad un altro individuo, pur mediocrementemente dotato sotto il medesimo rapporto, ma fornito di un'energia potente e perseverante. *L'intelligenza, anche speciale, non è dunque praticamente mai isolabile dal complesso psichico che definisce un individuo.*

Fatte queste riserve, è possibile, per mezzo di *tests* appropriati, di cui molto ci si serve negli istituti di psicotecnica, determinare le attitudini di un individuo. Ora ci si sforzerà di stabilire i gradi delle funzioni di comprensione, d'invenzione, di critica, d'organizzazione, o ancora i tipi di pensiero intuitivo o analitico, pratico o speculativo, affettivo, immaginativo o logico, oppure i tipi vivo o lento, sensoriale o motorio, visivo o auditivo, ecc.; ora, se possibile, si spingerà più lontano la precisione, tentando di scoprire, attraverso diversi esperimenti, le attitudini concrete (meccaniche, artistiche, verbali, simboliche, ecc.) di ciascun individuo. In tutti i casi, si tratterà della soluzione di problemi speciali, che esigono una facoltà di adattamento rapido a situazioni concrete ben definite. come tali (psicosi), così come la *psicologia patologica*, studio dei disordini funzionali (amnesie, allucinazioni, iperestesie, ecc.), considerati in se stessi, indipendentemente dalla psicosi da cui dipendono, oltrepassano ampiamente il campo dell'intelligenza, poiché esse riguardano ugualmente i disordini dell'affettività e quelli dell'attività. Tuttavia, qui come nello stato normale, tutte le funzioni sono solidali; l'attività intellettuale è spesso turbata o inibita per il venir meno dell'affettività, e viceversa: il torpore intellettuale è frequentemente connesso alla depressione nervosa o alla psicastenia; la diminuzione del numero degli interessi deriva solitamente dalla povertà, innata o accidentale, dell'immaginazione e della attenzione, ecc.

C. LA PATOLOGIA MENTALE

372 - La *patologia mentale*, studio delle malattie mentali o tipi patologici come tali (psicosi), così come la *psicologia patologica*, studio dei disordini funzionali (amnesie, allucinazioni, iperestesie, ecc.), considerati in se stessi, indipendentemente dalla psicosi da cui dipendono, oltrepassano ampiamente il campo dell'intelligenza, poiché esse riguardano ugualmente i disordini dell'affettività e quelli dell'attività. Tuttavia, qui come nello stato normale, tutte le funzioni sono solidali; l'attività intellettuale è spesso turbata o inibita per il venir meno dell'affettività, e viceversa: il torpore intellettuale è frequentemente connesso alla depressione nervosa o alla psicastenia; la diminuzione del numero degli interessi deriva solitamente dalla povertà, innata o accidentale, dell'immaginazione e della attenzione, ecc.

Fatte queste osservazioni, si possono nondimeno classificare i disordini intellettuali da vari punti di vista. Anzitutto *dal punto di vista della loro durata*, essi sono definitivi (idiozia, imbecillità) o transitori (delirio momentaneo). *Dal punto di vista della loro natura*, si distinguono i disordini per eccesso (iper), per difetto (ipo) e per deviazione o perversione (para).

373 - 1. I DISORDINI PER ECCESSO. Questi disordini non sono generati da un eccesso d'intelligenza, giacché *non v'è possibilità di eccesso nell'intelligenza*. In realtà, essi interessano certi strumenti (sensoriali, memoria, linguaggio) al servizio della funzione intellettuale: iperestesia, ipermnesia, logorrea, psicosi allucinatoria, ecc.

2. I DISORDINI PER DIFETTO: Si distinguono qui gli arresti di sviluppo, le regressioni e i casi di confusione mentale.

a) *Arresti di sviluppo*. Si possono raggruppare in questa categoria: la *debolezza mentale*: il fanciullo non è idoneo alle acquisizioni normali ed è incapace di discernimento e d'iniziativa; l'*arretratezza intellettuale* e l'*imbecillità*: l'azione è di pura imitazione, priva di senso e di continuità; l'*idiozia*, dai caratteristici segni fisici ed indicata psicologicamente dal ristagno dell'attività, destinata alla ripetizione all'infinito dei medesimi gesti, dall'obnubilazione dell'intelletto e dall'assenza di sentimenti morali.

b) *Regressioni*. Le regressioni o lente degenerazioni mentali si hanno sia nella vecchiaia (*demenza senile*), sia in conseguenza di malattie cerebrali: demenza precoce e paralisi generale. La *demenza precoce* è data da una lenta degenerazione cellulare dovuta ad infezione o intossicazione. Essa si manifesta psicologicamente con la dissoluzione dell'unità della vita cosciente con un distacco dal reale, chiamato, generalmente, *schizofrenia*. La *paralisi generale*, da meningo-encefalite diffusa, comporta psicologicamente l'amnesia retrograda progressiva (22), il crollo graduale dell'attenzione, del giudizio e del ragionamento, l'obnubilazione del senso morale, manifestazioni deliranti e finalmente l'infermità integrale.

c) *I sognatori morbosi*. Questo caso, già da noi incontrato nello studio del sogno (232), richiede alcune osservazioni. Lo si fa entrare di solito nella categoria delle schizofrenie, che ha come caratteristica la dislocazione dell'unità della coscienza o la dispersione intrapsichica. Si tratta di individui che non vivono se non nell'immaginario. Il carattere patologico del loro comportamento non è precisamente dato dal fatto che essi preferiscano i prodotti della loro immaginazione in quanto più ricchi, più belli e più seducenti di quel che non offra la realtà, cioè in relazione al loro contenuto, ma piuttosto in relazione al loro stato immaginario, cioè alla loro forma. Ne consegue che il reale, anche se arriva alla pienezza dei loro sogni, non li soddisfa mai, giacché esso è sempre per loro non già al di qua del mondo immaginario, ma qualcosa di *diverso* da questo, su di un piano in cui lo schizofrenico non vuole vivere, non potendovi adattare il suo comportamento. Il sogno, invece, non esige alcun adattamento; esso è alla mercé di chi sogna da sveglia; esso non ammette né rischi né novità e si trasforma a piacimento secondo la fantasia o l'instabilità mentale del sognatore stesso. Questo mondo immaginario è finalmente di una povertà e di una banalità estreme, in rapporto al reale.

d) *Confusione mentale*. L'organicità di questa affezione pare sia semplicemente accidentale (infezioni connesse a febbre tifoidea, a tubercolosi, a can-

cro, ad alcolismo). Psicologicamente, essa si manifesta con un intorpidimento delle facoltà superiori, accompagnato o no da agitazione. È infatti ora di forma astenica (*ottusità intellettuale, passività, ebetismo*), ora di forma delirante (crisi alterne di *agitazione delirante con allucinazione*).

374 - 3. DISORDINI PER DEVIAZIONI E PERVERSIONE. Le forme di *paranoia* hanno la particolarità di unire due sintomi che sembrerebbero a tutta prima inconciliabili: da un lato le concezioni deliranti (per esempio la convinzione di essere principe, genio incompreso) e dall'altro l'integrità intellettuale e sensoriale (niente allucinazioni, se non del tutto accidentalmente). *Fuori dall'ambito del delirio, i paranoici sono intellettualmente normali*; nell'ambito del delirio, le deduzioni sono corrette e spesso persino di una sottigliezza sconcertante. Il demente interpreta i fatti secondo l'idea delirante, ma ragiona correttamente sulla base di queste interpretazioni. Di qui il nome di *follia ragionante*. Si noverano sette tipi di paranoici: i perseguitati, gli ipocondriaci, i megalomani, gli innamorati, i gelosi, i mistici e gli autoaccusatori (259).

§ 3 - *Intelligenza e ragione*

375 - Fino a questo punto, non abbiamo avuto modo di notare una differenza essenziale fra l'intelligenza degli animali superiori e quella dell'uomo, fanciullo e adulto. Tuttavia, questo problema si pone: *si tratta di sapere se il vocabolo 'intelligenza' può essere univocamente usato e per l'animale e per l'uomo*. Si può del resto abordare la questione dal punto di vista sperimentale e ridurla ad un piccolo numero di osservazioni.

A. LIMITI DEL COMPORTAMENTO INTELLIGENTE NELL'ANIMALE

Abbiamo notato, nello studio dell'istinto (**272**), che nell'animale l'intelligenza è interamente compresa entro i limiti dell'istinto, cioè che essa non costituisce affatto uno psichismo autonomo, specificamente distinto dall'istinto stesso. In altri termini ancora, *l'intelligenza nell'animale non è una facoltà o una funzione. È semplicemente una qualità dell'istinto*. Tuttavia, alcuni animali superiori, come lo scimpanzé, sono apparsi dotati di un'intelligenza relativamente autonoma. Possiamo attenerci, su questo punto, alle osservazioni di Kohler. L'importante è coglierne esattamente il significato.

1. LA SERVITÙ DEL PRESENTE - Tutte le esperienze di Kohler sugli

259) Cfr. Dr. Ch. Blondel, *La conscience morbide*, Parigi, 1914; Regis, *Précis de Psychiatrie*, 6a ed., Parigi, 1923; Dr. Mallet, *La démence*, Parigi, 1935. - H. Dehove, *Notions de Psychologie pathologique et de Pathologie mentale*, Parigi, 1934.

antropoidi dimostrano che *le situazioni* nelle quali vengono posti da queste esperienze *devono sempre essere presentate per intero simultaneamente: devono cioè costituire un complesso ottico presente*. Della fune, del bastone, della cassa, lo scimpanzé non si serve, per raggiungere l'esca, se non in quanto gli siano presentati insieme all'esca stessa. In caso contrario, l'antropoide non arriva a risolvere il problema posto. Si provi ad immaginare, per contrasto, l'umanità primitiva limitata allo psichismo della scimmia più intelligente: essa non sarebbe mai arrivata al minimo grado di civiltà. Né sarebbe stato inventato il fuoco, né sarebbero state costruite case, né sarebbe stata coltivata la terra, né, a maggior ragione, sarebbero nate le arti e le tecniche dell'industria.

La causa di questa differenza sta nel fatto evidente che *la scimmia è determinata soltanto dal presente sensibile e non ha alcuna percezione o anticipazione del non-presente*; essa, cioè, non ha altra rappresentazione che quella offertale dall'oggetto immediatamente presente. Anzi, anche questi complessi ottici immediati le sono estremamente oscuri, a meno che si tratti dei casi semplicissimi su cui si basano i problemi proposti: non solo le soluzioni da trovare sono subordinate alla struttura ottica del campo, ma inoltre i problemi divengono insolubili per lo scimpanzé «quando la struttura del campo esige troppo dalla sua facoltà di comprensione ottica». (Kohler, *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden*; cfr. tr. fr., p. 254). Il che è quanto dire che lo scimpanzé non pensa (i rapporti tra mezzi e fine, più che pensarli, esso li *esercita*), giacché il pensiero è per essenza la facoltà di abbracciare il non-presente, di trascendere lo spazio ed il tempo, di cogliere relazioni necessarie fra mezzi e fini (260).

376 - 2. L'ASSENZA DEL LINGUAGGIO. - In relazione con le considerazioni che precedono, c'è ancora da osservare che l'antropoide non parla, mentre il fanciullo, come l'uomo più primitivo, ha a sua disposizione un linguaggio. *La parola è il segno del pensiero*, sia, anzitutto, in quanto essa traduce rappresentazioni non presenti e libera l'uomo dalla servitù dell'attuale, sia, d'altra parte, proprio in quanto essa significa la realtà di un ordine interiore, riflesso e cosciente. Essa è indice caratteristico di un'autonomia.

Ciò non vuol dire che gli animali non abbiano alcuna specie di linguaggio.

260) Se si hanno, da parte delle più intelligenti fra le scimmie, risultati sorprendenti (Sultan del Kohler e soprattutto Nicole di Guillaume e Meyerson) che potrebbero indurre a parlare di «pensiero» o di «idea», è però comunque certo che del pensiero queste scimmie «non hanno potuto acquisire che il più umile germe e che di questo vantaggio non hanno saputo profittare in modo corrispondente alle loro immense possibilità», ed è altrettanto certo che «così raro e così incerto appare in loro l'uso spontaneo di questo nuovo strumento mentale, che ci si potrebbe quasi chiedere se non sia stato suscitato in loro precipuamente dalla presenza, dall'azione, dalla stimolazione dell'uomo e se non sia stato alle volte proprio l'esperimento in sé a creare le condizioni essenziali del fenomeno che si voleva semplicemente rivelato dalla prova» (M. Pradines, *Psychologie générale*, II, I, p. 112-113).

Si è potuto stabilire, per esempio, che le api che hanno scoperto un posto particolarmente favorevole alla mielatura fanno spuntar su delle vescichette fra il quinto e il sesto segmento addominale; queste vescichette sprigionano un odore che viene avvertito dalle api vicine. Inoltre, l'ape raccoglitrice, ritornando all'arnia, avverte le api presenti con una specie di danza. Questo caso ed altri del medesimo genere non concernono ancora quello che si chiama «linguaggio animale»: si tratta soltanto di segni in relazione a riflessi emozionali innati, provocati da situazioni concrete (278). Il linguaggio animale è fatto di gridi diversi, che sono altrettanti segni dal senso definito e percepiti dai congeneri. Ma anche qui, questo significato è meramente affettivo: non traduce che emozioni istintive (341-343). Ciò, appunto, viene nettamente riconosciuto da osservatori attenti e consapevoli quali Yerkes e Kohler.

Si invertono dunque senz'altro i termini del problema quando si scrive (Kohler, op. cit., p. 254) che proprio «l'assenza di linguaggio [... è responsabile] della considerevole differenza che esiste fra l'antropoide e l'uomo più primitivo». È mai concepibile che esseri che pensano siano incapaci di esprimere il loro pensiero, - o che esseri incapaci d'esprimere il loro pensiero siano tuttavia capaci di pensare? La verità è che presenza ed assenza del linguaggio sono effetti e non cause. Non si deve dire: l'animale non pensa perché non parla, ma: l'animale non parla perché non pensa.

Kohler riconosce del resto che per quanto riguarda l'organizzazione lo scimpanzé mostra una debolezza che lo rende simile più alle scimmie inferiori che all'uomo. E ciò è quanto dire che esso non pensa, giacché l'organizzazione implica costruzione riflessa di un ordine mediante un complesso di rappresentazioni libere.

377 - 3. L'ANIMALE E IL FANCIULLO - Spesso si paragona il bambino all'animale (261).

Kohler pensa che sarebbe possibile stabilire, mediante prove, «in qual misura dei fanciulli normali o tardivi se la cavino praticamente in determinate situazioni concrete» e di ugual natura rispetto a quelle che servono per gli scimpanzé.

Ma ciò non significherebbe nulla, in quanto il bimbo non costituisce una specie particolare. L'antropoide, divenuto adulto, rimane un antropoide. Il fanciullo è un uomo in via di sviluppo e che, ben presto, parla, pensa, giudica, ragiona come l'adulto.

Sia che, nei suoi primi anni, il fanciullo non se la cavi nella soluzione dei problemi proposti agli antropoidi, sia che li risolva come questi, avremo l'indicazione di uno sviluppo insufficiente, e non già di una natura matura e fissa ormai nei suoi limiti (72) (262). Piaget «Journal de Psychologie normale et pat

261) Cfr. Kellog, *The ape and the child*, Nuova York e Londra, 1935.

hologique», 1937, p. 112-113) ha sostenuto che il pensiero del fanciullo differisce dal pensiero adulto: certi modi di pensare sarebbero peculiari del fanciullo e scomparirebbero nelle età successive. In altri termini, lo sviluppo del fanciullo sarebbe qualitativo e non soltanto quantitativo. Numerose esperienze infirmano questa opinione: tutte infatti stabiliscono che il pensiero del fanciullo, dal punto di vista qualitativo, è identico a quello dell'adulto, che tutta la differenza consiste nel difetto d'esperienza del fanciullo e che l'adulto commette gli stessi errori del fanciullo quando deve attendere a cose che non gli sono familiari.

B. LA RAGIONE

378 - I. L'INTELLIGENZA RAZIONALE - Fra l'animale, anche superiore, e l'uomo, anche non civile, dobbiamo pertanto riconoscere due differenze essenziali. Da una parte, *nelle sue rappresentazioni e nella sua attività l'uomo non è asservito, come l'animale, ai dati sensoriali attuali*; egli può servirsi di immagini libere; egli può, prima di agire, organizzare mentalmente la sua azione secondo un piano. L'animale, invece, è talmente schiavo del reale sensibile da non evocare le immagini motrici se non man mano che si esplica l'azione (263).

Fr. Alverdes (*Social life in the animal world*, Londra, 1927) pretende di spiegare ogni attività, umana ed animale, con la seguente formula: $A = f(C, V)$, dove A = atto, C = elementi istintivi, V = variante che in alcuni casi dà una reazione adeguata ad una data situazione e in altri casi una reazione imprevedibile. La differenza fra le attività istintiva ed intellettuale consisterebbe nel fatto che nella prima è la costante che predomina, nella seconda la variante. Il carattere ipotetico di una formula siffatta, che implica una semplice differenza accidentale fra il comportamento costante ed il comportamento variabile, è evidente. Si tratterebbe precisamente di sapere, anzitutto se la variabilità delle reazioni è sempre del medesimo tipo (272), poi se la distinzione di un'attività costante e di un'attività variabile non costituisca una differenza essenziale.

D'altra parte, l'uomo ha il *potere di far prevalere su di una tendenza istintiva una tendenza antagonista*. Nessuna traccia di un potere simile nell'

262) N. Kohts («Journal de Psychologie normale et pathologique», 1937, p. 494 sg.), confrontando il comportamento del piccolo dello scimpanzé con quello del bimbo, propone le seguenti conclusioni: «Il piccolo scimpanzé appare [...] come un essere che possiede rudimenti di certe qualità o attitudini specificamente umane, ma che non ha alcuna tendenza ad esercitarle o a perfezionarle, nemmeno quando in tal modo potrebbe ottenere reali vantaggi [...]. È un essere inveterato nell'angusto cerchio delle sue imperfezioni innate, un essere «regressivo», se lo si paragona all'uomo, un essere che non vuole né può impegnarsi sulla via del progresso (p. 530)». («Che non vuole» è di troppo, giacché non si rifiuta se non ciò di cui si è in qualche modo capaci).

263) Cfr. Mc Dougall, *An Outline of Psychology*, p. 204 sg.

animale, proprio a causa dell'asservimento in cui l'animale si trova rispetto al dato sensoriale presente.

A proposito degli scimpanzé è il caso di notare - e ne conviene Kohler - che essi, fin dalla loro più giovane età, devono avere avuto esperienza degli oggetti mobili; essi devono essersi serviti di un ramo giocando, devono aver provato a raspare con questo il suolo, ad arrampicarsi su di un ramo per raggiungere un frutto. Questi animali risolvono i problemi che loro si pongono soltanto in virtù di quello che hanno appreso. Le reazioni muscolari imposte dalla situazione creata dal problema sono già costituite e le immagini motrici preesistono ai problemi stessi.

Si potrebbero riassumere questi due punti dicendo che *l'uomo, grazie al giuoco delle sue libere rappresentazioni, ha il privilegio, rispetto all'animale, di dominare l'universo e di dominare se stesso*. Questo privilegio è evidentemente effetto di una funzione originale, irriducibile ai meccanismi, istintivi ed emozionali, che governano il comportamento animale. Questo potere è indicato dalla parola *ragione* o facoltà di percepire e di produrre ordine, cioè di cogliere i rapporti intelligibili che esistono fra le cose e di unificare l'insieme del sapere.

2. L'INTELLIGENZA INFRARAZIONALE - Non si tratta di negare l'intelligenza all'animale, ma soltanto di riconoscere che questa intelligenza è specificamente differente dall'intelligenza umana. *L'istinto è una forma d'intelligenza, ma oggettiva e dominata dalla natura*. Nell'animale superiore l'istinto si fa più arrendevole, più prontamente agile nei vari adattamenti: l'intelligenza pare farne spicco in una certa misura. Ma si tratta di ben poca cosa, e comunque sempre infrarazionale, in quanto l'antropoide permane schiavo del dato sensoriale.

C. IL PENSIERO.

379 - L'intelligenza, che abbiamo empiricamente indicata in base alla sua caratteristica di potenza di adattamento, ci appare dunque ora, nelle sue forme superiori, propriamente umane, in funzioni o potenze molto diverse, che si possono ricondurre alle funzioni generali di analisi e di sintesi ed alle operazioni originali che danno vita a queste funzioni.

1. L'ANALISI E LA SINTESI - Il pensiero umano non riceve il dato in forma caotica. Attraverso *operazioni di dissociazione, di scomposizione, di divisione, di distinzione*, essa si sforza costantemente di cogliere gli elementi dell'esperienza, di confrontarli fra di loro in vista di determinare i loro rapporti di somiglianza e l'ordine sistematico che li unisce.

La sintesi consiste nel *ricostruire i complessi partendo dagli elementi*, non solo in vista di cogliere gli oggetti dell'esperienza, anticipatamente analizzati e scomposti, nella loro unità complessa e nella loro molteplicità organica, ma anche in vista di creare oggetti nuovi. Tutte le tecniche, tutte le scienze e tutte le

arti sono prodotti di questa potenza di sintesi, che culmina nel pensiero filosofico, sforzo di sintesi razionale ambiziosamente inteso a pensare l'universo come un tutto.

2. I MEZZI DEL PENSIERO - Il pensiero umano ha come strumenti il concetto, il giudizio, il ragionamento. Mediante l'*idea o concetto*, rappresentazione astratta, il pensiero è liberato dalla servitù dell'immagine e del presente sensoriale. Esso varca i limiti dello spazio e del tempo. Il *giudizio* ed il *ragionamento* sono i mezzi coi quali l'intelligenza umana coglie il reale, non più soltanto come un complesso confuso di oggetti diversi, ma ancora come un sistema ordinato di nature e di essenze e, per ricorso ai principi ed alle cause, costruisce un universo mentale che permette all'uomo di trascendere l'universo sensibile.

380 - 3. IL SIMBOLISMO INTELLETTUALE - Di qui tutto il significato del linguaggio umano. Questo è, come aveva indicato Cartesio, il segno della ragione, la sola capace di usare simboli che fungano da sostituti alle cose e, per ciò stesso, capace di liberarsi dalla schiavitù del dato sensibile immediato. L'indifferenza del segno articolato (quale viene indicato da quelle convenzioni infinitamente varie che sono le lingue umane) non fa che tradurre la realtà di un pensiero capace di astrarre e di generalizzare delle esperienze, tale cioè da dominare lo spazio ed il tempo.

R a z z e	Volume cranico
Negroide di Boskop (regione del Capo) .	1900 cm ³
La Chapelle aux Saints	1600 —
Neanderthal	1500 - 1600 cm ³
Giapponesi	1586 —
Bretoni	1583 —
Cinesi	1518 —
Eschimesi	1456 —
Negri del Dahomey	1352 —
Anglosassoni	1412 —
Indiani	1289 —

Fig. 16 - VOLUME CRANICO MEDIO DELLE VARIE RAZZE

Se è accertato che un peso minimo (1000 gr.) ed un volume minimo (1250 cm.³ all'incirca) sono richiesti per rendere possibili le funzioni psichiche superiori (il massimo delle scimmie antropomorfe giunge a 621 cm.³), il livello intellettuale non è esattamente proporzionale al volume cranico.

4. **SEGNI FISICI DEL LIVELLO INTELLETTUALE.** Si è sempre spontaneamente stabilito un nesso fra lo stato del cervello, ed in particolare il più o meno accentuato sviluppo del cranio, e lo stato intellettuale. Orbene, ci si è dedicati a ricerche metodiche intese a controllare e precisare questo punto.

a) *Volume del cranio.* Ci sono statistiche che permettono di confrontare fra di loro le differenti razze umane. Lo specchio qui riportato (Fig. 16) mostra che non è possibile stabilire un rapporto fisico fra lo sviluppo cranico ed il livello intellettuale.

Tuttavia Binet (*Signes physiques de l'intelligence*, «Année psych.», 1910, p. 3-12) ha stabilito, attraverso numerose esperienze, che si può arrivare a conclusioni abbastanza precise basandosi sulla misurazione cranica di soggetti della stessa razza e della medesima età. Il procedimento consiste nel misurare con apposito compasso il diametro antero-posteriore della testa, il diametro trasversale, il diametro in larghezza sopra e davanti agli orecchi, infine l'altezza del cranio. Si totalizzano le cinque misure per ogni soggetto e si stabilisce la media per tutti i soggetti della medesima età. I soggetti che oltrepassano la media si dicono maggiorati cefalici, quelli che vi sono inferiori minorati cefalici. Il seguente quadro, che riassume le esperienze di Binet condotte su fanciulli delle scuole municipali di Parigi, offre il rapporto fra lo stato cefalico e lo stato intellettuale.

Queste esperienze portano, secondo Binet, alle seguenti conclusioni: «Per quanto riguarda il gruppo, il significato di queste misure è così precisato da poter servire ad una diagnostica globale [...]. Ma se invece di presentarmi i fanciulli in gruppo qualcuno me li conducesse qui a uno a uno e mi invitasse ad esprimere un giudizio su ciascuno in base alla grossezza del cranio, io sarei costretto a rinunciare a rispondere».

	Intelligenza tardiva	Intelligenza regolare	Intelligenza precoce
MAGGIORATI CEFALICI .	20%	30%	50%
REGOLARI CEFALICI .	25%	50%	25%
MINORATI CEFALICI . .	40%	35%	25%

**Fig. 17 - RAPPORTO TRA LO STATO CEFALICO
E LO STATO INTELLETTUALE (da BINET)**

R. Zazzo (*Intelligence et quotient d'ages*, Parigi, 1946) contesta il valore delle prove di Binet-Simon e dimostra che i quozienti che si stabiliscono attraverso queste prove sono relativi non già a quantità d'intelligenza, ma ad età. «Si definisce normale il fanciullo in base al posto medio che egli occupa nella po-

polazione dei fanciulli della medesima età, e non in base ad una determinata quantità d'intelligenza; non attraverso l'aritmetica che consente d'addizionare, di sottrarre, di moltiplicare o di dividere dei valori, ma attraverso la statistica che situa un individuo in rapporto ad un gruppo biologicamente e socialmente definito» (p. 45). Come già notavamo **(371)** *non si tratterebbe qui che di numeri ordinali*.

b) *Stato della massa encefalica*. A questo riguardo numerose ipotesi sono state proposte. Si è voluto mettere l'intelligenza in relazione con la superficie encefalica o con la molteplicità delle circonvoluzioni, o ancora con la conformazione di queste ultime. In realtà, nessuno di questi criteri è decisivo. L'ultimo sembra tuttavia fornire alcune indicazioni, soprattutto negative, in quanto gli alienati presentano frequenti anomalie nei solchi cerebrali. I due primi criteri sono senz'altro infondati.

Quanto poi al peso della massa cerebrale, esso non ha un significato assoluto dal punto di vista individuale. Il cervello umano ha un peso medio di 1.360 grammi. Il cervello di Cuvier pesava 1.830 grammi; quello di Byron 2.238; quello di Cromwell 2.231; quello di Gambetta non pesava che 1.294 grammi.

c) *Qualità della sostanza encefalica*. Il fattore qualità rimane evidentemente il più decisivo. Questo è però il meno accessibile, in sé e per sé. Ogni volta che si è preteso misurarlo, ci si è sempre ritrovati, conformemente al processo normale della scienza, **(I, 131)**, al criterio quantitativo, con tutte le incertezze a quest'ultimo inerenti.

D. PENSIERO E SOCIETÀ.

381 - 1. LA TESI SOCIOLOGICA - La scuola sociologica contemporanea si è sforzata di spiegare con la società il complesso della vita intellettuale. Durkheim osserva anzitutto che il *linguaggio*, attraverso il quale si trasmettono le idee e tutte le acquisizioni del sapere, è essenzialmente di natura sociale e, conseguentemente, d'origine sociale.

Del resto, se si analizzano gli elementi del pensiero, il loro valore e la loro origine sociale non sono meno evidenti. Il *concetto*, per esempio, è impersonale, immutabile, universale; esso domina e governa il pensiero individuale. Ebbene, questi caratteri sono precisamente quelli onde si definisce la società **(I, 223)**. Inoltre, il concetto implica una gerarchia di generi e di specie. E le nozioni di genere e di specie, come quella di gerarchia, sono d'origine sociale (famiglia, clan, tribù, patria), giacché la natura non ne offre esempi (Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 205-211). Si potrebbero ripetere le medesime osservazioni per tutta la *logica*. Le categorie di cui questa si serve (principio, causa, fine, sostanza, ecc.), le regole ideali che essa formula (principi di ragione) hanno tutti i caratteri del fatto sociale, come sarebbero l'universalità, l'immutabilità e il valore costruttivo, e d'altra parte, le cose stesse che esse esprimono sono originariamente sociali (la causa, per esempio, che significa l'efficienza, è primitivamente il *mana*). Senza dubbio, aggiunge Durkheim,

l'individuo come tale ha bensì il sentimento confuso di una certa costanza nelle cose, delle somiglianze che esse contengono, dell'ordine onde sono in relazione le une con le altre. Ma qui si tratta di qualcosa di ben differente dalle categorie e dai concetti; questi governano imperativamente tutte le nostre rappresentazioni empiriche e non possono provenire se non da una realtà che sta oltre l'individuo, cioè dalla società.

Questa concezione, secondo Durkheim, spiega sia la trascendenza del concetto e delle categorie della ragione, trascendenza non riconosciuta dall'empirismo, sia il loro valore naturale o sperimentale, non riconosciuto dal razionalismo idealistico, poiché la società che li produce è «la più alta manifestazione della natura». (*Formes élémentaires*, p. 18 sg.).

382 - 2. DISCUSSIONE - La teoria di Durkheim parte da un certo numero di osservazioni giuste, ma ne fa derivare conseguenze gratuite.

a) *L'intervento delle influenze sociali*. Bisogna convenire che *le influenze sociali hanno una parte considerevole nelle espressioni della vita intellettuale*, idee e linguaggio. Non solo, infatti, la società assicura, mediante il linguaggio, la trasmissione da una generazione all'altra di una tradizione di pensiero, che comporta un materiale enorme di concetti e di forme logiche rigorose, ma, di più, essa continuamente influisce sul nostro pensiero per imprimergli direzioni e comportamenti collettivi. E con ciò, appunto, ci spieghiamo quelle caratteristiche comuni alle mentalità, alla scienza, alla filosofia di ogni epoca.

b) *Natura della causalità sociale*. Tutto sta nel definire la natura della causalità sociale. È questa, come vuole Durkheim, creatrice delle funzioni mentali in virtù delle quali noi pensiamo per concetti e sottomettiamo le nostre operazioni intellettuali a principi universali e necessari? È cosa assai difficile ad ammettersi. Da una parte, infatti, *la società stessa non è possibile se non attraverso quelle funzioni mentali, la cui produzione è ad essa attribuita*. Non si dà società umana se non in quanto gli individui pensino per concetti ed obbediscano a leggi logiche universali. In mancanza di queste condizioni primarie, l'umanità vivrebbe a branchi e a mandrie, né più né meno che gli animali.

D'altra parte, gli *argomenti proposti* da Durkheim *non sono altro che supposizioni*. Partendo dalla considerazione che il concetto è impersonale, universale e stabile, egli conclude immediatamente che esso è opera della società. Ma ciò implica gratuitamente che tutto ciò che è impersonale, universale e stabile non può provenire che dalla società. Bisognerebbe però dimostrare questo. L'ipotesi di una ragione comune a tutti i membri della specie umana, benché variabile in alcune sue manifestazioni e tale da condizionare l'esistenza stessa della società, è almeno altrettanto plausibile che il postulato di Durkheim. Quanto agli argomenti che tendono a spiegare le categorie del pensiero (genere e specie logici, categorie di causa, di fine, di sostanza, di sacro, ecc.) partendo da realtà sociali, essi si basano su dati positivi più che mai incerti, e vi scorgiamo la medesima gratuità.

Per esempio, la *nozione di causa* sarebbe originariamente quella di *mana*. Ma, ammettendo la realtà del *mana* primitivo (forza diffusa universale), si può a più giusta ragione pensare che sia la nozione di causalità ad esprimersi sotto forma di *mana*: sicché da questo punto di vista sarebbe proprio l'idea di causa a dover essere considerata come primitiva, e non quella di *mana*. Alla stessa maniera, pensa R. Hubert (264), il *sacro* è primitivamente il tabù (ciò che è oggetto di interdizione e che non si deve toccare). Ma non si potrebbe del pari ammettere che l'interdizione rituale propria del tabù risulti a sua volta dall'idea di sacro?

Riassumendo, diremo che la nostra vita intellettuale dipende, per una parte considerevole, dalle influenze sociali. *La società*, che ha una sua propria natura e suoi propri fini, *plasma e specifica parzialmente il nostro pensiero*. Però *non lo crea*, poiché la società non è possibile se non precisamente in virtù del pensiero, *né lo giustifica*, poiché la vita intellettuale non si esercita e non si sviluppa se non liberandosi delle servitù collettive e dei meccanismi dell'abitudine. Non v'è infatti altro pensiero autentico che quello che *assimila*, mediante l'attività personale, i materiali concettuali trasmessi dalla società, e che li esamina e critica alla luce di norme assolute di cui la società, come gli individui, è universalmente tributaria.

Maine De Biran (*Défense de la philosophie*, ediz. Naville, *Oeuvres inédites*, Parigi, 1857, t. III) ha criticato vigorosamente la teoria sociologica, quale gli si presentava, già elaborata nelle sue linee essenziali dal De Bonald nella sua *Théorie du Pouvoir politique et religieux*, (in *Oeuvres*, 3 voll., Parigi, 1859). Nulla, egli afferma (p. 207), è meno sostenibile di questa nuova «metafisica sociale». «Come se la società fosse un essere misterioso, di per sé esistente, indipendentemente dagli individui e differente dalla loro riunione; come se la società, senza gli individui, fosse in possesso di un sistema di verità che le sarebbero state date primitivamente, e che gli individui riceverebbero passivamente, senza neppure avere il diritto di esaminare, né, di conseguenza, i mezzi per intendere queste verità esteriori; come se quell'insegnamento, qualunque esso sia, che la società impartisce a ciascuno dei suoi membri, non fosse sempre e necessariamente una trasmissione orale di individui ad altri individui; come se le nozioni o i sentimenti comuni a tutta la specie potessero avere la loro causa e la loro ragione altrove che nella natura stessa degli individui, o nelle facoltà egualmente date a ciascuno dall'autore della loro esistenza; infine come se non fosse quasi un andare in un ridicolo circolo codesto spiegare la natura umana e le leggi primordiali della sua intelligenza ricorrendo alla società, quando la società ha evidentemente bisogno essa stessa d'essere spiegata attraverso l'uomo dotato, sia primitivamente, al momento della creazione, sia posteriormente per una sorta di transcreazione miracolosa, dotato, dico, di facoltà, di

264) Hubert, *Manuel élémentaire de Sociologie*, 2a ediz., Parigi, 1930, p. 82.

nozioni, di sentimenti o d'istinti, relativi allo stato sociale nel quale era destinato a vivere».

Art. III - Il pensiero e il linguaggio

§ 1 - *L'assoluto della ragione*

383 – 1. RAGIONE, PENSIERO E PAROLA - Può sembrare vano chiedersi che cosa vada considerato al primo posto, se il pensiero o il linguaggio, dal momento che il linguaggio attesta il pensiero e con esso praticamente si confonde. Tuttavia, nel complesso pensiero-linguaggio, è senz'altro possibile stabilire quale sia l'aspetto o l'elemento che detiene il primato vero e proprio: determinare, cioè, un *ordine logico*. Ebbene, da questo punto di vista, è evidentemente al pensiero che va attribuita la parte essenziale, poiché, se è vero che il pensiero si attua nella parola e attraverso la parola, è altrettanto vero che questa non fa che esprimere il pensiero. Senza pensiero, non vi sarebbe linguaggio, ma si avrebbero semplicemente delle reazioni emozionali strettamente espressive dello stato affettivo di un individuo incapace di staccarsi da se stesso per conseguire una posizione oggettiva (265).

Per parlare con precisione ancor maggiore e per evitare equivoci, sarebbe meglio dire che il primato assoluto, secondo l'ordine logico, spetta alla *ragione*, poiché è questa a rendere possibile sia il pensiero che il linguaggio, i quali, effettivamente, sono tutt'uno. Il pensiero, in quanto è atto e discorso, si confonde con la parola che gli dà forma e corpo. Che se vogliamo distinguere il pensiero da questa sorta di incarnazione, esso altro non è che la potenza radicale cui noi diamo il nome di ragione.

384 - 2. GESTO E MIMICA NELL'UOMO - Il gesto e la mimica non sono necessariamente espressivi di pensiero. Spesso essi non fanno che tradurre riflessi emozionali. Ciò è appunto quanto avviene negli animali. Ma, *già nel bambino, il gesto e la mimica sono, in difetto di espressioni verbali, reazioni che significano il pensiero*.

Si può constatare, per esempio, che il fanciullo possiede l'idea di cappello prima ancora di conoscere la parola «cappello»: basti considerare il fatto che egli si copre la testa con tutti gli oggetti che servono da copricapo (berretti, cuffie, caschi, elmi, ecc.) che gli capitino sotto mano. È evidente che egli ha constatato che questi oggetti di varia forma vengono usati per coprirsi la testa, prima di possedere l'espressione verbale di questa azione: l'idea empirica (ciò che si mette sulla testa) ha preceduto il vocabolo. Alla stessa maniera, le sue

265) Cfr. Delacroix, *Le langage et la pensée*, Parigi, 1930. - G. Gusdorf, *La Parole*, Parigi, 1953.

reazioni (smorfia o gesto di rifiuto o espressione di soddisfazione e gesto di prendere), in presenza di certe qualità da lui isolate in complessi sensoriali differenti, stanno a testimoniare della presenza di una nozione empirica di queste qualità. Tale è il caso del fanciullo che respinge ora la scodella di latte, ora il piatto di minestra o la tazza di tisana che gli sembrano troppo caldi: una certa quale nozione generale del calore è implicita nel suo gesto. *C'è già, in lui, la presenza del pensiero, perché il gesto è gravido di un'intenzione e di un significato.*

Si constata, è vero - e lo si è già visto (366) - fatti analoghi negli animali. Lo scimpanzé, per avvicinare il boccone, si serve di oggetti molto differenti: bastone, ramo, canna, tavola, ecc. Il cane si ritira di fronte ad alimenti troppo caldi, qualunque sia la forma di tali alimenti. Ma notevole è la differenza fra il fanciullo e l'animale. Quest'ultimo, quando per esempio si tratta di alimenti caldi, s'avvicina regolarmente a fiutare l'alimento, per poi ritirarsi per effetto della sensazione di calore. Così, se l'animale riconosce immediatamente gli esseri (congeneri e nemici) con i quali esso è in relazione, cionondimeno non è il caso di parlare di idee generali: si tratta soltanto di percezioni di strutture e di forme che fanno corpo con l'istinto (e ciò si spiega col fatto che queste percezioni sono innate, specifiche ed ereditarie), mentre il fanciullo ha bisogno dell'esperienza e progredisce quindi continuamente. Quanto all'*uso di strumenti vari da parte della scimmia*, non è che si spieghi con la presenza di un'idea: si tratta soltanto di un'attitudine relativamente notevole a riconoscere strutture e forme spaziali di ugual tipo, il che dà luogo bensì ad un comportamento che mima l'astrazione, ma in un ordine puramente sensoriale, talché questo comportamento si riduce a ripetere, con oggetti svariati, il medesimo gesto efficace compiuto una prima volta.

385 - 3. IL DISCORSO INTERIORE - La parola non è sempre necessariamente esteriore. Il linguaggio non si riduce tutto quanto ad un fenomeno sonoro. Se è vero che pensare e parlare sono tutt'uno, si ha anzitutto una *parola interiore*, che è poi la formulazione stessa del pensiero, parola primitiva ed autentica mediante la quale l'idea riceve la sua prima esistenza, e che propriamente consiste nell'*atto con il quale l'essere ragionevole prende distanza rispetto al mondo e, opponendosi alle cose, dice a se stesso quello che le cose sono per lui*. L'animale, invece, ignora quanto emerge fuori dal mondo, e proprio per questo fatto né pensa, né parla.

I casi di *sordomutismo* ed il *pensiero implicito* inducono senz'altro alla distinzione fra parola interiore e parola esteriore. È pacifico che i *sordomuti di nascita*, benché messi in difficoltà dal difetto di linguaggio (266), esercitano

266) Il fatto di parlare il proprio pensiero costituisce regola: tanto che - osserva M. Scheler

tutte le operazioni intellettuali dell'uomo. L'uso dell'alfabeto Braille non fa che offrire corpo ad un pensiero che gli preesisteva. Ancor più impressionante è il caso delle «anime in prigione», cioè dei *sordomuti-ciechi* nati, che, attraverso metodi di educazione impostati sull'uso del tatto, si riesce a rendere capaci di una vita intellettuale e morale meravigliosamente ricca, che si spiega con questo «discorso interiore», senza il quale essa sarebbe impossibile (267).

È cosa certa, del resto, che, in questo caso, come d'altra parte nel dialogo che noi continuamente andiamo istituendo con noi stessi, la parola interiore consta di immagini motrici d'articolazione e di pronuncia abbozzate (azione ideo-motrice delle immagini) (197): e ciò è precisamente la forma normale della riflessione, della percezione e dell'azione, tanto che per i primitivi il pensiero è caratterizzato dall'atto di «parlare al di dentro», e che, in certi momenti di sorpresa o di stupore, l'incapacità di parlare altro non è che l'effetto di una specie di inerzia o momentanea paralisi del discorso interiore.

L'uomo è comunque ben lungi dal parlare interiormente tutto il suo pensiero. Anzitutto, *nell'azione*, noi produciamo una quantità di percezioni e d'operazioni intellettuali che sfidano la più minuziosa delle analisi e non comportano se non un linguaggio interiore sommario, ellittico e discontinuo. La stessa osservazione vale per il lavoro d'invenzione che, operando nell'ignoto (schema dinamico) e spesso con una rapidità prodigiosa, lascia da parte sistematicamente l'espressione verbale, in cui non troverebbe che il duplice impaccio di una fissità e di una rigidità incompatibili col suo dinamismo (230).

§ 2 - L'origine del linguaggio

386 - Quello dell'origine del *linguaggio* è un problema filosofico, trattandosi di una questione di *struttura ontologica*, mentre il problema della formazione e dell'evoluzione delle lingue è una questione di tecnica fonetica e di storia e concerne soltanto la struttura morfologica (organica) dell'essere parlante.

Tuttavia, stabilendo un nesso tra il linguaggio e la ragione, quale sua condizione assolutamente prima (condizione di *possibilità*), non abbiamo ancora risolto il problema dell'origine del linguaggio, che per noi si pone sul piano fenomenico. Né, a sostituire una spiegazione psicologica, potrebbe bastare un ricorso alla metafisica. Noi dobbiamo pertanto ora chiederci quali siano le condizioni primordiali (condizioni di *realtà*) della parola esteriore.

(*Formalismus in der Ethik*, Halle, 1921, cfr. tr. it. parziale, Milano, 1943) - «un uomo che abbia la lingua paralizzata comprende meno bene quel che scrive di quanto non comprenda un uomo sano».

267) Cfr. L. Arnould, *Ames en prison*, Parigi, 1910.

A. TRE TEORIE SULL'ORIGINE DEL LINGUAGGIO.

Distinguiamo tre principali tipi di spiegazione dell'origine del linguaggio: teoria emotiva, teoria imitativa, teoria sociale. Queste tre teorie hanno in comune il fatto che tendono tutte a ricondurre il linguaggio ad un genere di comportamento generale, di cui la parola articolata non sarebbe che una specie

Ci limiteremo a far menzione della *teoria dell'origine soprannaturale*, che ha avuto grande fortuna in seno alla Scuola tradizionalistica. Dio, diceva De Bonald, deve aver rivelato all'uomo, creandolo, sia il linguaggio che le principali verità morali e religiose. L'uomo sarebbe stato infatti del tutto incapace d'inventare il linguaggio, in quanto per inventare un linguaggio bisogna possederne già un altro. D'altra parte, poiché la parola è, secondo De Bonald, la condizione e lo strumento di ogni pensiero, l'uomo deve avere avuto da Dio il linguaggio, così come ha da Lui la ragione.

Questa teoria ha il torto, anzitutto, di fare appello al «soprannaturale», che non può evidentemente recar lumi sul piano psicologico. È bensì vero che il linguaggio presuppone come condizione assoluta la ragione, che viene da Dio. Ma *l'invenzione del linguaggio è un'opera umana e naturale*. Quanto poi all'affermazione che «per inventare un linguaggio bisogna possederne già un altro», si tratta di confusione fra lingua e linguaggio, fra invenzione socializzata e natura (268).

387 - 1. TEORIA DELL'ORIGINE ATTIVA.

a) *Enunciazione*. Questa teoria, proposta da Lucrezio (269), da De Brosses (270), da Darwin, da De Humboldt, considera il linguaggio come una differenziazione ed uno sviluppo del gesto spontaneo, del grido e delle interiezioni, di ciò che, insomma, si è chiamato *linguaggio naturale*. Esso non sarebbe originariamente che una *mimica vocale delle emozioni* e sarebbe derivato dai segni naturali, usati *intenzionalmente* (271).

Infatti, il grido, il gesto, l'atteggiamento sono segni intelligibili a tutti, in

268) Cfr. De Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, in *Oeuvres*, 3 voll., Parigi, 1859, c. II. - Come Maine De Biran faceva notare, criticando la tesi di Bonald (cfr. *Origine du langage*, ed. Naville, *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, Parigi, 1857-59, t. III, p. 247), «credere che prima del segno nulla vi fosse, e che sia stato assolutamente necessario che un segno rivelato venisse, non già ad eccitare, a risvegliare, ma a creare l'idea, è volere che lo stampo sia stato fatto dalla cosa stampata, è negare l'attività della mente umana». In realtà, aggiunge Biran (p. 277), «nessun uomo è capace di ricevere la verità dal di fuori o di comprenderla se essa non è già in lui. Dei segni che siano dati o appresi non possono trarre dall'intelletto se non quanto già vi era senza di essi, più o meno oscuramente».

269) *De rerum nat.*, V, 1926-1102, ed. con comm., Oxford, 1947.

270) *Théorie de la formation mécanique des langues*, 1765. De Brosses fa pure appello all'imitazione, che egli considera anzi come elemento che avrebbe avuto influenza preponderante.

quanto a tutti comuni. Essi divengono propriamente un linguaggio dal momento in cui sono dati da una intenzione. Il fanciullo che grida per chiamare la madre comincia contemporaneamente a pensare ed a parlare, poiché ricorre ad una *relazione di significato*.

b) *Discussione*. Il difetto di questa teoria sta nel fatto che essa si basa sulla nozione equivoca di «linguaggio naturale», come se la mimica, il gesto, il grido, che troviamo nell'uomo, potessero formare un genere univoco con il grido e la mimica degli animali. Se, invero, si vogliono chiamare «linguaggio naturale» le espressioni emozionali dell'animale, allora l'uomo, dal momento che parla, è già oltre siffatto linguaggio, e non è concepibile alcun passaggio da questo alla parola (272).

Infatti, nell'animale, il gesto ed il grido non sono che espressioni strettamente coincidenti con i suoi stati emotivi, mentre nell'uomo *essi sono carichi d'intenzionalità e manifestano, al di là della situazione emotiva, una mira ed un progetto, cioè un «senso»*. Essi traducono l'aspetto che assumono le cose nella sua esperienza. le relazioni che si istituiscono fra un soggetto libero ed il mondo.

Se l'«espressione» fosse la forma prima del linguaggio, l'animale sarebbe sulla strada che conduce alla parola. E ciò, del resto, è precisamente ammesso, e con molta coerenza, dai sostenitori della teoria. Il leone che ruggisce - essi affermano - non si limita ad una mera espressione di collera, ma fa ciò *per* intimidire; - il gatto che gratta la porta, *intende* farla aprire: ecco abbozzato il primo meccanismo della parola. Ma questa è una concezione che si deve a un vero e proprio antropomorfismo. Il leone non ruggisce *per* intimidire, né il gatto gratta *per* fare aprire la porta: si tratta qui di operazioni intellettuali che si prestano loro gratuitamente. In realtà tutto qui si riduce ad un complesso d'immagini, che formano una struttura globale: «ruggito-fuga-del nemico», «grattamento-apertura», cioè ad un fenomeno di adattamento. Sì, nel grido e nel gesto c'è pure una finalità, ma *puramente oggettiva*, mentre nell'uomo essa ha un carattere soggettivo: essa è pensata, insomma, e come tale assunta.

Nel bambino, come abbiamo notato, il gesto e la mimica sono reazioni che significano il pensiero, che cioè *manifestano delle intenzioni relativamente alle cose del suo ambiente*. Il fanciullo che grida perché il latte che gli si presenta è troppo caldo, altro non fa che esternare uno stato di disagio o di malcontento: egli rifiuta il latte e chiede che questo sia meno caldo. In questo modo, il bambino si afferma già, coi mezzi di cui dispone, come un soggetto autonomo

271) Si chiama *segno naturale* quello che è connesso alla cosa significata per rapporto naturale (il fumo è segno naturale del fuoco). Il *segno convenzionale* è il risultato di una decisione arbitraria (il ramo d'ulivo, segno di pace) (I, 39).

272) Cfr. Merleau - Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 491.

e libero. *L'espressione, in lui, è non soltanto manifestazione d'emotività, ma posizione di sé.*

388 - 2. TEORIA DELL'ORIGINE IMITATIVA

a) *Enunciazione.* Questa teoria, sostenuta da Leibniz, da Herder, da Tylor, da F. De Saussure (273), fa notare come il linguaggio consista in un sistema di *significati*, ed afferma che esso ha potuto essere elaborato soltanto per opposizione al «linguaggio naturale», il quale (contrariamente alla concezione della teoria precedente) non è in alcun modo un linguaggio, poiché ogni gesto e ogni grido, proprio per il fatto di essere spontaneo ed automatico, esclude il significato *intenzionale*. Il linguaggio esiste pertanto propriamente solo *come comportamento simbolico e significativo e il suo carattere essenziale consiste nell'esprimere un'intenzione relativa all'oggetto.*

Quanto alla sua origine prima, andrebbe cercata nell'*istinto d'imitazione*, che porta a «riprodurre il mondo».

Il problema concernente il come si sia attualizzata questa tendenza riproduttrice ed imitatrice è alquanto oscuro. Si nota anzitutto quanto ci è familiare il gesto che, per significare un'azione, imita questa stessa azione: tale è il gesto del fanciullo che si copre gli occhi con le mani per significare che la luce gli dà noia e che bisogna tirare le tende. L'azione mimata è un *linguaggio ideografico* che presuppone dei concetti, né più né meno di quanto li presuppongano le parole. Ben si sa come i sordomuti, ridotti a questo linguaggio, ne facciano uso con una meravigliosa ingegnosità. Ma questa forma di espressione è pur sempre confusa e di scarso valore rispetto al linguaggio vocale.

Non sono tuttavia unicamente i vantaggi del linguaggio articolato che ce ne spiegano, almeno a sufficienza, l'apparizione. La sua superiorità sul gesto e sulla mimica è senz'altro evidente: è un linguaggio di cui ci si può servire nell'oscurità come in piena luce; è più preciso e più chiaro; richiede un dispendio muscolare semplicemente mediocre; non interrompe né ostacola il lavoro o l'attività corporale. Ma tutti questi vantaggi insieme non riescono a far sì che gli animali aggiungano al «linguaggio emozionale» il linguaggio parlato (274). Bisogna dunque ammettere che all'origine del linguaggio parlato sta un'attitudine ed una tendenza innate a sfruttare le possibilità, molto ampie, di articolazioni vocali.

Al punto d'origine, si ritiene, devono avere intuito due specie di elementi

273) *Cours de linguistique générale*, Parigi, 1922

274) Questa osservazione ha tanto più valore in quanto la conformazione degli organi vocali dello scimpanzé non differisce notevolmente da quella dell'uomo. Delacroix (*Nouveau Traité de Psychologie* di Dumas, v. p. 269) giustamente osserva che «nella fonetica dello scimpanzé vi sono tanti elementi fonetici del linguaggio umano, che non si può imputare a difetti dello strumento tale assenza della funzione verbale» (376).

fonetici. In primo luogo, le *onomatopee*, che imitano i rumori naturali. È facile constatare che tutti i fanciulli elaborano un linguaggio di questo genere (il cane è in un primo tempo il bau-bau) e che anche le lingue più evolute conservano una quantità di radici che esprimono onomatopee (ronzare, stridere, fischiare, sibilare, gorgogliare; cri-cri, tic-tac, din-don-dan, ecc.). D'altra parte, le *vocalizzazioni* naturali, mediante le quali l'uomo, fornito di una gamma straordinariamente varia di articolazioni sonore, trova modo di creare dei segni che vengono a poco a poco fissati dall'imitazione e dalla tradizione.

b) *Discussione*. La critica della teoria dell'origine emotiva ci permette già di cogliere sia quel che v'è di erroneo che quel che v'è di giusto nella teoria del linguaggio come imitazione. In fondo, l'errore è qui inverso, ma di ugual genere rispetto a quello che abbiamo più sopra fatto notare: e consiste appunto nel non riconoscere il carattere espressivo del linguaggio. Questo ha certamente, e persino al livello del gesto e del grido, un carattere intenzionale di relazione col mondo. Ma esso è altresì, ed ancor più fondamentalmente, *espressivo di un soggetto, che si afferma di fronte al mondo*. La parola è certamente significativa di un'intenzione; ma essa è anzitutto liberatrice, in quanto distacca dal mondo delle cose. Essa è ad un tempo e solidalmente questo e quello, e l'opposizione fra un linguaggio-espressione pura della soggettività ed un linguaggio pura intenzionalità è assolutamente arbitraria: tale opposizione porta ad astrazioni, separando gli elementi biologici dagli elementi psicologici e sociali, che fanno del linguaggio l'espressione d'un pensiero e l'affermazione di un soggetto e di una comunità.

Il far nascere il linguaggio dall'imitazione dei rumori degli oggetti reali è tanto illusorio quanto il farlo nascere dalla mimica vocale delle emozioni. Infatti, *l'elemento imitativo, una volta introdotto nel linguaggio, non ha assolutamente più lo stesso senso, ed in esso non conserva più niente di imitativo*: esso esprime la cosa in generale e come staccata dall'esperienza particolare. L'espressione può qui bensì *chiedere in prestito* il suo simbolo all'onomatopea, ma a questa non si riduce, ed a ben altro tende: all'*idea* (275).

389 - 3. TEORIA DELL'ORIGINE SOCIALE - Stando a questa teoria, che è poi quella della Scuola sociologica, e che è stata ripresa, del resto in vesti e forme alquanto differenti, da Revez (276), il linguaggio è essenzialmente un prodotto del gruppo e dell'esistenza in comune. Esso non è, originariamente, né espressivo né significativo, ma soltanto ed essenzialmente *azione sociale costituita*: esso è nato dalla trasmissione dei successi e dei progetti tecnici dell'uomo e dai molteplici e potenti rapporti di collaborazione che da questi derivano (277)

275) Cfr. M. Pradines, *Psychologie générale*, II, I parte, p. 504 e 510.

276) G. Revez, *Origine et préhistoire du langage*, Parigi, 1950.

277) Cfr. Durkheim, *De la Division du travail social*, Parigi, 1893.

Abbiamo altrove (381-382) discusso la tesi sociologica che vuole spiegare con la società tutte le manifestazioni della civiltà. Le obiezioni che dobbiamo fare qui saranno pertanto una ripresa delle precedenti. Osserveremo anzitutto che l'errore certo di questa teoria consiste nell'escludere a priori il carattere espressivo e quello significativo del linguaggio, ed aggiungendo che, di conseguenza, altro errore è quello di volere far derivare il linguaggio dalla società. *C'è infatti nella parola qualcosa che è evidentemente presociale* (logicamente, almeno) *e che consiste in una fondamentale manifestazione di un io-nel-mondo*. La parola che sgorga spontaneamente per tradurre l'esperienza umana del mondo è l'atto mediante il quale l'uomo prende più chiaramente coscienza del suo potere creatore. *Le cose del mondo, proprio per il fatto di essere nominate, compongono un mondo nuovo, umano in tutto e per tutto*. Miracolo permanente, la parola attesta e consacra l'indipendenza e la sovranità dell'uomo.

Ecco quel che non ha compreso Durkheim, - e questo è soltanto un caso particolare dell'errore fondamentale che gli fa negare, al di là della società, la realtà della ragione e dell'umano, che spiegano la società. In compenso, però, egli ha opportunamente valorizzato tutto ciò che il linguaggio, come l'intera civiltà, deve alla società. È infatti fuori discussione che *l'atto della parola non può organizzarsi se non in una comunità di soggetti incarnati. Il linguaggio si sviluppa su di un piano d'esistenze intersoggettive*. Ed è proprio questo che spiega il suo orientamento verso i significati spersonalizzati, onde la sua funzione si estrinseca, per astrazione, nella pura e semplice comunicazione. *Mezzo d'azione, il linguaggio diviene una specie di intermediario neutro e di comunità linguistica*, segno sistematizzato impersonale, moneta che tutti gli individui possono usare per lo scambio, in rapporto ai bisogni pratici della vita (278).

B. LA TRIPLICE RADICE DEL LINGUAGGIO

390 – 1. ESPRESSIONE, SIGNIFICATO, COMUNICAZIONE - La precedente disamina ci ha permesso di stabilire che ciascuna delle teorie criticate ha bensì colto un aspetto autentico del linguaggio, ma ha altresì commesso una deviazione volendo fare di questo aspetto particolare un carattere esclusivo. In realtà, il linguaggio è nato dal triplice bisogno d'esprimere, di significare, di comunicare. Perché lo si possa comprendere, conviene prendere le mosse dalla situazione esistenziale dell'uomo, che consiste nell'esser questi un io-incarnato ed incarnantesi con altri in un mondo comune.

278) È caratteristico, osserva Claparide (*Psychologie de l'enfant*, Ginevra, 1909, p. 524; cfr. tr. it., Pavia, 1911), che quando il fanciullo chiede che cos'è questo o quello, la risposta che egli attende è un *nome* da dare e non una definizione. Da una parte, il nome consacra per lui una presa di possesso dell'oggetto - e, d'altro canto, esso offre la possibilità di un'azione efficace.

a) *Espressione*. L'atto fondamentale da cui procede il linguaggio è l'espressione di un io che, diffondendosi nel mondo ed umanizzando l'universo della propria esperienza, si afferma spontaneamente come un soggetto. Il linguaggio è pertanto, originariamente, l'effetto e il segno di una liberazione e di una autonomia.

b) *Significato*. Ma il significato è già presente nella espressione stessa di sé, che è per se stessa significativa. Contrariamente a quel che avviene nell'animale, in cui l'espressione dell'individuo mediante la mimica e il grido è una cieca spinta della natura, l'espressione, nell'uomo, è già carica d'intenzionalità più o meno esplicita. Soggetto libero in un mondo che egli foggia a suo modo con il linguaggio, l'uomo necessariamente afferma il suo progetto, incarnando in ogni gesto e in ogni parola un disegno d'avvenire. *Ecco come il linguaggio rappresenta il senso che l'uomo ambisce dare al mondo*; e questa intenzione è la conseguenza stessa della liberazione prodotta dall'espressione: questa fa corpo con quella, ed entrambe traducono il duplice aspetto di un soggetto che, incarnandosi nel mondo, ordina questo mondo intorno a sé come il suo proprio mondo, il mondo della sua azione e della sua espansione.

391 - c) *Comunicazione*. Il soggetto incarnato non è un puro soggetto, un individuo isolato e separato. Esso si trova nel mondo *con altri soggetti e deve comunicare con questi per mandare ad effetto i suoi progetti e per arrivare al compimento della propria liberazione e della propria autonomia*.

Come non sarebbe possibile ridurre l'invenzione del linguaggio all'azione di questo istinto sociale, così non si può, d'altra parte, minimizzarne l'importanza. Non è la società che spiega la nascita del linguaggio, poiché la società non è possibile se non in virtù del linguaggio. Ma *la socializzazione del pensiero ha esercitato sul linguaggio stesso un'immensa influenza*: e questa è consistita nel conferire al linguaggio, a poco a poco, la *fissità* e l'*universalità*, peraltro già implicite, a dire il vero, anche nelle più modeste forme del pensiero, ma tali da non potere raggiungere la loro perfezione se non attraverso l'intervento potente del fattore sociale. *Linguaggio e società vanno necessariamente insieme*, e sono in tale rapporto di causalità reciproca, che si può dire al tempo stesso che la società procede dal linguaggio e che il linguaggio procede dalla società.

Effetto di questa socializzazione è stata l'impersonalità e, insieme, l'universalità. E queste sono appunto le condizioni della comunicazione intersoggettiva, in cui si attua nella sua pienezza quella «trascendenza attiva» rispetto al mondo, che è precisamente ciò che caratterizza l'uomo. È pur vero che, *attraverso questa spersonalizzazione, il linguaggio perde il suo rapporto immediato con l'immagine, che sta alla base della denominazione*, e che si trova ad avere un aspetto artificiale e convenzionale. Si è persino voluto fare un ideale di questa artificialità e di questa neutralità rispetto all'immaginario originale. Ma è questo un fraintendere il fenomeno della *socializzazione linguistica*. Quest'ultima, infatti, non è che uno stato instabile fra l'immaginazione donde procede la

parola e la convenzione in cui il valore espressivo della parola si perde. Infatti, il linguaggio non ha senso se non in quanto conservi i suoi legami con la potenza creatrice dell'immagine. Distaccate da questa, le parole invecchiano e muoiono. Perché esse possano durare e vivere, devono ricaricarsi continuamente di forza espressiva. *La parte che vi ha la società impone dunque al linguaggio una tensione permanente fra la neutralità del segno che essa reclama e la ricchezza della fonte d'immagini che assicura la vitalità della parola;* ed è proprio questa tensione che fa del linguaggio una *storia*. Non si riuscirà a togliere di mezzo questo equivoco, ma se ne comprenderà il senso ritrovando nel linguaggio il duplice aspetto di una *creazione* la quale, col nome, inventa il mondo affermando nello stesso tempo il soggetto, e di una *intersoggettività* la quale non può avere la sua efficacia se non attraverso la mediazione dell'universale e dell'impersonale.

392 - 2. PROBLEMA DI LINGUISTICA GENERALE - Quanto poi al problema di sapere *come si sia esercitato concretamente all'origine l'atto della parola*, è una questione di linguistica generale. Se si ammette che le relazioni costitutive del linguaggio si ritrovano in sostanza negli elementi della frase (sostantivo, aggettivo e verbo), si impone la determinazione di quale possa essere stata la relazione fondamentale onde s'è sviluppato il linguaggio. Max Muller (279) ha sostenuto la *teoria della generazione predicativa* (*sol ardet* sarebbe una semplificazione di *sol ardens*). Schuchardt (280) e Meyer hanno proposto la *teoria verbale* (il verbo, cioè l'espressione dell'azione e della passione, è stato il principio generale delle altre parti del discorso). Infine, alcuni linguisti, come Michel Breal (281), hanno ammesso, facendo seguito a Condillac (*Grammaire*, in «Corpus générale des philosophes français», 3 voll., Parigi, 1947-51, 2 p., c. I), la *teoria sostantiva*, cioè la *derivazione del verbo e dell'aggettivo dal sostantivo*.

3. L'INVENZIONE PERMANENTE DEL LINGUAGGIO - Bisogna infine comprendere bene che tutto ciò, espressione, intenzione, comunicazione, non è assolutamente di pertinenza del passato, né, d'altra parte, della riflessione. Mera illusione è la speranza di raggiungere l'origine del linguaggio nel passato: come se il linguaggio fosse stato inventato una volta per tutte e non si trattasse poi che di riceverlo bell'e pronto dalla tradizione. Se è certo che l'esercizio immemorabile della parola ha fissato nella specie attitudini che hanno dovuto dapprima essere acquisite (o attuate) (282) non è però men vero che il

279) *Le verbe*, «Rev. Phil.», 1888, II, p. 588-591.

280) *Ueber die Lautgesetze*, Berlino, 1885.

281) *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Parigi, 1878.

282) Cfr. M. Pradines, *Psychologie générale*, II, p. 472.

linguaggio è *un'invenzione perpetua*: esso nasce quotidianamente dalla potenza creatrice che caratterizza la ragione-incarnata-in-grembo-al-mondo. *È nel presente stesso che il linguaggio sorge*, come sforzo per pensare, cioè misurare, controllare, organizzare un mondo dapprima dato come un tutto globale ed inarticolato, e come atto, per l'uomo, di cogliere se stesso o di divenire coscienza esplicita di codesta «prensione» del mondo, ed è appunto in tutto questo la meraviglia costantemente rinnovata della nostra presenza nel mondo.

Questo nascimento, d'altra parte, non è affatto debitore verso alcuna iniziativa volontaria. L'uomo scopre la parola, ma non la *costituisce*. *La parola è l'opera spontanea del suo essere-al-mondo*; persino il senso della parola, senza il quale, come s'è visto, la parola stessa è inconcepibile, da altro non nasce che dal commercio dell'uomo con il mondo: esso è una forma del suo comportamento, alla stessa stregua del gesto o della mimica, ed è per questo che, anche una volta fissato, rimane tuttavia aperto ed indefinibile, come l'individuo che in virtù di esso si esprime.

Quel che ora s'è detto della parola non vuol significare che essa fornisca la struttura elementare del linguaggio. Essa ne è *l'elemento materiale*, né più né meno di quanto l'idea (come vedremo) è l'elemento materiale del giudizio. Ma come il giudizio è l'unità concreta del pensiero, così è *la frase significante, e non la parola, a costituire la struttura elementare del linguaggio*. Infatti, la parola fissa bensì l'idea, ma non la fissa certamente per intero: l'idea, con la sua complessità, va ben oltre, immensamente oltre il suo segno verbale. Inoltre, la medesima parola può valere per molteplici idee. Ne consegue che *la parola riceve il suo significato reale soltanto nell'ambito della frase*; fuori di questa, essa non ha più che una funzione proposizionale. Come tale, la parola ha dunque soltanto una esistenza *virtuale*; essa non riceve senso preciso che con il suo inserimento nelle strutture complesse che la integrano (283). Ecco perché, rigorosamente parlando, non si può dire che la frase è composta di parole, giacché le parole, in quanto significanti, non esistono nella coscienza prima dell'uso che se ne fa (284). Ben si vede come queste osservazioni si riconnettano a quelle che facevamo più sopra (135) riguardo la priorità del tutto sugli elementi.

283) Quando il fanciullo non si serve che di una sola parola, questa parola, in realtà, ha valore di frase: questa, implicitamente o esplicitamente, è la forma stessa del linguaggio, come il giudizio è la forma del pensiero. L'assimilazione della lingua parlata, nel fanciullo, procede dalle parole - frasi, o *proposizioni uninominali*, mediante le quali egli indica una situazione («fame» = desidero mangiare; «andare» = è il momento della passeggiata), - alle frasi di più parole semplicemente giustapposte («bimbo - bibi - mano» = il bimbo s'è fatto male alla mano) - e, finalmente, alle frasi articolate.

284) Quando si segue l'evoluzione morfologica e semantica delle parole, si seguono per ciò stesso, come nota J. P. Sartre (*L'Etre et le Néant*, Parigi, 1943, p. 598), le tracce del passaggio delle frasi nel corso del tempo. Le parole sono i prodotti che il pensiero ha dati nel corso della sua evoluzione.

§ 3 - Il linguaggio concettuale

393 - Il linguaggio muove costantemente dall'immagine alla nozione. Effettivamente, come s'è visto, la nozione è interiore all'immagine; questa virtualmente contiene il significato, e *il sapere, evolvendosi nell'astratto, non fa che esplicitare le ricchezze immanenti dell'immagine*. In questo senso, appunto,

Aristotele affermava che «nulla v'è nell'intelligenza che non sia stato prima nel senso». Il linguaggio concettuale è dunque in continuità con le forme primarie dell'espressività. Ma se la parola è sempre indice di pensiero, quest'ultimo estrinseca la sua realtà formale soltanto entro e attraverso l'idea, che è un *segno spirituale*. Cerchiamo di precisare come avvenga questa esplicitazione e come essa si traduca nel linguaggio stesso.

394 – 1. LE TAPPE DEL PROGRESSO INTELLETTUALE - L'imporsi del pensiero propriamente detto è in relazione all'*uso cosciente del segno*. Questo, è vero, interviene costantemente anche nella vita dell'animale: senonché l'animale non percepisce la relazione di significazione. Percepire questa relazione come tale, è precisamente, come abbiamo già notato **(145)**, privilegio del pensiero umano.

Ebbene, dal punto di vista psicologico, per chi voglia cogliere la natura del pensiero non v'è maniera più efficace che quella di cercare d'assistere in certo qual modo alla sua genesi nel mondo mentale del fanciullo. S'è pensato di ricorrere ad esperienze di due tipi per definire la struttura mentale del fanciullo: le une tendono a scoprire come il fanciullo arrivi ad astrarre da una data percezione globale certi aspetti determinati (imporsi dell'idea astratta); le altre tendono a conoscere i procedimenti e le tappe che portano alla generalizzazione (imporsi del concetto).

a) *L'imporsi dell'idea*. Le prime esperienze ricorrono al linguaggio e al disegno. Si presentano ad un fanciullo immagini di scene semplicissime (per esempio, quelle che illustrano la favola della volpe e del corvo) e lo si invita a *dire quel che vede*. A due anni, il fanciullo non fa che enumerare le persone e gli oggetti (la volpe, il corvo, il formaggio, l'albero). Più tardi, verso i tre o i quattro anni, egli nota delle azioni e incomincia a precisare le relazioni concrete fra persone ed oggetti: la volpe parla al corvo; il corvo lascia cadere il formaggio. Verso i cinque anni, il fanciullo è capace d'interpretare il complesso della situazione, cioè di descrivere le relazioni, non soltanto materiali, ma anche morali, degli attori della scena.

Lo studio del *disegno infantile* porta ai medesimi risultati. I primi disegni del fanciullo, anche se eseguiti su modello, sono essenzialmente schematici: i caratteri individuali costantemente cedono il posto al tipo generico; le relazioni e le proporzioni sono ignorate o trattate in maniera molto approssimativa. È soltanto relativamente tardi, verso i sette o gli otto anni, che il fanciullo mostra di curarsi più esattamente delle proporzioni e delle relazioni e si preoccupa di

riprodurre, in un tutto complesso (una bicicletta, per esempio), il coordinamento meccanico ed i rapporti fra gli elementi.

Queste prove dimostrano che il *progresso del fanciullo è in relazione all'uso dei segni*. Primitivamente, il bimbo ha soltanto delle immagini. L'idea incomincia a spuntare nel momento in cui il fanciullo inventa un segno rappresentante l'oggetto. Questo segno (parola o disegno) è dapprima intimamente congiunto all'immagine e, mancando una percezione sufficiente delle relazioni, rimane tipico e generico. Non è ancora un astratto, ma semplicemente l'espressione della struttura e della forma che caratterizzano la percezione. Tuttavia l'idea propriamente detta c'è già per il fatto che il segno è non soltanto *esercitato* (come nell'animale), ma anche usato come tale per simbolizzare tutti gli oggetti della medesima specie. Esso implica ormai quella relazione di significato (fra la parola o il disegno e l'oggetto, cioè fra il segno e la cosa significata) che è la forma stessa dell'idea. L'ulteriore progresso consisterà nel fare uso di segni sempre più numerosi e vari, quindi nel passare dai segni d'oggetti ai segni di relazioni: e ciò indicherà appunto l'accessione del pensiero infantile alle nozioni astratte di causalità e di finalità. A questo stadio, il fanciullo possiede ed usa i segni logici più astratti, che traducono le forme relazionali del linguaggio (perché, poiché, come, a causa di, per mezzo di, in vista di, benché, se, ecc.).

b) *L'imporsi del concetto*. Le *esperienze di scelta* servono a scoprire quando e come il fanciullo accede al concetto, cioè, qui, all'idea precisamente universale, che consiste nel simboleggiare con un segno astratto un carattere comune ad un'intera classe di oggetti e come tale, appunto, colto. Il principio di queste esperienze consiste nella presentazione di un assortimento di oggetti simili. Si invita per esempio il fanciullo a scegliere, tra un mucchio di cartoni differenti per forma, grandezza e colore, i cartoni simili. Il fanciullo di due o tre anni metterà insieme i cartoni rossi, senza preoccuparsi della loro forma, o i cartoni quadrati senza badare al loro colore. Più tardi, il fanciullo si avvede che diversi sono i criteri possibili di scelta e che si possono raggruppare i cartoni sia rispetto la forma, sia secondo il colore, sia tenendo conto della grandezza. È allora che il fanciullo ha acquisito i segni (cioè le nozioni) di circolo e di quadrato e quelle dei differenti colori: egli ha differenziato dei caratteri e, perciò stesso, associato dei caratteri sotto il medesimo segno. Il progresso del suo pensiero è consistito nel considerare il medesimo oggetto sotto diversi punti di vista e nel cogliere qualità o caratteri per se stessi, per astrazione dal tutto complessivo in cui sono dati e come suscettibili di esistere identici in oggetti multipli. In questo modo, *il pensiero del fanciullo si è decisamente staccato dalle cose concrete*. In possesso di molteplici relazioni di significato (idee e concetti), il pensiero trascende l'immagine e si sviluppa nell'universale (285).

285) Cfr. Piaget, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Parigi, 1935; *La construction du réel chez l'enfant*, Parigi, 1937; H. Wallon, *Les origines de la pensée chez l'enfant*, Parigi, 1946. J. Chateau, *Le réel et l'imaginaire dans le jeu de l'enfant*, Parigi, 1946.

395 - 2. IL SIMBOLISMO CONCETTUALE - Le osservazioni precedenti chiaramente dimostrano che il progresso del fanciullo dipende dal progresso stesso del simbolismo. Il simbolismo è già presente nell'immagine schematica o generica della percezione sensibile, che provvede l'immaginazione di strutture e di forme (194). Ma, a questo stadio, la rappresentazione non si distingue dall'oggetto sensibile. Tutte le esperienze di scelta che sono state praticate sugli animali dimostrano che, in loro, la scelta è connessa al meccanismo delle immagini. Il fanciullo, invece, si eleva a poco a poco ad una differenziazione prodigiosamente varia del mondo sensibile, grazie ad un *sistema di segni astratti* che l'educazione gli fornisce e mediante i quali egli si libera delle cose. Il pensiero è proprio questo: la creazione, cioè, di un universo mentale che simbolizza l'universo oggettivo e la sua inesauribile complessità.

396 - 3. LE IDEE E LE PAROLE - L'idea stessa è, in quanto struttura astratta, potentemente servita dal linguaggio, sia dal punto di vista sociale che dal punto di vista individuale. Se il linguaggio sembra fatto anzitutto per permettere la comunicazione del pensiero, esso serve prima che ad ogni altra cosa a pensare. *Pensare è il più delle volte parlare a se stesso*. D'altra parte, *il nostro sapere, le nostre esperienze, i nostri sentimenti sono in certo qual modo fissati nelle parole*, che conferiscono loro una stabilità, una maneggevolezza, una disponibilità che altrimenti non avrebbero.

a) *La parola fissa l'idea*. Infatti, le idee hanno una specie di fluidità e d'instabilità che costituiscono come una forma di tormento per il pensiero che vuole essere preciso. Le parole le fissano dando loro corpo. Pertanto *cercare di ritrovare un'idea è il più delle volte cercare una parola nella memoria*. Nello stesso senso, ogni idea nuova, ogni scienza, ogni tecnica nuove comportano invenzione di parole nuove, che fissino, anzitutto per l'inventore stesso, poi per il pubblico, gli elementi essenziali della scoperta. Di qui si spiega come si sia potuto dire che una scienza non è che una lingua ben fatta (Condillac) e che la lingua di un popolo è lo specchio delle sue idee.

b) *La parola rende duttile l'idea*. Le parole, inoltre, offrono il vantaggio di procurare alle idee una grande duttilità. L'idea è già di per sé il sostituto della cosa ed è già dotata, relativamente a quest'ultima, di una duttilità assai superiore: essa è infatti sempre a nostra disposizione, contrariamente a quanto avviene per la cosa. La parola, segno dell'idea, costituisce nel medesimo ordine un nuovo progresso, proprio in virtù della sua fissità e della sua stabilità. L'uso dei dizionari ne è una prova tangibile: essi sono come un serbatoio di idee disponibili, sicché il nostro pensiero vi possa trovare la sua forma d'espressione più adeguata e possa, per così dire, manipolare a piacimento la moneta intelligibile di cui noi abbiamo bisogno.

Si può dunque ammettere che il più delle volte si pensa con parole, nel senso che le operazioni sui segni equivalgono alle operazioni sulle cose significate. Non che, come nell'algebra, il segno valga per se stesso e significhi una cosa, quale che essa sia: ma, *pur significando un'idea definita* (altrimenti il lin-

guaggio finirebbe per essere un mero psittacismo e sarebbe una nullità di pensiero), *la parola riduce e semplifica l'idea*, la cui complessità e ricchezza interna, se si estrinsecassero, sarebbero un ostacolo al progresso del discorso (**I, 98**).

L'idea e la parola sono associate e formano un unico tutto cosciente: l'idea «è» la parola, la parola «è» l'idea. Ma da un lato, l'idea, che comporta una notevole complessità interna, finisce col non avere nella parola che la esprime se non una sorta d'esistenza virtuale. Ce ne rendiamo precisamente conto ogni volta che si tratta di definire il senso di una parola: una vera moltitudine d'idee vengono allora spesso ad affluire al pensiero. D'altro canto, e proprio per conseguenza, noi disponiamo molto meno di parole che di idee, e le parole debbono servire a significare idee molteplici (polisemantismo): esse hanno in certo qual modo un compito d'economia, in cui ben si rileva la loro funzione essenziale, che è non già quella di sostituirsi al pensiero, ma quella di servirlo senza opprimerlo.

c) *Psittacismo e formalismo*. Così si spiega come tanto si discuta sulle parole. Il loro *contenuto virtuale*, che è precisamente quello dell'idea, permette di considerarle in sensi diversi e molteplici. Onde è opportuno, in una discussione, mettersi ben d'accordo sul senso delle parole usate, cioè definirle (**I, 51**). Le parole, da tale momento, hanno il valore di una definizione e dispensano dall'attualizzare, durante il discorso, il loro contenuto intelligibile.

Per contro, si abuserebbe se si desse maggiore importanza alle parole che alle idee (formalismo). In un certo senso, la parola (cioè *tale o tal'altra parola di una determinata lingua*) è indifferente al pensiero, poiché essa non è, *come tale*, che un segno convenzionale. Se è indispensabile che ci si intenda sulle convenzioni, cioè che si accetti di parlare *la medesima lingua*, bisogna saper discernere, sotto le forme talvolta imperfette o approssimate dell'espressione verbale, le idee che essa vuole tradurre. Esiste una forma di attaccamento alle parole che denuncia, più che precisione mentale, pigrizia o povertà intellettuali.

E. IL LINGUAGGIO SCRITTO

397 - Il linguaggio scritto ha ben presto, nell'umanità, esteso le benemerenze del linguaggio parlato, consentendo una vittoria sui limiti di tempo e di spazio. Le tappe dello sviluppo della scrittura pare siano state le seguenti:

1. IL PITTOGRAFISMO - Uno stadio del tutto primitivo è contrassegnato dall'uso di segni convenzionali (tacche fatte su bastoni: piume tagliuzzate in tale o tal'altra forma, ecc.), per significare determinate situazioni. La scrittura si abbozza nella forma figurativa, che consiste nel rappresentare direttamente o simbolicamente le cose o le situazioni stesse. Questa rappresentazione è in relazione diretta con il linguaggio per gesti (pittogrammi).

2. L'IDEOGRAFISMO - La scrittura propriamente detta incomincia con l'ideogramma o disegno stilizzato dell'oggetto di cui si deve evocare l'idea. Praticamente, l'ideogramma è dunque una «pittura d'idea».

Una fase di transizione consiste nel simbolizzare, mediante il disegno di un oggetto o un segno convenuto, non più la cosa stessa, ma il suo nome, quindi le idee che ne vengono evocate (*ideogrammi-chiave o rebus*).

3. IL FONETISMO - L'evoluzione avviene, come si vede, dal concreto all'astratto, nel senso che *il segno si distacca a poco a poco dall'immagine concreta primitiva*. Questa evoluzione sfocia, con il geroglifico egiziano, ad un sistema in cui ogni ideogramma diventa il segno della prima sillaba del nome evocato (*scrittura sillabica*). Così il segno che schematizza originariamente la bocca, ha significato in seguito la parola *rou* (bocca). Poi, il medesimo segno significò semplicemente la lettera R (prima lettera della parola *rou*). La scrittura, a questo stadio, era divenuta *alfabetica*, vale a dire che essa significava un unico fonéma o suono.

I Fenici perfezionarono ancora questo sistema scegliendo, fra gli antichi segni alfabetici, 22 grafismi che servirono a designare le consonanti della loro lingua. Gli Ebrei ed i Greci adottarono questo sistema grafico, dal quale dipendono tutte le lingue moderne.

CAPITOLO TERZO

L'IDEA (286)

398 - Gli psicologi dell'intelligenza, i logici soprattutto, hanno ridotto a tre le funzioni essenziali del pensiero: la *concezione delle idee*, il *giudizio* e il *ragionamento*. Precisamente queste funzioni noi dobbiamo ora studiare, ma unicamente dal punto di vista psicologico, cioè dal punto di vista delle condizioni immediate del loro esercizio. Relativamente all'idea, i problemi che si pongono riguardano la sua natura psicologica, la sua origine e l'atto propriamente detto d'intellezione.

286) Cfr. Aristotele, *De Anima*, III, IV-VIII; S. Tommaso, *De Veritate*, q. 2, 3 e 10; q. 84-89; Ribot, *L'évolution des idées générales*, Parigi, 1897; Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, 2a ed., Parigi, 1924; M. Blondel, *La Pensée*, t. II; Delacroix, *Le langage et la pensée*, Parigi, 1930; Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. V, p. 85 sg. (Delacroix); J. De Tonquédec, *La Critique de la connaissance*, Parigi, 1929, p. 133 sg.; A. Burloud, *La Pensée conceptuelle*, Parigi, 1927; Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre*, Parigi, 1924, c. II e IX; R. Jolivet, *L'intuition intellectuelle*, Parigi, 1934; *Les Sources de l'idéalisme*, Parigi, 1936; Y. Simon, *L'ontologie du connaître*, Parigi, 1934; Rabeau, *Species. Verbum*, Parigi, 1938; La Porte, *L'abstraction*, Parigi, 1940.

Art. I - Natura psicologica dell'idea

§ 1 - I tipi di idee

A. CONCEZIONE ED IDEA

1. LA VISIONE INTELLIGIBILE - La parola idea deriva da una parola greca che significa *vedere* (ἰδεῖν, *videre*). Etimologicamente, *avere un'idea* è pertanto *esercitare una percezione intellettuale*: concepire l'idea del circolo è un'operazione analoga a quella di vedere un circolo disegnato alla lavagna (*intuizione*). La differenza consiste nel fatto che la vista del circolo concreto è percezione di un oggetto sensibile, mentre l'idea del circolo è percezione di un oggetto intelligibile. Il problema psicologico che si pone è quello di verificare sperimentalmente questi dati del senso comune.

Il vocabolo *concezione* è ugualmente molto espressivo: significa *generazione*, l'atto di produrre interiormente, nel seno stesso del pensiero, quell'essere nuovo di natura immateriale che si chiama idea o concetto.

2. L'IDEA COME MEZZO DI CONOSCENZA - L'esperienza più comune della vita intellettuale basta a farci apprendere che l'idea o concetto non è ciò che noi conosciamo, ma ciò *grazie a cui* conosciamo. Noi captiamo non delle idee, ma degli oggetti per mezzo delle idee. Concepire l'idea del circolo è pensare all'oggetto definito come circolo: la rappresentazione mentale (alla quale del resto si associano immagini concrete più o meno precise) non è affatto, come tale, il termine del pensiero, ma unicamente il suo mezzo. Quel che già abbiamo avuto l'occasione di far notare a proposito dell'immagine (192) vale ugualmente a proposito dell'idea.

B. CLASSIFICAZIONE DELLE IDEE

399 - Noi intendiamo classificare le idee non già dal punto di vista della loro forma, cosa pertinente alla Logica (**I, 46**), ma dal punto di vista del loro contenuto. Sotto questo aspetto, si distinguono due grandi categorie d'idee: quelle empiriche e quelle razionali o logiche, - le idee individuali e le idee generali.

1. LE IDEE EMPIRICHE E QUELLE RAZIONALI

a) *L'idea empirica*. Questa idea, come è indicato dall'aggettivo *empirica*, esprime prima di tutto un'esperienza e dipende da questa esperienza. *Essa significa molto meno quello che la cosa è in se stessa che quel che essa è rispetto a noi*. Ecco che, per il fanciullo, il latte è ciò che serve al nutrimento; per il commerciante si tratta di una merce che rappresenta un determinato guadagno. Allo stesso modo, un paesaggio è anzitutto, per un coltivatore, un insieme di colture; per il pittore, un insieme di linee e di colori; una macchina per cucire

per una cucitrice significa un certo lavoro, una certa fatica, un certo guadagno; per un meccanico è un complesso meccanico che consta di diversi pezzi.

Le idee empiriche sono evidentemente *ricche e confuse* al tempo stesso. Esse riassumono, senza discriminazione né ordine, le esperienze molteplici relative ad un oggetto, e le evocano insieme indeterminatamente, anche se il più delle volte sia predominante il tale o il tal altro carattere, relativo ad un interesse saliente. Le idee empiriche sono per ciò stesso *estremamente cangianti*, via via che le esperienze vengano ad arricchire o a trasformare le prime rappresentazioni. Ne consegue che non soltanto fra popolo e popolo, fra razza e razza, ma anche fra individuo ed individuo dello stesso tempo e della stessa città sia talvolta tanto difficile intendersi. Ciascuno fa riferimento alle proprie idee empiriche, che non sono esattamente quelle degli altri. Ciò spiega pure quanto sia difficile trasferire da una lingua ad un'altra delle idee empiriche: le parole che servono a tradurle rischiano di non evocare né il medesimo contenuto o le medesime sfumature, né il medesimo tono affettivo che hanno nella lingua originale (287).

Le idee empiriche, come si vede, stanno per così dire a mezza strada fra quegli schemi percettivi che sono frutto spontaneo di una sorta di astrazione o di schematizzazione immaginativa (**I, 145**) e il concetto razionale. Quest'ultimo, tuttavia, ha qualcosa in comune con esse, come ha d'altra parte qualcosa in comune con gli schemi percettivi, benché questi siano più vicini all'immagine (**194**). Nell'uomo, la percezione sensibile, in tutti i suoi gradi, è già impregnata di ragione.

400 - b) L'idea razionale. L'idea razionale, o idea propriamente detta, significa a rigore *la pura essenza delle cose*, ciò che queste sono in sé e per conseguenza ciò che esse sono per ogni pensiero «impersonale». Tali sono le idee scientifiche. Ridotte, secondo il grado della loro esattezza, all'espressione delle proprietà essenziali delle cose, alleggerite di tutti gli elementi accidentali ed affettivi che fanno corpo con le idee empiriche, esse sono per principio trascendenti rispetto allo spazio e al tempo e costituiscono il sapere nella sua forma più oggettiva. Esse in tal modo permettono, in virtù della loro precisione e della loro fissità, un dialogo esente da quiproquo e malintesi. Ed ecco che si può intavolare una fruttuosa conversazione spirituale attraverso i secoli: noi conversiamo così con Platone, Aristotele, San Tommaso, Cartesio o Kant. Euclide ed Achimede diventano contemporanei di Poincaré e di Einstein... In questo stesso senso, è infinitamente più facile tradurre da una lingua ad un'altra un trattato di filosofia o un corso di fisica che un romanzo di Dickens o di

287) Quel che di solito si denomina *mentalità* è precisamente quell'insieme empirico ch'è dato dalla razza e dal clima, dall'educazione e dalle attitudini professionali ed ereditarie, dalle influenze politiche e dalle credenze religiose, che caratterizza la maniera specifica di pensare ed agire di un dato popolo ad una data epoca.

Balzac.

Questo, comunque, in teoria. *In pratica*, giacché l'immagine concreta è sempre, come si vedrà, più o meno congiunta al pensiero, anche al più razionale, *le idee logiche* (salvo il campo della matematica, in cui l'oggetto coincide strettamente con la definizione che lo genera, **I, 148**) comportano sempre un certo qual margine di empirismo latente, che spiega in gran parte le ambiguità dell'espressione e della discussione scientifiche. Per esempio, le idee di Dio, dell'anima, dello spirito, della vita, per quanto astratte si propongano presso i filosofi, non sono senz'altro assolutamente identiche in Platone e in Aristotele, in San Tommaso e in Cartesio, in Kant e in Maine De Biran. Certamente sono differenze di dottrine quelle espresse da queste differenze nei concetti; ma le differenze di dottrine procedono a loro volta, in parte, dagli elementi empirici associati accidentalmente alle nozioni. Le differenze, comunque, tendono ad attenuarsi, in quanto lo sforzo del pensiero scientifico e filosofico è teso a captare in maniera sempre più precisa l'essenza degli enti. Se le idee razionali a loro volta si evolvono, ciò avviene nel senso della precisione formale, dell'oggettività e dell'universalità.

Queste osservazioni concernono soprattutto le *nozioni filosofiche*, quelle più astratte di tutte e che mirano, per definizione, a significare le essenze delle cose. Quanto alle scienze della natura, più esse si fanno concrete, passando dalla meccanica alla fisica ed alla chimica, dalla biologia e dalla psicologia alla sociologia (**I, 135**), più si debbono assoggettare all'empirismo e ricorrere a concetti dai significati meno rigidamente definiti, e inoltre, quando intervengono nuove scoperte, ammettere una maggiore variabilità nelle loro nozioni.

401 - 2. IDEE INDIVIDUALI E IDEE GENERALI

a) *Principio della distinzione*. Sappiamo dalla Logica (**I, 46**) che l'idea individuale o singolare è quella che riguarda soltanto un individuo, mentre l'idea generale conviene a tutti gli individui di una specie o di una data classe. Noi ricorriamo evidentemente a questi due tipi di idee, poiché *pensiamo ora individui, o cose individuate* (Pietro, Paolo, Giovanni; il mio cane, questo libro, la mia casa, la mia via), *ora generi e specie* (l'uomo, il cane, il libro, la casa, la via).

Tuttavia, la distinzione fra idee individuali e idee generali è piuttosto relativa al termine delle idee (cioè all'oggetto significato dall'idea) che all'idea stessa, e ci si può chiedere se noi abbiamo realmente delle idee che siano, come tali e in sé, cioè per il loro «contenuto», individuali e singolari (288).

b) *Il problema dell'idea individuale concreta*. Se l'idea, come tale, è astratta e per conseguenza generale, l'idea individuale concreta equivarrebbe ad un circolo quadrato. Ma noi dobbiamo esaminare il problema dal punto di vista psicologico. Ebbene, sotto questo aspetto, possiamo constatare che *noi pensiamo realmente l'individuo soltanto grazie a nozioni generali ed a segni individualizzanti*. L'albero che io vedo dalla mia finestra è questo albero, cioè propriamente l'albero (nozione generale) che io indico. È chiaro che si tratterà di

una quercia o di un melo. Ma questa quercia o questo melo, ancora, altro non sono che la quercia o il melo che io mostro. La stessa cosa per le persone e per gli esseri che designiamo con nomi propri: Pietro è per noi un uomo distinto da tutti gli altri per qualità fisiche e morali che io riassumo nel nome Pietro, che equivale alla designazione «quest'uomo», alla stessa stregua onde dicevo «quest'albero».

L'idea, come tale, è dunque sempre generale, e l'astratto è inevitabilmente l'intermediario attraverso il quale deve passare ogni conoscenza intellettuale individuale. Tuttavia, il problema non è risolto. Infatti, è *cosa altrettanto certa che la nostra intelligenza coglie il singolare come tale*, altrimenti sarebbero impossibili giudizi dal soggetto singolare («Pietro è aviatore», «Giacomo è sapiente», «Pietro non è Giacomo»). Come dunque è possibile, per mezzo di idee generali, pensare l'individuale? Abbiamo visto or ora qual sia il processo generale dell'idea individuale. Si tratta, dicevamo, di una designazione dell'individuo nell'ambito di una classe o di una specie. Ma tale designazione implica l'apprendimento dell'individuale come tale, senza di che essa sarebbe inintelligibile. La soluzione più ovvia si prospetta in questi termini: per una sorta di riflessione spontanea, l'intelligenza riporta l'oggetto di pensiero universale (l'uomo: idea generale) alle immagini (qualità fisiche e morali che designano Pietro) in cui l'uomo è stato colto. In altre parole, l'intelligenza coglie direttamente l'universale, e, attraverso l'immagine che è in continuità con l'idea universale, coglie al tempo stesso mediante un atto unico, benché complesso (poiché esso comporta la duplice attività dell'intelligenza e della percezione sensibile), il modo nel quale l'universale assume realtà concreta (289).

402 - 3. IDEA E CONCETTO - Nel campo delle idee generali, si possono ancora distinguere due specie di idee. L'una, denominata dagli Scolastici *universale potenziale* (o diretto), l'altra *universale attuale* (o riflesso). L'universale potenziale esprime anzitutto e principalmente la *comprensione di un'idea*, ma non si riferisce che confusamente alla sua estensione (**I, 41**). Questo è per esempio il caso che si verifica quando io penso alla nozione di virtù, senza evocare espressamente le differenti virtù. L'universale attuale implica invece espresso riferimento all'*estensione dell'idea* ed è tanto più perfetto in quanto il pensiero più precisamente e più propriamente in esso colga tutti gli inferiori che contiene. È evidente che l'universale attuale comporta anche e primariamente l'atto di coglier l'essenza oggettiva.

288) Come fatto di coscienza, è evidente che ogni idea è individuale, essendo necessariamente l'idea formata, hic et nunc, da Pietro o da Paolo.

289) Cfr. S. Tommaso, S. C. G., I, c. LXV: *De Anima*, III, lect. 8 (Cathala, n. 712): *Summa theologica*, 1a, q. 86: *De Veritate*, q. 1, a. 6. (Sull'intera questione, cfr. R. Jolivet, *L'intuition intellectuelle*, Parigi, Beauchesne, 1934, p. 24-32).

I moderni si servono qui piuttosto dei due termini *d'idea* (universale diretto) e di *concetto* (universale riflesso). Ma va ben inteso che il concetto altro non è che un'idea su cui insiste un'intenzione formale d'universalità, e che l'idea è sempre, in potenza almeno generale ed universale.

Da tutto ciò consegue che *idea e concetto non sono intelligibili se non attraverso la relazione*. Infatti, la definizione propria della comprensione (*idea*) è essenzialmente questa: *espressione di un rapporto tra oggetti di pensiero* (soggetto e predicato), dato da quel lavoro di composizione e di divisione che tende a ritrovar l'unità complessa o l'ordine interno del reale. D'altra parte, il *concetto*, nel quale prevale l'intenzione di generalità, è *l'espressione del rapporto che una molteplicità indefinita di oggetti hanno tra di loro e che sotto questo aspetto li unifica nel pensiero*. Infine, la *scienza*, in tutti i campi, è un *sistema di relazioni intese ad unificare, in tutto o in parte, gli esseri dell'universo*. Ogni pensiero autentico è perciò relazione: fare uso di idee o di concetti, è sempre scoprire e porre relazioni.

Aggiungiamo che, proprio perciò, *il pensiero è essenzialmente dinamico*, poiché, essendo relazionale, esso implica un movimento costante fra i termini relati: esso è, più esattamente, questo movimento stesso, questa tensione interna in vista di mantenere una unità che l'analisi o la divisione continuamente vanno disfacendo, e di scoprire, nell'unità confusa che ci è data, l'inesauribile diversità che fa la sua ricchezza. Pensare è dunque, in un certo senso, anche creare: e persino nel suo atto più alto, che è la contemplazione, l'intelligenza non coglie veramente se non ciò che essa in certo qual modo genera.

§ 2 - *L'immagine e l'idea*

403 - Le nozioni precedenti non sono ancora che analisi empiriche. Esse tendono a determinare sotto quale forma appaiono le idee di cui il pensiero si serve. Rimane il problema della loro vera natura, che non è risolto da definizioni o descrizioni empiriche. Questo problema ha due aspetti: si tratta di sapere se l'idea è realmente una realtà psichica distinta dall'immagine e se esiste un pensiero senza immagini.

A. LE TEORIE EMPIRISTICHE E NOMINALISTICHE

Numerosi filosofi, chiamati empiristi o nominalisti, hanno sostenuto che l'idea universale è una realtà puramente mitica e si può ridurre ad immagini singolari e concrete. Tocca, beninteso, a questi filosofi, dare una spiegazione, partendo dalle immagini, delle forme psichiche illusorie (presumibilmente) che noi chiamiamo idee generali e che abbiamo ora descritte. Tuttavia, si può ritenere che il problema dell'idea universale è suscettibile di un trattamento sperimentale, più sicuro, nei suoi risultati, di quanto non lo possano essere le teorie elaborate in funzione di postulati troppo spesso arbitrari.

404 - 1. LE TEORIE EMPIRISTICHE - Queste teorie si basano su due tipi d'argomenti.

a) *Ogni rappresentazione è determinata.* Dall'antichità ai nostri giorni (Epicuro, Zenone, Ockam, Nicola D'Autrecourt, Gassendi, Condillac, Berkeley, Hume, Kant, Mill, Taine, Goblot), gli empiristi non fanno che riprendere continuamente questo argomento. È impossibile, essi affermano, pensare realmente un essere generale, che non esista nella esperienza. Pensare l'uomo è rappresentarsi Pietro, Paolo o Giovanni, coi loro caratteri singolari; pensare il triangolo è necessariamente rappresentarsi un triangolo ben definito, isoscele o scaleno o rettangolo. L'idea generale, al di fuori del pensiero, è dunque un mito: nulla vi corrisponde, poiché nulla esiste che non sia individualizzato. Nel pensiero, essa non è che un'immagine confusa, un residuo più o meno schematico d'immagini molteplici relative ad individui della medesima classe.

Questo argomento non è persuasivo. È bensì vero che l'immagine è suscettibile di una certa generalità. Ma l'identificare senz'altro l'immagine schematica con l'idea generale costituisce un'arbitraria semplificazione del problema. Prima di tutto, infatti, *l'immagine, anche «generica» (194), esprime soltanto l'aspetto materiale sensibile di un oggetto, mentre l'idea significa quel che è essenzialmente l'oggetto.* Sono due cose molto differenti: rappresentarsi un barometro, fosse pure schematicamente, non è assolutamente aver l'idea del barometro, in quanto strumento che serve a misurare la pressione dell'aria; rappresentarsi la pesantezza attraverso un'immagine cinestetica è ben altra cosa che concepire la pesantezza come effetto dell'attrazione dei corpi verso il centro della terra. In realtà, si può immaginare nettamente un oggetto sensibile (una pianta, un animale, una macchina) senza sapere che cos'è, cioè senza averne un'idea, e, inversamente, si può avere un'idea precisa di un oggetto ir-rappresentabile all'immaginazione, quale potrebbe essere un miriagono.

In secondo luogo, *l'immagine è strettamente limitata al mondo materiale e sensibile.* Proprio perciò, noi non avremmo, senza immagini corrispondenti, alcuna nozione degli esseri immateriali. Sennonché è cosa certa che il nostro pensiero è ricco di tali nozioni, relative sia ad esseri spirituali (Dio, l'anima, la mente), sia a qualità immateriali (intelligenza, pensiero, virtù, libertà, giustizia), sia ad entità logiche (causalità, finalità, relazione). Di queste diverse realtà non v'è immagine, per definizione. Tuttavia, noi le pensiamo realmente, e, pensando, siamo sicuri di pensare qualcosa di reale e di oggettivo.

405 - b) *L'universale non è che un sostituto.* Questo argomento tende a spiegare il paradosso delle immagini che si presentano, secondo l'empirismo, come idee. Esso è stato abbondantemente sviluppato dai nominalisti medievali (Ockam e Nicola D'Autrecourt), e ripreso dal Taine. Costoro ammettono, in un certo senso, che l'idea universale esista realmente nella mente, ma che la sua funzione si riduca a quella di «supplire» le realtà singolari dell'esperienza. *L'universale non è affatto una rappresentazione delle essenze, ma un semplice segno o sostituto,* che in quanto tale evoca un oggetto di natura completamente differente. Questo segno può essere naturale (allo stesso modo in cui il grido

indica il dolore), o, il più delle volte, arbitrario, qual è il caso delle parole che noi usiamo per designare cose singolari molteplici. Perciò, oggetto immediato della mente non è affatto la cosa stessa, ma ciò che «suggerisce» in vece sua, ciò che ne costituisce il sostituto mentale o verbale. Pensare l'uomo o l'albero, non è pensare un'essenza, ma unicamente evocare, mediante le parole «uomo» o «albero», l'uno o l'altro, indifferentemente, degli uomini o degli alberi individuali. L'idea generale, sotto questo aspetto ancora, si riduce ad immagini.

Questa teoria, per quanto ingegnosa, cade a sua volta nella riduzione dell'idea alle immagini. Infatti, abbiamo già visto (396) che *l'idea e la sua espressione verbale sono indipendenti ed indifferenti fra di loro*, e che spesso il possedere una parola non equivale al, possesso di un'idea (psittacismo), o inversamente che l'idea esiste talvolta realmente senza la sua espressione verbale. Inoltre, non si vede come mai le parole sarebbero arrivate a servire da sostituti alle idee, sia pure ridotte ad immagini, se l'idea non avesse (logicamente) preceduto la parola per conferirle il suo senso generale. Nella teoria della «sostituzione» o del segno arbitrario, noi dovremmo avere a nostra disposizione soltanto parole indicanti oggetti singolari ed altrettante parole quante immagini. *Il fatto stesso che noi facciamo uso di «nomi comuni» implica evidentemente che abbiamo anche «nozioni comuni», cioè idee.* Sono le idee che spiegano le parole, e non, come affermano i nominalisti, le parole che spiegano le idee.

B. I PROCEDIMENTI SPERIMENTALI

406 - Le teorie empiristiche lasciano dunque il problema irrisolto. L'idea, considerata nella sua realtà empirica, resiste a tutti i tentativi di riduzione. Lasciamo da parte, quindi, le teorie, e cerchiamo di ricorrere ai procedimenti sperimentali.

a) *Le prove di idee generali.* Nella sua indagine sulle idee generali (*L'évolution des idées générales*, Parigi, 1897), Ribot ha cercato di risolvere il seguente problema: «Quando si pensa, quando si ode, quando si legge un termine generale, che cosa c'è in più del segno, nella coscienza, immediatamente e senza riflessione?». Il procedimento consisteva nel pronunciare parecchie parole di fronte ad un soggetto all'oscuro dello scopo delle esperienze, e nell'invitarlo a dire immediatamente se queste parole non evocassero nulla alla sua mente, o se al contrario esse evocassero qualche cosa e che cosa (290). La risposta veniva subito segnata. Se essa tardava più di sette secondi, la si considerava dubbia. Queste esperienze riguardarono centotré adulti dei due sessi, di professioni e cultura molto differenti. Ribot si servì pure, agli stessi fini, di frasi brevissime, nelle quali una parola saliente doveva attirare l'attenzione.

290) Le parole usate furono: cane, animale, colore, forma, giustizia, bontà, virtù, legge, numero, forza, tempo, rapporto, causa, infinito.

b) *Risultati*. I risultati furono i seguenti. Si constata, in tutti i soggetti, la presenza di un elemento chiaro, la parola, accompagnato spesso da un'immagine o da un frammento d'immagine, visiva, auditiva, motrice. *L'immagine, quando è data, è molto spesso molto differente dal senso della parola*: la parola «infinito» evoca in parecchi soggetti un buco nero; la parola «tempo» un metronomo, la parola «giustizia» una bilancia, ecc. D'altra parte, nonché della parola e dell'immagine associata, *i soggetti danno prova della presenza nella loro coscienza del senso della parola, percepito come distinto ed indipendente dall'immagine*. Tuttavia, questo elemento è spesso dichiarato oscuro, poco cosciente, in certo qual modo latente, tale da esigere, per essere precisato, un certo sforzo. Infine, numerosi soggetti hanno risposto che le parole proposte non evocavano nulla alla loro coscienza. In ciò, secondo Ribot, non andava visto un nulla di pensiero, ma soltanto l'assenza di ogni immagine definita e, insieme, un sapere potenziale, una abitudine.

Ribot conclude, in base alle sue esperienze, che *le idee generali sono abitudini intellettuali*. Quando l'abitudine è perfetta, l'idea si presenta senza sforzo all'appello della parola: la parola è compresa immediatamente e pienamente. All'abitudine imperfetta corrisponde uno sforzo più o meno penoso, con evocazione confusa d'immagini visive, auditive, motrici, distinte dal senso delle parole.

c) *Discussione*. Da queste esperienze si dovrebbe concludere che *l'immagine e l'idea sono nettamente distinte*. Ma questo non è il parere di Ribot, che interpreta «l'abitudine intellettuale» in funzione del suo nominalismo. L'abitudine intellettuale si riduce infatti per lui alla soppressione dello sforzo necessario per estrarre il sapere latente sotto la copertura delle parole. Semplice alleggerimento della memoria, l'abitudine ha l'effetto di svuotare il concetto del suo contenuto, di sostituire l'idea all'immagine e la parola all'idea. E questa d'altra parte, altro non è mai, per Ribot che un residuo o una semplificazione del pensiero concreto e immaginato.

Questo nominalismo ci sembra incapace di fornire il senso delle esperienze su cui si basa il Ribot. Esse mostrano chiaramente che ci sono abitudini intellettuali, ma dal significato ben diverso da quello che viene loro attribuito. Esse rappresentano *forme astratte d'organizzazione che caratterizzano il dinamismo mentale*, cioè *forme viventi*, «divenute a poco a poco sostanziali all'intelligenza e capaci di prestarsi ciascuna a contenuti di un certo genere», sia incorporandosi in un'intenzione della mente orientata verso un contenuto virtuale di pensiero, sia intervenendo in maniera automatica (291).

Sotto questo aspetto, non solo il concetto, ma la ragione stessa (come sistema di categorie) sono abitudini intellettuali (*habitus*: 73). Essi costituiscono, e secondo l'espressione di Kant, ma in diverso senso, quell'«arte nascosta

291) A. Burloud, *La Pensée conceptuelle*, p. 302,

nelle profondità dell'animo umano», che riveste la forma di un automatismo spirituale, parallelo all'automatismo volontario delle virtù, e che ha, come tale, quell'aspetto *a priori* ed innato, tante volte sottolineato da San Tommaso.

407 - 2. ESPERIENZE DI MESSER E DI BULHER

a) *Le «attitudini di coscienza»*. Le esperienze della Scuola di Würzburg, hanno anzitutto stabilito l'esistenza di intenzioni (o di *tensioni orientate*), alquanto simili ai fenomeni che Bergson ha descritto sotto la denominazione di schema dinamico (230), e che sono sentimenti o intuizioni, improvvise ed irriducibili alle immagini, della regola da seguire per risolvere un problema, dei rapporti logici d'identità, di convenienza o di contraddizione, della vicinanza di un ricordo che si cerca, ecc. Queste attitudini intellettuali (*Bewusstseinslagen*) si distinguono dal pensiero propriamente detto, ma lo preformano manifestano già la sua indipendenza rispetto alle immagini.

b) *Il «pensiero senza immagini»*. Le esperienze hanno mirato a stabilire se si può pensare senza immagini; problema che comporta due aspetti, e cioè: può il pensiero esercitarsi senza accompagnamento di alcuna sorta di immagine apprezzabile? Può il pensiero esercitarsi quando sia accompagnato da immagini insufficienti ad illustrarlo completamente? (292)

Test di Messer. Due gruppi d'esperienze. I sei primi test consistevano nel pronunciare in presenza del soggetto un sostantivo di tre sillabe, a titolo di parola induttrice. Il soggetto doveva indicare sia una nozione subordinata, sia una nozione comprendente nella sua estensione quella parola induttrice, sia il tutto di cui la nozione della parola induttrice era un elemento. Subito dopo la risposta, il soggetto descriveva il processo psicologico dell'elaborazione della risposta. Cinque altre prove consistevano nel proporre coppie di parole (per esempio, Platone-Aristotele): il soggetto doveva dare il risultato del confronto fra le due parole e precisare se immagini visive o auditive, e quali precisamente, erano intervenute nel giudizio - risposta (cfr. Messer, *Untersuchungen über das Denken*, in «Archiv für gesamte Psychologie», t. VIII, p. 1-124).

Test Buhler. Buhler propone una serie di domande corrispondenti al sapere o ai gusti del soggetto. («Il monismo è la negazione della personalità?» «Sapete che cosa l'Eucken vuol significare parlando di appercezione mondiale?» «Sapete calcolare la velocità di un corpo in caduta libera?»). Il soggetto deve rispondere con un sì o con un no ed esporre subito dopo quel che è avvenuto nella sua coscienza. D'altra parte, per evitare l'intervento dell'associazione (con

292) Conviene far menzione anche delle esperienze di Binet, che ricorrono al medesimo metodo, e procedono per interrogatorio orale. Si faceva una domanda ai soggetti (in numero di venti); la risposta poteva essere data oralmente, per iscritto o mediante un disegno. Il soggetto veniva quindi interrogato sulle immagini e sul processo psicologico che avevano accompagnato l'elaborazione della risposta.

la quale gli associazionisti pretendono di spiegare il giudizio), Buhler prende una serie di quindici aforismi o proverbi, li tronca ciascuno in due parti, e di seguito legge, anzitutto le prime quindici parti, poi, in un ordine differente, le seconde quindici parti. Il soggetto deve dire quale sia la prima parte dell'aforisma di cui ha appena udito la parte finale (Esempi; «La minima brezza strappa all'uomo la sua corona di fiori» - «Chi si sottrae interamente alla riconoscenza» - «V'è gente che crede di conoscere un uccello» - «Si risparmia anche l'ingratitude» - «Perché ha visto l'uovo donde è uscito» - «Ma la sua corona di spine resiste alla bufera»). Infine, Buhler legge una serie di proverbi, indi, senz'ordine, un certo numero di vocaboli caratteristici tolti da tali proverbi. Il soggetto deve dire a quali proverbi appartengono queste parole e spiegare come ha fatto a ritrovare i proverbi.

3. *Conclusioni della Scuola di Würzburg*. Gli sperimentatori di Würzburg hanno creduto di poter affermare che le loro esperienze stabiliscono che *c'è un pensiero senza immagini*. In molti casi, il soggetto comprende la parola o il giudizio senza qualsiasi traccia d'immagine e addirittura senza discorso interiore. D'altra parte, le prove sperimentali hanno permesso di precisare i rapporti fra pensiero e le immagini che spesso l'accompagnano. Si nota anzitutto che *le immagini, gli schemi, il discorso interiore sono appena «sottoprodotti»*. Essi si presentano soltanto in rapporto all'esitazione del pensiero; meno il pensiero è sicuro di se stesso, più il discorso interiore nonché le immagini si fanno abbondanti.

Infine, *il pensiero è indipendente dall'elaborazione di immagini*. Esso interpreta l'immagine, spesso informe e frammentaria e talvolta persino in contrasto col pensiero stesso. Frequentemente, il soggetto, che cerca la risposta da dare, constata semplicemente la presenza delle immagini, e fa procedere il suo pensiero sia trascurando queste, sia respingendole. L'appello all'immagine si ha soprattutto quando il problema da risolvere esige il ricorso ai dati sensoriali.

Buhler in base a queste esperienze conclude che *la logica del pensiero è completamente distinta dal campo delle immagini* e che un elemento quale l'immagine, che appare in modo così frammentario, così arbitrario e accidentale nella coscienza, non può assolutamente essere considerato né come costitutivo, né come supporto del pensiero (293).

408 - 4. DISCUSSIONE DELLE CONCLUSIONI - Le esperienze della Scuola di Würzburg hanno dato certamente l'apporto di risultati preziosi. Non si può tuttavia affermare che si accettano tutte le conclusioni che da tali esperienze si sono volute trarre. Ci sono riserve da fare, sia per quanto riguarda

293) Cfr. Buhler, *Tatsachen und Probleme zur einer Psychologie der Denkvorgänge*, in «Archiv für die gesamte Psychologie», t. IX, p. 12 sg.; A. Burloud, *La Pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, de Messer et de Buhler*, Parigi, 1927.

il metodo che per quanto riguarda le asserzioni che ne riassumono i risultati (294). Quanto al *metodo*, si osserverà che è efficace per descrivere i *prodotti del pensiero* piuttosto che la *formazione* stessa del pensiero (365). Questa assenza di prospettiva genetica spiega come la «Psicologia del pensiero» porti semplicemente a *risultati negativi*, che in ultima analisi consistono nel toglier di mezzo l'empirismo, che vuole riportare l'idea all'immagine. La Scuola di Wurzburg ha perfettamente dimostrato che l'attività intellettuale comporta sempre elementi che non possono spiegarsi attraverso le sensazioni e le immagini. Ma ciò non basta a costituire una psicologia del pensiero.

In realtà, in quanto mira a risultati positivi, la Scuola di Wurzburg, costretta dal suo metodo ad attenersi alla mera descrizione ed all'analisi degli stadi terminali dell'evoluzione intellettuale, sfocia - soprattutto con Buhler - in una sorta di *panlogismo*, che consiste nel fare del pensiero il semplice specchio della logica.

Questo difetto del metodo spiega *l'equivoco delle conclusioni* che ci si propongono. La nozione di un «pensiero senza immagini» rischia infatti di essere fraintesa, e la confusione ch'essa dissimula sarebbe spesso da addebitarsi a Buhler. Questi ha bensì dimostrato, contro l'empirismo, che *c'è un pensiero che trascende il campo delle immagini* o che non è composto d'immagini, ma non, come egli afferma, che esiste un pensiero *non accompagnato da immagini*. In realtà, si dovrebbe dire, secondo i punti di vista, sia che *si pensa senza immagini*, nel senso che il pensiero è specificamente distinto dall'immaginazione, sia che *non si pensa senza immagini*, in quanto il campo delle immagini sottende costantemente, in modo più o meno esplicito, l'attività della mente (295).

294) Alcuni critici s'ispirano a teorie più o meno valide. Così ci spieghiamo come Wundt abbia obiettato che il pensiero è un *complexus* d'immagini troppo numerose per essere simultaneamente presenti; esse rimangono - egli afferma - come sullo sfondo e non si manifestano se non man mano che il pensiero va svolgendosi. Ma chi non vede gli *apriori* contenuti in questa obiezione? Può darsi che un pensiero che si sviluppa evochi via via immagini molteplici. Ma, da una parte, si tratta di definire il *rapporto* di queste immagini col pensiero, mentre Wundt afferma, senz'altro aggiungere, che questo non è se non un «complexus d'immagini», ciò che appunto è da discutere, d'altra parte, parecchi soggetti affermano che il pensiero non si forma durante il processo della sua espressione verbale, ma è presente come un tutto, precedentemente alla prima parola, senza che il campo d'immagini mentale vi si accompagni. Wundt, facendo di questo pensiero ancora inespresso e globale una sorta di coscienza *affettiva* sorda, finisce con l'identificare pensiero e sentimento. Senz'altro si deve ammettere l'esistenza di sentimenti intellettuali (cfr. A. Burloud, *La Pensée conceptuelle*, p. 29 sg.). Ma si tratta, appunto, di stati di coscienza che è impossibile ridurre semplicemente a meri stati affettivi.

295) Si è ancora obiettato, contro le tesi di Buhler, che esse non reggono quando si tratta di stabilire la realtà di un pensiero senza immagine, perché, ad ogni modo, resta sempre «l'immagine verbale». Ma si tratta a nostro avviso di una difficoltà senza peso. Infatti l'«immagine verbale», come tale, non è qui in causa. Bisogna pure che essa sia presente

C'è dunque una certa qual dipendenza del pensiero rispetto all'immaginazione. La natura e la misura esatta di questa dipendenza rimangono ancora da stabilire: di qui nasce appunto il problema che ci accingiamo ad affrontare: con lo studio dell'astrazione.

Art. II - L'astrazione

409 - L'idea, la cui realtà specifica appare certa, rimane pur sempre qualcosa di alquanto paradossale. Essa è un segno del reale, ma, a causa del suo carattere di generalità e di universalità, sembra non corrispondere ad alcunché di reale. Infatti, *tutto ciò che è reale è individuale*. L'uomo in generale non esiste ma esiste soltanto, come insisteva Aristotele, questo uomo che si chiama Callia, o Pietro o Giovanni. Ora si tratta di spiegare questo paradosso apparente. Come si formano le nostre idee? Quale valore si deve ad esse attribuire, come mezzi per la conoscenza del reale? (296)

§ 1 - Il problema degli universali

Abbiamo già avuto l'occasione di parlare del problema degli universali (**I, 43**). Qui, non ci rimane che di ricordare le principali posizioni che esso comporta e delimitare il suo aspetto psicologico.

1. IL PUNTO DI VISTA PSICOLOGICO - Il problema che si pone alla psicologia è quello di sapere *quale realtà mentale convenga riconoscere all'idea universale*. L'idea, nel pensiero, è qualcosa di irriducibile alle immagini ed alle parole? Ha essa una realtà specifica propria? Questo è appunto il problema che abbiamo testé studiato nelle precedenti pagine. Siamo stati portati a concludere che l'idea universale era qualche cosa di reale nel pensiero e qualche cosa d'essenzialmente distinto dalle rappresentazioni sensibili. Ma rimane sempre da sapere *come* si formano le idee, ciò che costituisce il problema dell'astrazione.

2. PSICOLOGIA E CRITICA - Gli aspetti psicologici e critici del problema delle idee sono intimamente connessi fra di loro. E chiaro infatti che il problema del *valore* delle idee generali (Critica) dipende dalla soluzione che si dà al problema della *natura* dell'idea generale e del suo modo di formarsi. Tutta la psicologia della conoscenza è effettivamente connessa al problema critico,

poiché nello sperimentare ce ne serviamo per evocare le idee. Ma, oltre a ciò, essa fa corpo normalmente col senso della parola: vale a dire che qui si parla di «immagine» in un senso improprio.

296) Cfr. Pradines, *Psychologie générale*, II, 2, p. 139 IV.

e viceversa. Nonostante tutto, conviene mantenere la distinzione dei punti di vista, avendo la Critica, come fine, quello di *giudicare* la ragione come facoltà dell'essere, e la Psicologia semplicemente quello di *descrivere* l'intervento di questa stessa ragione. Il problema del valore dell'idea si presenterà pertanto in maniera differente in Critica ed in Psicologia. In quest'ultima, si tratterà soltanto di determinare il suo particolare modo di rappresentazione (valore empirico), mentre in Critica si tratterà di definire il suo valore assoluto, cioè di giudicare la pretesa, da parte del pensiero, di cogliere l'essere al di là dei fenomeni, le cause ed i primi principi al di là del sensibile e del molteplice dell'esperienza.

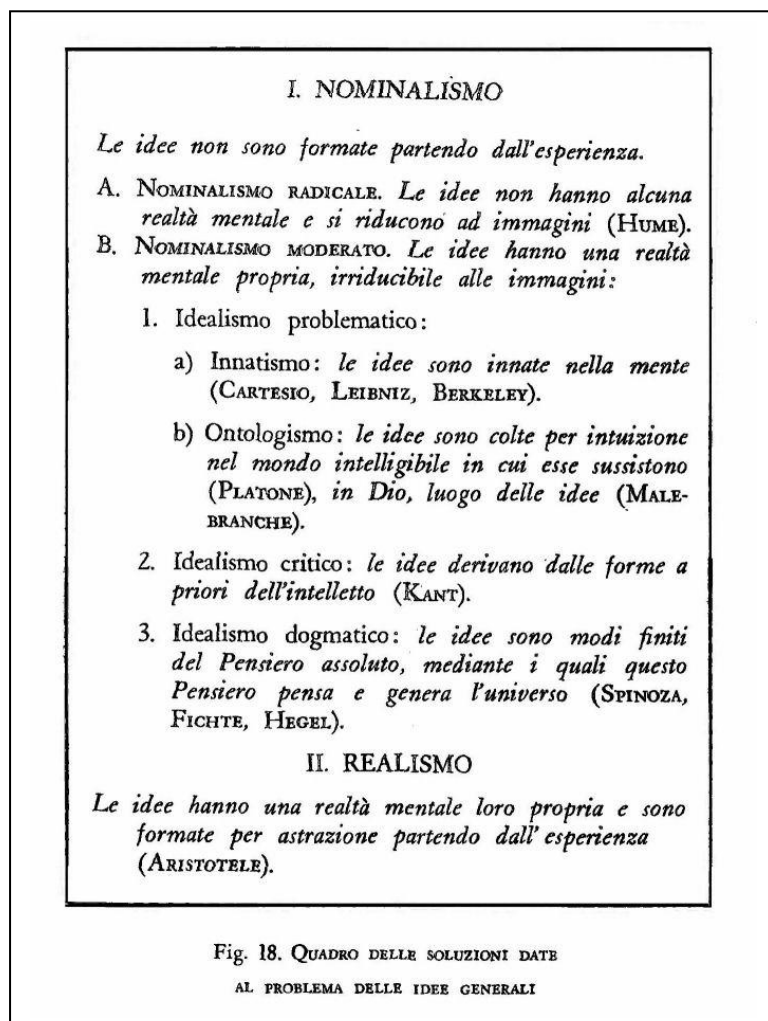
410 - 3. LE SOLUZIONI - TIPO - Le grandi soluzioni proposte nella storia per questo problema hanno dunque necessariamente un duplice aspetto, psicologico e critico. Ora non dobbiamo fare altro che sottolineare il primo aspetto.

a) *Nominalismo*. Il nominalismo comporta due gradi. Anzitutto il *nominalismo radicale*: le idee universali non hanno alcuna realtà, né oggettiva, né soggettiva; esse sono pure parole (o nomi) vuote di contenuto (dove il termine *nominalismo*). Per il *nominalismo moderato*, chiamato anche *concettualismo* o, nel Medio Evo, *terminismo*, l'idea è qualcosa di reale nella mente, ma questa realtà è inspiegabile mediante l'esperienza: essa è sia il prodotto d'una intuizione delle pure essenze esistenti in un mondo intelligibile (idealismo oggettivo, sostenuto da Platone), sia qualcosa di innato nella mente e che questa non fa che trarre dal proprio fondo, senza ricorso all'esperienza, se non a titolo di condizione accidentale (idealismo soggettivo, sostenuto da Cartesio e Kant, sotto forme diverse). All'idealismo oggettivo, si può riallacciare l'ontologismo del Malebranche, per il quale le idee sono viste in Dio, e il panteismo dello Spinoza e del Fichte, per i quali le idee sono in noi dei modi del Pensiero divino.

b) *Realismo* - Per il realismo, sostenuto da Aristotele e San Tommaso, le nostre idee sono ad un tempo qualcosa di reale nella mente e qualcosa che esprime autenticamente, benché sotto forma astratta, il reale dato all'esperienza (Fig. 18).

Questo quadro schematizza soluzioni dai gradi molto vari e che si richiamano, più o meno, le une alle altre. Così si spiega come ogni idealismo sia una specie di innatismo e come ogni innatismo implichi in modo più o meno preciso una parte d'ontologismo.

Si distinguono comunemente il *realismo esagerato* (che è l'idealismo ontologico di Platone) e il *realismo moderato* (quello di Aristotele e di San Tommaso). Ma questa distinzione, come i termini («esagerato», «moderato») per mezzo dei quali essa si esprime, dipende dal punto di vista critico. *Psicologicamente, non ci sono realmente che due posizioni, quella del nominalismo* (l'idea non deriva in alcun modo dall'esperienza) *e quella del realismo* (l'idea viene dall'esperienza). L'idealismo di Platone, come l'occasionalismo di Cartesio e di Malebranche o l'idealismo di Kant, non sono che tentativi per risolvere



i problemi posti dal nominalismo iniziale. È dunque questo nominalismo che caratterizza essenzialmente queste dottrine.

411 - La discussione di queste dottrine va fatta sul terreno dell'esperienza, giacché si tratta essenzialmente di sapere, una volta stabilita la loro realtà mentale, *come effettivamente si formino le idee generali*. Le numerose teorie che a questo proposito sono state avanzate sono da tenere in considerazione non per la loro ingegnosità, ma nella misura in cui sono atte a render ragione dell'esperienza.

§ 2 - Natura dell'astrazione

Tutto il problema, come s'è visto, sta nel cercare di sapere se l'idea sia spiegabile partendo dall'esperienza. Noi dobbiamo pertanto indagare se la soluzione realistica, che si presenta come la più ovvia e la più conforme alle esigenze del senso comune, possa essere considerata valida. Questa soluzione riposa essenzialmente nell'affermazione secondo cui *le idee si formano per astrazione partendo dall'esperienza sensibile*.

A. LA NOZIONE D'ASTRAZIONE

Nel senso più generale, astrarre (*ab-trahere*) significa *separare*. Dal punto di vista della conoscenza, astrarre è *considerare in un oggetto un elemento o un aspetto separatamente dagli altri*. Astrarre implica pertanto una sorta di analisi o di scomposizione di un tutto nei suoi elementi. In una casa si può, per esempio, tener conto dell'aspetto pratico o dell'aspetto estetico; in un quadro, si può considerare il colore o il disegno. Si può anche, in un oggetto, discernere l'essenza dai caratteri accidentali: si dirà in questo senso, e per astrazione dalle particolarità razziali (giallo, nero, bianco) o individuali (alto o basso, dotto o ignorante, giovane o vecchio, ecc.) che l'uomo è un animale ragionevole. Abbiamo così due tipi d'astrazione, dei quali bisogna accuratamente precisare la natura.

412 - 1. L'ASTRAZIONE - SEPARAZIONE - In una prima forma, astrarre è essenzialmente separare, o dividere un tutto reale nelle sue parti fisiche (**I, 52**). Questo appunto facciamo, quando, in un quadro, consideriamo a parte i colori e le forme; in uno Stato la costituzione politica, le istituzioni giuridiche, l'esercito, i pubblici costumi, ecc.; nell'umanità, le diverse razze che la compongono.

2. L'ASTRAZIONE DELLE ESSENZE - Questa è l'astrazione propriamente detta, che consiste nel cogliere, nei singoli esseri dell'esperienza, i *tipi d'essere* che vi si trovano attuati (*generi e specie*). L'idea di uomo, per esempio, è una nozione ottenuta per astrazione, in quanto il tipo o l'essenza «uomo» (= animale ragionevole) è colto entro e attraverso l'esperienza che noi ci siamo fatta degli uomini individuali, Pietro, Giacomo, Giovanni. L'idea d'essere è data dall'astrazione della essenza dell'essere (= ciò che è, comunque esso sia) nei singoli e diversi enti dati dall'esperienza. Qui, si tratta precisamente di questa astrazione, la sola che sia in causa.

Questa sorta di astrazione è pure, in un ceno senso, una separazione o una divisione, giacché consiste nel mettere fra parentesi l'essenza della cosa, cioè nel separarla mentalmente dai caratteri individuali con i quali essa è sempre data nel reale. Ma è importante intendere bene che *l'astratto, in questo caso, non è una parte del tutto, ma il tutto stesso*. Infatti, l'astratto significa non soltanto l'essenza della cosa, che esso dichiara esplicitamente, ma anche, benché in forma implicita e potenziale, tutte le proprietà e tutte le caratteristiche individuali che possono interessare ed indicare questa essenza. Ecco pertanto che la nozione astratta dell'uomo esprime ad un tempo esplicitamente l'essenza «animale ragionevole» e potenzialmente tutte le proprietà e tutti gli accidenti fisici e morali suscettibili di determinare l'animale ragionevole (bianco, giallo o nero, alto e basso, virtuoso e vizioso, paziente e collerico, dotto e ignorante, assennato o folle, fisico, chimico, meccanico, matematico, ecc.).

Si chiama quest'astrazione col nome di astrazione formale (*abstractio formalis*), in quanto essa consiste nel considerare la forma separatamente rispetto alla materia (**II, 85**), o, ancor più generalmente, l'atto separatamente dalla potenza che esso attua o fa esistere. La più elevata astrazione formale, che, come si vedrà, offre l'oggetto suo precipuo alla Metafisica, è l'astrazione dell'essere comune (*ens in quantum ens*).

B. TEORIA DELL'ASTRAZIONE PASSIVA

413 - Le definizioni che precedono non costituiscono, evidentemente, delle soluzioni. Esse pongono semplicemente il problema e lo delimitano; eccolo formulato: il processo astrattivo è una realtà psicologica o, al contrario, una illusione suscettibile d'essere spiegata per riduzione a processi elementari (per esempio all'attività dell'immaginazione simbolica e schematica)? Esaminiamo dapprima le soluzioni che sono state proposte dall'empirismo.

1. IL PUNTO DI VISTA EMPIRISTICO E NOMINALISTICO - Questo punto di vista si è espresso in due differenti forme:

a) *L'idea generale si riduce ad un'immagine*. Per gli empiristi del secolo XVIII, e per Hume in particolare, l'idea generale non è che un'*immagine impoverita* per restrizione dell'attenzione, e, per ciò stesso, disindividualizzata e banalizzata. L'idea astratta è dunque in realtà soltanto un'immagine astratta, che si ottiene in certo qual modo automaticamente, in quanto ogni immagine tende per se stessa, in conseguenza del progressivo cancellarsi dei caratteri singolari, ad assumere una forma generica e schematica (**194**). L'evocazione delle idee si riduce pertanto, di fatto, ad un semplice richiamo d'immagini generali, rappresentanti, ciascuna, un'intera classe di oggetti.

b) *L'idea generale si riduce ad un'abitudine motrice*. Il punto di vista degli empiristi è stato ripreso, sotto nuova forma, da Taine. Nel suo libro *De l'Intelligence*, Taine dichiara che l'idea generale ha come punto di partenza una tendenza che dà luogo ad un'espressione ed in particolare un nome: la massa d'impressioni simili, provocate da una moltitudine di oggetti particolari, risulta sintetizzata dal movimento identico che esse, tutte, determinano. In altre parole *la generalità della rappresentazione è data dal fatto che fenomeni o oggetti differenti sono classificati nel medesimo gruppo*, in quanto mezzi «equivalenti» per ottenere un certo risultato. Per esempio, l'idea di alimento altro non esprime che l'identità di comportamento dell'individuo relativamente ad oggetti molteplici e diversi, capaci di sedare la sua fame.

Bergson (*La pensée et le mouvant*, Parigi, 1934, p. 67 sg.), senza voler negare la specificità del concetto, ritiene che il punto di partenza dell'idea generale sia costituito da un sentimento confuso di qualità spiccata o di somiglianza fra gli oggetti. Questa somiglianza è messa in evidenza dall'azione e consiste nell'identità delle reazioni del vivente ad azioni parzialmente differenti: «È l'erba in generale che attira l'erbivoro: il colore e l'odore dell'erba, sentiti e su-

biti come forze (non arriveremo a dire: pensati come qualità o generi) sono i soli dati immediati della sua percezione esteriore». (*Matière et Mémoire*, p. 173). Tuttavia, Bergson vuole spiegare in questo modo solo la generalità, che sarebbe identità d'abitudine, cioè abitudine, e non l'astratto propriamente detto, che è una generalizzazione cosciente e data dalla riflessione, che mette capo al concetto o nozione di generi e di specie.

Altre teorie sono molto più radicali e pretendono spiegare del tutto l'idea generale con l'abitudine motrice. Siccome questa ha per effetto di *fissare* reazioni in una disposizione funzionale stabile, l'eccitazione singolare, una volta costituita l'abitudine, provocherebbe la reazione globale e complessa che noi chiamiamo illusoriamente «idea generale».

414 - 2. DISCUSSIONE - Il punto di vista empiristico e nominalistico cozza contro le seguenti osservazioni:

a) *L'immagine schematica è essenzialmente differente dall'idea astratta*. Noi sappiamo che la percezione consiste prima di tutto nel cogliere una struttura o una forma che abbia significato (**145**). L'immagine schematica non richiede dunque alcuna delle spiegazioni complicate che si sono proposte (297). Essa sta realmente all'inizio della conoscenza, che muove pertanto da una sorta di percezione generale. Da questo punto di vista, completamente opposto a quello sensistico ed empiristico, secondo cui la conoscenza inizierebbe con sensazioni isolate d'elementi o sensazioni-atomi, quel che andrebbe spiegato sarebbe dunque piuttosto il modo di cogliere l'individuale e l'elementare.

Tuttavia, *questa immagine schematica della percezione sensibile non è affatto l'idea astratta dell'intelligenza*. Empiricamente, e indipendentemente da ogni teoria, immagine schematica ed idea astratta differiscono per alcune loro caratteristiche irriducibili. Anzitutto, l'immagine schematica è una rappresentazione *concreta* di una struttura e di una forma sensibile. Non è qui che troviamo l'astratto propriamente detto, che è non più rappresentazione di una struttura sensibile, ma, almeno in linea di principio, concezione di una essenza indipendente da ogni forma sensibile. La percezione ci offre un'immagine schematica dell'uomo: conformazione fisica, atteggiamenti e mimica, ma l'idea di «animale ragionevole» è qualcosa di ben differente e di irriducibile all'immagine, quale che sia il grado di schematizzazione e di «generalità» di questa.

In secondo luogo, *v'è una quantità d'oggetti ai quali non può corrispondere alcuna immagine schematica*, per il fatto che questi oggetti non appartengono all'ordine sensibile: tali sono, per esempio, le nozioni astratte di causa, di fine, di sostanza, di limite, di legge, d'infinito, d'essenza, d'assoluto, di essere, ecc. Per siffatti oggetti, l'immagine che è talvolta congiunta all'idea si oppone a

297) Le ipotesi della fusione e della sovrapposizione delle singole immagini (Galton) sono universalmente abbandonate.

definisce l'astrazione come una generalizzazione, cioè viene presa in considerazione quest'ultima, lungi dal costituirlo.

È appena il caso di discutere la tesi di Stuart Mill (*System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 9a ed., Londra, 1875; tr. fr. *Logique*, p. 255-257), secondo la quale il concetto altro non è che un'immagine isolata da parte dell'attenzione in un tutto complessivo. È fin troppo chiaro, infatti, che il carattere o l'aspetto fissati dall'attenzione sono altrettanto concreti ed individuali che il tutto dal quale essi sono isolati. Se noi concentriamo la nostra attenzione sul colore di un fiore, al punto di perdere la coscienza degli altri caratteri del fiore stesso, non è che otteniamo in questo modo l'idea di colore; quest'ultima è tutt'altra cosa che la contemplazione ostinata ed esclusiva di un oggetto particolare.

415 - b) *L'astrazione non si riduce alla generalizzazione*. L'errore fondamentale che si ritrova in tutte le teorie empiristiche consiste nel fatto che vi sia soltanto l'astrazione-separazione. Ebbene, da una parte, queste teorie non riescono neppure a spiegarci, in questo modo, la generalità del concetto, poiché l'immagine, per schematica che possa essere, rimane su di un piano di generalità molto al di sotto e ben differente rispetto a quello del concetto. D'altra parte, *generalizzare non è astrarre*. Anzi, ogni generalizzazione, nell'ordine concettuale, implica una precedente astrazione. Di conseguenza, bisogna rinunciare all'illusione di spiegare l'astratto partendo dal generale, giacché è semplicemente ed esattamente il contrario che si deve fare.

Bergson (*Matière et Mémoire*, p. 170) ritiene che «per generalizzare, bisogna anzitutto astrarre, ma [che] per astrarre utilmente bisogna già saper generalizzare». Infatti, se - come afferma Bergson - astrarre è in ultima analisi un «estrarre qualità comuni», occorre, onde queste qualità appaiano come comuni, che esse abbiano prima subito un'opera di generalizzazione. Sennonché questa opinione è evidentemente basata su di una nozione erronea dell'astrazione. Bergson riporta questa al procedimento di associazione e di separazione. Ma non di questo si tratta, giacché l'astrazione propriamente detta non è un «mettere fra parentesi», per così dire, una qualità o un aspetto, ma il cogliere un'essenza: il che è radicalmente differente. Così stando le cose, si può affermare che *l'astrazione precede la generalizzazione fornendole la base*. La generalizzazione non è possibile se non attraverso l'astrazione.

c) *Immagine schematica ed abitudine motrice non sono degli astratti*. Il ricorso all'immagine schematica ed all'abitudine motrice per spiegare l'idea astratta neppure corrisponde ai dati del problema. Se infatti l'immagine schematica è una rappresentazione più o meno generale, essa non è certo un astratto, ma una *rappresentazione generale concreta*. Parimenti, l'abitudine motrice è una sorta di attitudine generale, ma non *rappresentazione*. Del resto, l'abitudine tende a dispensare dai concetti, lungi dal costituirli. Essa è precisamente, nel mondo animale, sprovvisto di pensiero, il sostituto di quello strumento universale che è, nell'uomo, il pensiero fondato sui concetti.

Non si può rifarsi, per il concetto, alle immagini schematiche o agli schemi percettivi. Ciò tuttavia non significa che non ci sia, fra l'uno e gli altri, alcu-

na relazione. Anzi, *immagini e schemi sono ad un tempo i sostituti ed i primi abbozzi del concetto*. Sono proprio essi che suppliscono il concetto, non soltanto negli animali, ma pure nell'uomo, per più di tre quarti della sua vita (194). È certo, d'altra parte, come osserva Burloud (298), che «se gli schemi percettivi non sono ancora veri e propri concetti, è quanto meno vero che i concetti sono in essi contenuti virtualmente o in potenza» e che «proprio ritrovando, mediante la riflessione, nel mondo già organizzato dell'azione e della percezione, gli schemi cui si è ricorsi nel costruirlo, e fissandoli per mezzo del linguaggio ed estrinsecandoli con operazioni intellettuali» la mente forma la maggior parte dei concetti empirici (399), che, come si sa, hanno per contenuto essenziale determinazioni geometriche, o meccaniche, strutture e figure.

C. L'ASTRAZIONE ATTIVA

416 - 1. IL VERO PROBLEMA - La precedente discussione basta a dimostrare che tutte le teorie empiristiche cercano di risolvere uno pseudo-problema, che nasce da una nozione inesatta dell'astrazione. Il problema dell'astrazione propriamente detta, che consiste nel cogliere le essenze e non già nel considerare esclusivamente qualità isolate dal tutto complessivo, rimane intatto. Quanto poi a dirlo illusorio, è impossibile: abbiamo visto infatti che esso è posto dalla natura stessa dell'idea e del concetto, sulla base dei più sicuri dati sperimentali.

2. L'ATTO DI COGLIERE LE ESSENZE - L'astrazione delle essenze è dunque, come vuole Bergson, «un raffinamento dell'intelligenza»? Essa è comunque la forma stessa dell'attività intellettuale. Quanto al punto di partenza di quest'ultima, lo si può individuare nelle percezioni schematiche: *la nostra percezione è in certo qual modo naturalmente orientata verso la forma astratta*, grazie alla mediazione delle immagini di strutture e di forme che ci provvedono oggetti o qualità «generalì». È proprio in queste immagini più o meno schematizzate che l'intelligenza opera per cogliere quel che le cose sono in se stesse, le loro nature, le loro essenze, le quali si esprimono sotto forma d'idee o di concetti, che dicono il puro significato delle cose.

L'idea (nozione o εἶδος) è relativa all'ordine dell'essere; essa consiste nel cogliere o fare apparire delle *proprietà* o delle *relazioni* che appartengono all'essenza della cosa e la costituiscono. La percezione è relativa, invece, all'ordine dei *fenomeni* o delle apparizioni. Ma l'essenza è sempre implicita nella percezione stessa, a tal punto che l'elaborazione dell'idea non è a sua volta possibile se non per il fatto che l'essenza è «già presente» nella percezione. In un certo senso, la definizione non va *verso* l'essenza: essa ne *procede*. È questo

298) A. Burloud, *La Pensée conceptuelle*, p. 121-122.

appunto il senso preciso dell'assioma secondo il quale «non v'è nulla nell'intelligenza che non sia stato nel senso».

Ed è così in tutta l'estensione della conoscenza. Anche le nozioni ultra- astratte di causa e di fine, di numero e di legge, di relativo e d'assoluto, di sostanza e d'essere, hanno la loro base empirica nelle nostre esperienze sensibili: ecco pertanto che l'idea di causa (= ciò per cui una cosa incomincia ad essere) deriva da una elaborazione dell'intelligenza sulle esperienze esterne ed interne di efficienza; la nozione di fine (= ciò in vista di cui una cosa è o vien fatta) è generata dalla mente partendo dalle nostre esperienze d'intenzione o di organizzazione sistematica. Così, precisamente, si costruisce a poco a poco l'universo del sapere, sistema di nature e d'essenze, astratte dal mondo sensibile mediante lo sforzo dell'intelligenza, e connesse fra di loro dalle cause e dai principi, a loro volta astratti dall'esperienza come condizioni dell'intelligibilità dell'essere.

Per una parte molto importante, le nostre idee sono delle *sintesi* operate partendo da elementi ottenuti mediante l'*astrazione*. Così l'*aritmetica*, partendo dalla nozione astratta dell'unità trattata dall'addizione, costruisce tutta la serie dei numeri. Così la *geometria*, partendo dal punto e dal movimento nello spazio, genera tutta la moltitudine delle figure geometriche (**I, 144**). Da un altro punto di vista, le *idee problematiche* (movimento perpetuo), i *concetti negativi* (nulla, zero), i *concetti-limite* (il numero infinito, il movimento istantaneo o a velocità infinita), sono dati da sintesi operate dall'intelligenza. Ma, in tutti i casi, il punto di partenza è preso dall'esperienza sensibile, e queste nozioni sintetiche non sono possibili se non con l'intervento dell'astrazione. Anche le costruzioni assurde (circolo quadrato, verità falsa, Dio ingiusto) si ottengono mediante elementi astratti dell'esperienza.

417 - 3. FUNZIONE DEL MONDO DELLE IMMAGINI - Si comprenderà meglio, adesso, la funzione dell'immagine, ad un tempo principio e termine dell'astrazione.

a) *Ogni idea procede da un'immagine*. Anzitutto, ogni idea, per quanto astratta possa essere, procede, direttamente o indirettamente, da un'immagine. *Tutte le nostre conoscenze derivano dal sensibile*, secondo la celebre formula d'Aristotele: «Non v'è nulla nell'intelletto che non sia prima stato nel senso». Non fanno eccezione nemmeno le stesse idee dell'anima e di Dio. Dell'anima o dello spirito noi non possiamo avere alcuna idea se non in quanto e per quanto siano sperimentati: ne consegue che, certi della loro esistenza grazie ad intuizione immediata, noi non abbiamo che una nozione inadeguata ed impropria della loro essenza, in mancanza, da parte nostra, di una vera e propria esperienza dello spirituale. Pertanto ci serviamo, per definire la natura di questi esseri, di analogie tolte in prestito al sensibile: *anima* (soffio) per anima, *spiritus* (aria sottile) per spirito. Allo stesso modo, la nostra idea di Dio non è, a sua volta, che una nozione analogica, presa in prestito alla nostra esperienza: l'idea di una causa prima universale, analoga alle cause che noi conosciamo nell'universo e

particolarmente alla causa intelligente e libera quale possiamo essere noi stessi nella nostra azione.

b) «*Non si pensa senza immagini*». Da tutto questo, appunto, ci spieghiamo come l'immagine sia inseparabile dall'idea, per quanto astratta questa possa essere. «Non si pensa senza immagini», diceva Aristotele, perché *ogni idea ha il suo principio in un'immagine e mantiene la sua connessione col sensibile donde essa procede per astrazione*. Ne consegue che sempre uno sciame d'immagini confuse o di frammenti d'immagini formano come un alone che attornia le nostre idee. Noi pensiamo l'uomo, animale ragionevole, soltanto formando un'immagine più o meno schematica dell'uomo concreto. L'idea di bianco evoca immagini confuse di cose bianche (neve, carta, muri bianchi). L'immagine tende naturalmente, secondo l'espressione di E. Husserl, a fornire un «riempimento» o un contenuto intuitivo al significato: quest'ultimo rimane legato alle immagini sensibili.

Quanto alle esperienze che abbiamo analizzate (407) e che sembrano stabilire l'esistenza di un pensiero senza immagini, non contraddicono affatto il punto di vista aristotelico, giacché esse implicano semplicemente che, *nel pensiero per concetti, l'immagine può essere estremamente sfumata, e quasi inafferrabile*, che l'atto di giudicare è essenzialmente distinto dall'attività delle immagini, e che il pensiero, in generale, trascende il campo delle immagini sensibili. Questo è tutto quanto Binet e Buhler hanno potuto stabilire. Ma la loro tesi (quella di Buhler, almeno) si spinge all'eccesso opposto evitato invece dalla teoria aristotelica, consistente nel negare che si possa pensare con immagini. In realtà, si potrebbe pur dire, in un certo senso, che non si pensa se non con immagini, che è quanto dire che si pensa soltanto in quanto ogni idea ha il suo principio in un'esperienza sensibile. Ma, inoltre, è pur certo che l'immagine come tale può essere uno strumento del pensiero e che bisogna ammettere l'esistenza di processi diversi di comprensione per immagini.

c) *La comprensione per immagini*. Si possono infatti distinguere, relativamente all'intervento delle immagini, due tipi d'intellezione. Anzitutto, una *comprensione pura*, senza intervento esplicito dell'immagine: quest'ultima, nella misura in cui esiste, non è presa in considerazione; essa può addirittura passare come inavvertita, quando la comprensione (concetto) è immediata. V'è poi una *comprensione per immagini, che si ha quando il pensiero fa esplicitamente uso della immagine e vi si riferisce in qualche modo*: l'immagine, in questo caso, pare sia uno degli elementi del processo di comprensione, in quanto segno o simbolo dell'idea, sia che essa rappresenti la tappa empirica di un pensiero ancora tutto impegnato nelle esperienze singole (399), sia che non esprima se non un aspetto o un elemento di un concetto suscettibile di molteplici determinazioni (il «genio militare della Francia» si traduce nel mio pensiero con le rappresentazioni di Turenne, di Napoleone, di Foch), sia che essa rimandi espressamente alle intuizioni sensibili che stanno al principio del concetto, sia finalmente che il concetto si elabori in virtù di analogie d'ordine sensibile (il che

avviene, in particolare, quando lo sforzo di comprensione riguarda puri intelligibili).

418 - 4. LA «METAFISICA SPERIMENTALE» - Il nostro pensiero non può dunque ridursi alle immagini. Se è vero che tutta la nostra conoscenza trova la propria origine in immagini, è altrettanto vero che essa va ben al di là del campo dell'immaginazione, nel senso che coglie, nell'esperienza, le nature e le essenze, i principi e le cause che rendono intelligibile l'esperienza, ma che rimangono, come tali, inaccessibili alla percezione sensibile.

Si può, senz'altro parlare di una «metafisica sperimentale», giacché il principio di ogni metafisica, come scienza dell'essere, è l'esperienza sensibile, e l'opera metafisica rimane soggetta, in tutta la sua estensione, alla giurisdizione di questa esperienza. Ma, *nel dato sperimentale, l'intelligenza umana è atta a cogliere una realtà infinitamente più ampia di quanta non ne offra la percezione sensibile*. Essa non va del resto al di là del dato sensibile immediato, se non in virtù delle esigenze intelligibili insite in questo dato stesso: ed essa sola è in grado di coglierle.

D. I GRADI D'ASTRAZIONE

419 – 1. I TRE GRADI D'INTELLIGIBILITÀ - L'astrazione può essere più o meno completa. L'idea di «tavola rotonda», per esempio, è meno astratta di quella di «tavola»; il concetto di «supporto» è più astratto di quello di «tavola» (la tavola è, appunto, una specie del genere supporto); l'idea di uomo è meno astratta di quella di vivente (**I, 41**). Ci si può in questo modo elevare a poco a poco ad un'astrazione sempre più completa, che ci porta all'idea più astratta e più universale di tutte: l'*idea dell'essere*, o idea di ciò che è o esiste (in qualsiasi maniera).

Aristotele ha distinto tre gradi progressivi d'astrazione, mediante i quali si ottiene un grado via via più elevato di intelligibilità. Infatti, in un oggetto materiale, l'intelligenza può astrarre anzitutto le *qualità sensibili*, considerandole indipendentemente dai loro elementi caratteristici: è il grado d'astrazione proprio delle scienze della natura, che assumono come oggetto, per esempio, il calore, il peso, la forza, la velocità, la luce, la vita, ecc.; inoltre può astrarre la *quantità come tale*, indipendentemente dalle qualità sensibili che la indicano: è il grado di astrazione proprio della matematica, che ha per oggetto i numeri e le figure, infine può astrarre *l'essere stesso, considerato indipendentemente da ogni materia, puramente e semplicemente come essere*: è il grado di astrazione proprio della metafisica (**I, 21**).

420 - 2. ASTRAZIONE ED INDETERMINAZIONE DEI CONCETTI - I concetti sono sempre meno determinati, man mano che ci si eleva nell'astrazione. L'idea di essere è la meno determinata di tutte, poiché essa conviene a tutto

ciò che è o può essere. Inversamente, l'individuo (Pietro, questo cane, questo quadro) è la realtà più determinata.

3. L'IDEA DI ESSERE - Questa idea, che è data dal primo sguardo dell'intelligenza sulle cose, dà immediatamente origine a giudizi che si chiamano *principi primi*, i quali non fanno che esprimere le leggi dell'essere, intuitivamente colte nell'essere. Essi sono: il principio d'identità («quel che è è», o anche «l'essere è identico a se stesso»), e il *principio di non-contraddizione* («una medesima cosa non può al tempo stesso e sotto il medesimo rapporto essere e non essere»).

4. LE IDEE DI CAUSA, SOSTANZA E FINE - Fra le nozioni che intuitivamente, benché confusamente, ci vengono offerte dal primo contatto della mente con le cose, conviene ancora citare le *nozioni di causa*, o di «ciò-che-produce-qualcosa», di *sostanza*, o di «ciò-che-sussiste-sotto-il-mutamento», di *fine*, o di «ciò-in-vista-di-cui-una-cosa-è-fatta». Come l'idea di essere, queste nozioni danno origine a principi universali: *principi di causalità*, *di sostanza*, *di finalità*. Il problema del valore di queste nozioni e di questi principi appartiene alla Critica della conoscenza.

Art. III - L'intellezione

421 - Nelle precedenti discussioni abbiamo dunque dovuto concludere affermando il realismo della conoscenza. Ma non abbiamo ancora stabilito, dal punto di vista psicologico, la verità di fatto del realismo. Ci rimane da indagare, sotto l'aspetto propriamente filosofico, come si opera il passaggio dall'immagine all'idea, cioè come si produce l'atto d'intellezione.

§ 1 - Le condizioni dell'intellezione

1. INTELLETTO AGENTE E SPECIE IMPRESSA - La condizione radicale della formazione delle idee è data dal concorso di una facoltà che San Tommaso, seguendo Aristotele, ha designato col nome d'*intelletto agente* (o attivo). Infatti, le immagini formate nei sensi con la conoscenza sensibile non sono in grado di agire da sé sull'intelligenza, che è completamente immateriale, perché esse rimangono sottoposte alle condizioni della materia, in quanto rappresentano oggetti materiali determinati. Ciò è appunto quanto si esprime quando si dice che esse non sono *intelligibili in atto*, vale a dire conoscibili come tali dall'intelligenza. *Per divenire intelligibili in atto, le immagini devono essere elevate al livello d'immaterialità della intelligenza, e per conseguenza spogliate delle loro condizioni sensibili*, singolari e concrete. Questa operazione si attua mediante una sorta d'illuminazione delle immagini, in cui consiste la funzione peculiare dell' intelletto agente e che costituisce l'astrazione intellettuale.

L'operazione dell'intelletto agente produce ciò che gli Scolastici chiamano *specie impressa intellettuale* (*species impressa intelligibilis*). Già abbiamo incontrato e spiegato questa nozione di specie impressa (*species impressa sensibilis*) nello studio della conoscenza sensibile (130). Le ragioni che ne impongono la realtà nell'ambito della conoscenza sensibile valgono *a fortiori* ora che si tratta di conoscenza intellettuale. Ogni conoscenza implica infatti che la somiglianza dell'oggetto da conoscere sia presente nella facoltà conoscente (condizione onde si definisce l'essenza stessa del conoscere). Orbene, nella conoscenza intellettuale, *l'oggetto, che è originariamente di natura sensibile, non è assimilabile dall'intelligenza se non è in qualche modo smaterializzato* (299). È proprio compito dell'intelletto agente effettuare questa smaterializzazione e formare in tal modo la similitudine che, informando l'intelletto, lo rende capace di conoscere in atto.

422 - 2. INTELLETTO PASSIVO E SPECIE ESPRESSA

a) *L'intelletto passivo*. L'intelletto agente è dunque una facoltà attiva che agisce come condizione radicale dell'intellezione. L'intelligenza propriamente detta (facoltà passiva) è chiamata *intelletto passivo*, in quanto riceve le specie intelligibili formate dall'intervento dell'intelletto agente. *Queste specie intelligibili fecondano, per così dire, l'intelligenza, che potrà quindi produrre l'atto d'intellezione o atto di conoscenza intellettuale*, il quale trova compimento nella formazione dell'idea propriamente detta, chiamata anche, dagli Scolastici, *specie espressa* (*species expressa*), o anche *verbo mentale* (*verbum*), cioè parola interiore, mediante la quale il conoscente dice a se stesso quel che è la cosa conosciuta tramite la specie impressa.

b). *Necessità della specie espressa*. La specie espressa (*verbum, similitudo intellecta, intentio intellecta*, concetto, idea) è evidentemente indispensabile per l'intellezione. Nel caso della conoscenza sensibile, la specie impressa o similitudine formata nel senso ad opera dell'oggetto, appare sufficiente per arrivare a cogliere conoscitivamente l'oggetto, giacché quest'ultimo è presente al senso nel suo essere fisico. Non è però altrettanto quando l'oggetto non è fisicamente presente alla facoltà conoscente: caso, questo, della conoscenza intellettuale. Nessuna immagine proveniente dai sensi è in grado di rappresentare all'intelligenza oggetti astratti, come l'essere, l'umanità, la bellezza, la giustizia, il bene, ecc., dei quali sappiamo che non hanno, *come tali*, realtà esistenziale (I, 38). L'immagine degli oggetti concreti (i differenti enti: il tale uomo, il tale atto di giustizia, ecc.) non è che una sollecitazione all'intelligenza perché formi, mediante l'intervento dell'intelletto agente, delle similitudini intelligibili, sì che sia resa possibile l'intellezione. Con queste, l'intelligenza diventa in atto

299) Cfr. G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin*, Parigi, 1938, p. 56-61.

capace di conoscere. Ma perché si compia l'operazione vitale della conoscenza, cioè perché si produca l'atto d'intellezione propriamente detto, bisogna ancora che l'intelligenza esprima a se stessa ciò che è divenuta grazie alla specie impressa, vale a dire che essa generi l'idea propriamente detta. *Sarà proprio nell'ambito e in virtù di questa idea che l'intelligenza conoscerà in atto, in forma astratta ed universale, gli oggetti prima colti dai sensi* (300).

Poiché la specie espressa non è ciò che viene dapprima e direttamente conosciuto, ma ciò in cui e per cui l'oggetto stesso è conosciuto, essa non può evidentemente essere colta se non per riflessione del soggetto su se stesso.

§ 2 - L'oggetto dell'intelligenza

423 - Come abbiamo potuto, da un punto di vista filosofico e già metafisico, definire, partendo dall'esperienza, quel che si può chiamare ontologia dell'essere, così, allo stesso modo, siamo ora in grado di precisare qual è l'oggetto formale dell'intelligenza umana.

A. L'INTELLIGENZA, FACOLTÀ DELL'ESSERE

1. L'OGGETTO FORMALE PROPRIO DELL'INTELLIGENZA, COME TALE - L'intelligenza, considerata in se stessa ed indipendentemente dalle modalità che la diversificano nei differenti esseri intelligenti (Dio, gli spiriti, l'uomo) (301), ha per oggetto essenziale *l'essere in quanto tale*. L'essere così considerato è ad un tempo l'essere preso al più alto grado di astrazione, semplicemente come idea di ciò che è o esiste in qualsiasi maniera, e le innumerevoli determinazioni dell'essere che costituiscono le essenze degli enti concreti.

2. LE OPERAZIONI INTELLETTUALI, DAL PUNTO DI VISTA DELL'ESSERE - L'analisi delle operazioni intellettuali mostra che l'intelligenza è essenzialmente chiamata a cogliere l'essere.

a) *La concezione delle idee*. L'idea, s'è già visto, è il farsi nozione di ciò che la cosa è: l'idea di uomo è la nozione di un essere che è l'animale

300) Cfr. S. Tommaso, *De Potentia*, q. 8, a. I: «Intelligens in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus. Quae quidero conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu, et iterum conceptio actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium [...] Differt autem ab actione intellectus, quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi per ipsam constitutum».

301) Non si tratta più ormai che di intelligenza soggettiva, considerata cioè come *facoltà autonoma e distinta*, e non di intelligenza oggettiva, esistente nel mondo animale.

ragionevole; l'idea di triangolo è la nozione di un essere che è una figura composta di tre lati. È questo essere che viene espresso dalla definizione (302). D'altra par te, *l'intelligenza è atta a cogliere nell'essenza che essa astraie la ragione d'essere intrinseca ed estrinseca degli elementi caratteristici che si trovano componenti in una con questa essenza*. Così nella nozione di animale ragionevole l'intelligenza coglie la ragione d'essere delle facoltà e proprietà dell'uomo, e nella nozione di triangolo la ragione d'essere delle proprietà del triangolo. In ciò sta appunto la distinzione essenziale, come abbiamo dimostrato, fra l'immagine di un oggetto (il termometro come figura concreta) e l'idea di questo oggetto (il termometro come strumento che serve a misurare la temperatura).

b) *Il giudizio*. Il giudizio consiste nell'affermare ciò che è l'oggetto, sia in se stesso (Pietro è uomo), sia relativamente ad altri (Pietro è figlio di Giovanni; l'universo è opera di Dio) (**I, 53**).

c) *Il ragionamento*. Attraverso il ragionamento, l'intelligenza cerca di scoprire la *ragion d'essere* di un oggetto, in quanto contenuta in uno o più altri oggetti già noti.

3. ESSERE ED INTELLIGIBILITÀ - Da quanto precede si evince che *proprio l'essere è la misura dell'intelligibilità (ens et verum convertuntur)* e che in sé un oggetto è tanto più intelligibile, quanto più perfetto è il grado di essere che esso possiede.

Effettivamente, il grado d'intelligibilità di un essere dipende dalla proporzione esistente fra questo essere e la facoltà conoscente. Dio, Essere infinito, è in sé il Supremo intelligibile. Ma *per noi*, che non possiamo conoscere se non partendo dalle immagini, Egli è il Sovrintelligibile, pressappoco alla stessa maniera in cui il sole, supremamente visibile in quanto sorgente della luce, supera, per l'intensità stessa della luce che ne emana, le possibilità del nostro sguardo.

B. L'INTELLIGENZA UMANA

424 - L'intelligenza *umana* è quella di un ente corporeo. Questa condizione carnale dello spirito determina il modo d'esercizio specifico della nostra intelligenza.

302) Ciò in linea di principio. In pratica, infatti, l'intelligenza umana è lungi dall'apprendere tutte le essenze delle cose, mancando una penetrazione sufficiente. E il più delle volte essa ricorre a sostituti, che significano o simboleggiano le essenze delle cose, che rimangono ignote in se stesse (**I, 50-51**).

1. L'OGGETTO FORMALE PROPRIO E DIRETTO DELLA INTELLIGENZA

a) L'atto di cogliere le essenze. Poiché la conoscenza umana parte dal sensibile, la nostra intelligenza ha come proprio oggetto formale l'essere o la quiddità (303) delle cose materiali (*ens in sensibili existens*). L'intelligenza umana è chiamata essenzialmente all'atto di cogliere l'essenza delle cose sensibili. Ciò non significa affatto che essa colga sempre ed immediatamente le essenze, quali sono definite dalla prossimità generica e dalla differenza specifica (**I, 50**).

Queste essenze non vengono conosciute che raramente dall'intelligenza: al di fuori della matematica, in cui le essenze sono generate dall'intelligenza, noi ricorriamo a sostituti vari (proprietà, descrizione, origine o anche puri simboli) per designare l'essenza ignota in sé. Anche nei casi in cui l'essenza metafisica ci è accessibile, l'intelligenza non arriva il più delle volte a conoscerla se non a prezzo di molteplici e prolungati sforzi. Ciò non toglie, comunque, che, chiaramente o confusamente, l'intelligenza tenda spontaneamente e naturalmente a cogliere ciò che la cosa è (quiddità).

b) *Il modo astratto ed universale del conoscere*. Queste essenze o sostituti dell'essenza sono conosciuti dall'intelligenza in forma astratta ed universale. Infatti, *le quiddità, nella loro realtà esistenziale, sono singolari e concrete*; esse hanno realtà nella materia individuale. Non possono pertanto essere colte se non per astrazione dalla materia e dai caratteri individuali, cioè in forma immateriale. Come tali, esse sono universali, in quanto appaiono all'intelligenza come suscettibili di trovare realtà in un numero indefinito di individui.

Queste considerazioni non devono peraltro fare dimenticare che tutta l'attività intellettuale mira, attraverso l'essenza o la quiddità, all'essere stesso per cui l'essenza è. Come abbiamo visto in Logica, studiando il verbo (**I, 56**), e come vedremo più avanti analizzando il giudizio, *termine del pensiero è sempre l'esistenza, esercitata o significata*: l'essenza è la forma, o modo, in cui qualche cosa è o esiste.

425 - 2. L'OGGETTO INDIRETTO DELL'INTELLIGENZA

a) *La conoscenza di sé*. L'intelligenza è atta a conoscere indirettamente, per riflessione sulle sue proprie operazioni, le sue *idee*, in quanto forme soggettive, proprio come *soggetto pensante* che ne è il principio. Questa riflessione è in fondo una intuizione: l'anima si percepisce esistente, in quanto coglie se stessa come principio primo (il principio prossimo essendo la facoltà) delle sue

303) La parola «quiddità» (*quidditas*, ciò che costituisce il *quid* di una cosa) è usata dagli Scolastici in ragione della sua generalità. Essa infatti si applica egualmente bene a proposito dell'essere in generale, dei trascendentali (nozioni dell'uno, del vero, del bene, che convengono a tutto ciò che è o può essere, in qualsiasi modo), a proposito delle categorie o modi più generali dell'essere (**I, 44**), come a proposito dei sostituti delle essenze ignote in sé.

operazioni, ed al tempo stesso essa percepisce *confusamente* la propria natura, in quanto si conosce come principio di un atto che produce una rappresentazione immateriale ed universale (304).

b) *La conoscenza analogica*. Infine, l'intelligenza estende immensamente il suo campo grazie all'intervento dell'analogia. Infatti, *partendo dalle quiddità dell'ordine sensibile, essa si innalza alla conoscenza degli esseri immateriali, principi e cause che l'intelligibilità dell'essere dato all'esperienza esige*. In un certo senso, questi oggetti sono ancora contenuti nel sensibile, oggetto diretto dell'intelligenza, in quanto sono indispensabili per spiegare l'universo e la sua organizzazione (così, per la ragione, Dio è anzitutto affermato come esigenza, data l'impossibilità, da parte dell'universo, di spiegarsi da sé). Ma, essendo sovrasensibili, le loro nature non sono direttamente accessibili all'intelligenza. Questa non li conosce se non *per via analogica* (**I, 48**), ed è incapace di farsene una idea veramente adeguata, in conseguenza del fatto che tutti i concetti di cui essa si serve hanno come origine prima il sensibile.

426 - 3. IL REALISMO DELL'INTELLIGENZA - Senza voler affrontare l'aspetto critico, si possono sin d'ora notare diverse conseguenze, che scaturiscono dalle precedenti considerazioni e che torneranno poi utili nella Critica della conoscenza.

a) *Il conoscente in atto è il conosciuto in atto*. Attraverso l'atto d'intelligenza, l'intelligenza: divenuta conoscente in atto, è intenzionalmente (cioè per l'idea o *intentio intellecta*), la cosa stessa conosciuta in quanto tale (*cognoscens in actu est cognitum in actu*). La stessa cosa precisamente è espressa dall'altro assioma, più comune e più generale: *cognitum et cognoscens sunt idem*, il conosciuto, come tale, ed il conoscente, come tale, sono una sola e medesima cosa. In altri termini, l'oggetto intelligibile (o quiddità) è identicamente lo stesso nell'idea e nel reale: unica differenza è nel modo o forma d'esistenza, immateriale ed astratta nell'intelligenza, materiale e concreta nel reale.

b) *I due fattori del conoscere*. L'esistenza della specie intelligibile o idea risulta, insieme, dall'attività della mente che coglie e «libera» l'intelligibile, e dall'azione delle cose, che all'intelligibile conferisce determinazione specifica (305). Così, è dato all'empirismo quello che gli spetta, poiché è certo che le nostre idee provengono originariamente dal sensibile. Ma nello stesso tempo, e contrariamente alle concezioni semplicistiche dell'empirismo, rimane salvaguardato il carattere proprio ed irriducibile della conoscenza intellettuale, in

304) S. Tommaso, *De Anima*, III, 4; *De Veritate*, X, art. 8.

305) S. Tommaso, *De Veritate*, q. 10, art. 7: «Intellectus possibilis recipit formas intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatas rerum ex cognitione phantasmatum». Cfr. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon saint Thomas d'Aquin*, p. 40 sg.

quanto essa è concepita come un' attività chiamata a liberare dal sensibile le forme intelligibili dell'essere.

Per questa stessa ragione, tale attività originale non può apparire (come nella dottrina degli idealisti) come capace di produrre dal proprio intimo l'oggetto intelligibile, in virtù di una spontaneità misteriosa. Al contrario, essa è per natura conforme alle determinazioni date nel reale: essa pensa questo o quello in rapporto alle esigenze del reale, così come questo s'impone ai sensi. Donde il nome di *intelletto passivo* dato all'intelligenza.

Ecco perché finalmente, è la cosa stessa ad essere conosciuta ad opera dell'idea, giacché l'intelligenza, conoscendo, si percepisce determinata a formare tale o tal altra idea dalla azione delle cose stesse. L'idea come tale, in quanto forma soggettiva, non è conosciuta se non per riflessione dell'intelligenza sul suo atto. Direttamente e in primo luogo, è il reale oggettivo che viene ad essere colto dall'atto di intellesione, benché in forma immateriale. In ciò appunto consiste quel che si chiama realismo della conoscenza intellettuale.

4. L'INTELLIGENZA, FACOLTÀ INORGANICA - Infine, da tutto quanto precede, si deduce che l'intelligenza non può essere considerata che come facoltà inorganica. *Non si pensa senza organo*, diceva giustamente Aristotele. Infatti, l'immaterialità e l'universalità delle idee, la capacità di arrivare al possesso di sé attraverso la riflessione, implicano l'indipendenza intrinseca dell'intelligenza rispetto ad ogni organo corporale. Se l'intelligenza dipende estrinsecamente dagli organi corporali, in quanto questi condizionano il suo esercizio, non però *con* questi organi essa produce le sue operazioni.

§ 3 - Le teorie idealistiche

A. NOZIONE DELL'IDEALISMO

427 - 1. IL POSTULATO NOMINALISTICO - Il nominalismo consiste nel negare la realtà soggettiva, o, più comunemente, il valore ontologico delle nozioni generali ed astratte. Questa dottrina è comune all'empirismo ed all'idealismo, che altro non sono se non differenti tentativi di risolvere i problemi posti dalla negazione iniziale donde entrambi procedono. L'empirismo si sforza infatti di ridurre ad immagini l'idea generale: il sensismo di E. Condillac, l'associazionismo di D. Hume, di S. Mill, di H. Taine ne sono le forme principali (306). Abbiamo più sopra discusso gli argomenti mediante i quali esso si sforza

306) Il sensismo, sostenuto nell'antichità da Epicuro e presso i moderni da Hobbes, da Locke e da Condillac, vuole spiegare tutta la vita intellettuale attraverso le trasformazioni della sensazione. Condillac immagina una statua di cui egli apra successivamente tutti i sensi: con il solo odorato, questa statua diverrebbe anzitutto sensazione di odori, poi attenzione, in con-

di stabilire che le idee non sono niente nel pensiero (403-405), o quanto meno non corrispondono ad alcunché fuori del pensiero (413-415). Non è il caso di ritornarci sopra. L'idealismo, ammettendo da una parte la realtà psicologica delle nozioni universali, ma negando d'altra parte la possibilità di darne comunque una spiegazione partendo dall'esperienza sensibile, è costretto a farne, in forme diverse, *dei dati a priori dell'intelletto*. Noi dovremo ora brevemente esaminare le teorie che interessano questo punto di vista. Queste teorie non sono da respingere per la semplice ragione che esse non si accordano con la dottrina testé esposta: vi sarebbe in ciò un circolo vizioso. Ma si possono confrontare con i dati dell'esperienza, che, in ultima analisi, giudica tutti i sistemi.

2. DIVISIONE DELL' IDEALISMO - È difficile proporre una suddivisione precisa delle teorie idealistiche, a causa della loro grande molteplicità e diversità. Tuttavia, da un punto di vista soprattutto pratico, si possono distinguere tre forme principali. *L'idealismo problematico*, secondo il quale le idee sono innate nella mente e costituiscono la sola realtà immediatamente conosciuta. La realtà di un mondo esteriore sensibile diviene quindi un problema, risolto ora affermativamente (Platone, Cartesio, Malebranche, Leibniz), ora negativamente (Berkeley). *L'idealismo critico* (Kant), secondo cui i fenomeni, cioè tutto l'universo, sono dati nella loro organizzazione sistematica dalle forme *a priori della sensibilità e dell'intelletto*. *L'idealismo dogmatico* (Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel), secondo il quale l'universo è generato dal soggetto pensante, concepito ora come ragione individuale, ora come Ragione cosciente universale, ora come un sistema di Idee indipendenti dalle coscienze (307).

B. L'IDEALISMO PROBLEMATICO

428 - L'INNATISMO CARTESIANO - Per Cartesio, le nozioni semplici (nozioni di verità, di bene, di pensiero, d'anima, di Dio, di causa, di sostanza, nozioni matematiche e logiche, ecc.), come pure i principi universali, che Cartesio chiama «nozioni comuni», sono innati nella mente (308). Quest'ultima o

sequenza di una sensazione predominante, poi comparazione fra sensazioni differenti, poi giudizi relativi a queste sensazioni, infine principi che generalizzano questi giudizi. Abbiamo discusso la teoria dell'attenzione (355). Ma se si considera questa dottrina come una spiegazione di tutta la conoscenza, si può affermare, senza essere impertinenti, che è difficile prenderla sul serio. Ché l'animale, infatti, può ben avere tutti i propri sensi aperti e provare autentiche sensazioni, ma con tutto ciò esso non formula ancora dei giudizi, né enuncia i primi principi della ragione.

307) Cfr. Lalande, «Vocabulaire technique et critique de la Philosophie,» ed. 1928, t. I, p. 322-323.

308) Cartesio distingue due altre sorta d'idee: quelle *avventizie*, che sono le immagini delle cose sensibili - e quelle *fittizie*, che sono inventate da noi. Quanto alle idee avventizie, sono

le possiede senz'altro tutte formate (nozioni semplici), o le forma dal suo intimo in occasione dell'esperienza, cioè dei movimenti che si producono nei corpi.

Locke ha vivamente criticato, da un punto di vista empiristico, questa teoria cartesiana delle idee innate, che Leibniz chiama, da parte sua, «filosofia pigra». È cosa certa che essa non si accorda in alcun modo con i dati dell'esperienza. Quest'ultima prova, infatti, che *noi non abbiamo idee innate, né in atto*, poiché abbiamo coscienza di elaborare a poco a poco le nostre idee, partendo dal sensibile, e che i soggetti privi per nascita dell'uso di un senso non possono avere immagini corrispondenti a questo senso, *né virtualmente*, poiché la volontà non basta ad acquisirle, come avverrebbe se esse fossero virtualmente a disposizione dell'intelligenza (309). Quanto poi a dire che i movimenti prodotti nel corpo costituiscono occasione di formarle, è cosa ben difficile da comprendere in un sistema che non vede alcuna relazione di somiglianza fra questi movimenti e le immagini.

429 - L'ONTOLOGISMO - Per Platone, le Idee o Essenze universali costituiscono un universo intelligibile, superiore al mondo sensibile, e nel quale le anime, prima di essere unite ad un corpo, le hanno contemplate. Incarnate a mo' di castigo, le anime si ricordano le Idee, in occasione della loro percezione degli oggetti sensibili, ombre e partecipazioni delle Idee. Tale è la dottrina espressa dall'allegoria della Caverna (310).

È chiaro che questa dottrina è una sorta d'innatismo, poiché l'evocazione

innate esse pure, ma non si rivelano alla mente se non in occasione dei movimenti prodotti dalle cose nei sensi, senza un qualsiasi rapporto con un'immagine, e meno ancora con un'idea. Quanto alle idee fittizie, esse risultano dalla combinazione di più idee (tali ad esempio sono le idee di chiliarmonia o di chimera). Cfr. *Méditations troisième et cinquième; Principes de la Philosophie*, 1,10, in *Oeuvres de D.*, a cura di Adam e Tannery, 11 voll., Parigi, 1897-1909; cfr. tr. it., *Meditazioni metafisiche*, 3a ed., Bari, 1954 e *Principi di filosofia*, 3a ed., Bari, 1934.

309) La *teoria delle virtualità* è propria di Leibniz, il quale in un primo tempo ha ammesso che le idee e i principi sono innati alla mente come «preformazioni» che si attualizzano attraverso il giuoco dell'esperienza. Più tardi, nella *Monadologia*, Leibniz afferma che l'anima (o Monade), incapace di ricevere alcunché dal di fuori, perché da se stessa compone un universo chiuso, senza porte né finestre, deve attingere da se stessa tutte le sue idee, che possiede in germe o virtualmente sin dalla sua nascita. Quanto poi all'immaterialismo di Berkeley, esso poggia, come del resto i sistemi di Cartesio e di Leibniz, su di una critica delle nozioni di materia, di estensione, di spazio e di sostanza, che noi abbiamo discusso in *Cosmologia* (II, 8-9, 13-14).

310) Platone, *Repubblica*, VII, 1-2 in *Platonis opera*, 6 voll., Oxford, 1892-1906; cfr. tr. it., 3 voll., Milano, 1953-54. L'anima umana è paragonata nel suo stato presente, cioè nello stato di unione con un corpo, ad un prigioniero incatenato in una caverna, che volga il tergo alla luce e non veda le cose esteriori, ma unicamente le ombre che esse proiettano sul fondo della caverna.

delle idee vi è spiegata come una reminiscenza. Essa viene dunque ad incontrare la duplice difficoltà dell'innatismo e dell'ontologismo o «realismo esagerato», supponendo degli universali sussistenti (**I, 43**), senza parlare dell'ipotesi gratuita della preesistenza delle anime.

Malebranche ha proposto una dottrina affine a quella di Platone. La nostra conoscenza intelligibile, egli osserva, non può essere data dagli oggetti corporei, impotenti ad agire sull'anima, che è spirituale. In realtà, le idee sono viste in Dio, che è il «luogo di tutte le idee», cioè la causa esemplare o il modello di tutto ciò che esiste. Questa teoria è smentita dal fatto che ogni nostra attività, intellettuale si esercita in dipendenza dai dati sensibili, tanto che le nostre stesse nozioni delle realtà spirituali sono a loro volta, nella loro forma analogica funzione dei concetti tratti dal sensibile (**417**).

C. L'IDEALISMO CRITICO

430 - Si chiama così (dal titolo della *Critica della Ragion pura*) o anche *idealismo trascendentale* la dottrina idealistica di Kant.

1. LE FORME A PRIORI - Kant osserva che ogni nostra conoscenza, matematica, fisica e metafisica riposa su nozioni generali (nozioni di causa, di fine, di sostanza, d'anima, di Dio), e su principi (principi di causalità, di finalità, di sostanza), che, essendo universali e necessari, non possono derivare dall'esperienza sensibile, la quale ci fornisce soltanto il contingente ed il singolare (311). Per spiegare queste nozioni o categorie e questi principi, Kant propone di ammettere che si tratta di *forme innate all'intelletto e che risultano dalla sua struttura*. Questa ipotesi, imposta dal principio nominalistico della dottrina (312) sembra a Kant sia la sola capace di spiegarci la nostra illusione che il pensiero astratto sia l'espressione fedele di un ordine esteriore. In realtà il pensiero è il vero legislatore dell'universo; la natura è opera nostra e siamo noi che ci ritroviamo in essa. L'intelletto impone alla massa dei fenomeni che colpiscono i sensi e che costituiscono l'unica *materia* della conoscenza, le *forme* proprie della sensibilità e della ragione, cioè le forme *a priori* dello spazio e del tempo e le categorie razionali: causalità, finalità, sostanzialità. È grazie all'intervento di queste forme *a priori*, cioè innate e che costituiscono la nostra struttura mentale, che l'universo ci appare come governato da leggi universali e necessarie (313). Così si spiega l'affermarsi della scienza; essa non fa che ritrovare nei fe

311) Kant considera questi principi come «sintetici *a priori*». Avremo modo di discutere più innanzi questa concezione, nello studio dei principi di ragione.

312) Kant confessa infatti che Hume, cioè il nominalismo empiristico, ha il merito di averlo risvegliato dal suo «sonno dogmatico».

313) Cfr. *Kritik der reinen (teoretischen) Vernunft*, Introduzione della prima edizione: «Si

nomeni quell'ordine che la ragione vi costituisce necessariamente. Così, d'altra parte, si spiega l'insuccesso della metafisica, giacché questa, per speculare su quanto è al di là dell'esperienza (*noumeni*), si serve di categorie e di principi che non hanno valore se non nel mondo dell'esperienza (*fenomeni*).

431 - b) *Discussione*. La dottrina di Kant dovrà essere discussa in Critica, poiché essa concerne anzitutto il problema del valore della ragione metafisica. Dal punto di vista psicologico, ci possiamo limitare a due osservazioni. La prima è che *la ragione per la quale Kant scarta l'ipotesi dell'astrazione dell'universale partendo dall'esperienza sensibile costituisce un mero sofisma*. Egli scrive infatti, nella sua dissertazione del 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (sectio 1a, § 5): «Per quanto concerne gli intelligibili come tali e propriamente detti, nei quali l'esercizio dell'intelligenza è reale, bisogna dire che i concetti che rappresentano tanto oggetti intelligibili quanto rapporti, derivano dalla natura stessa dell'intelligenza, che essi non sono affatto astratti dall'esperienza mediante un qualsiasi intervento della conoscenza sensibile, e che non contengono alcun elemento che provenga dalla conoscenza sensibile come tale, perché un'astrazione operata nel sensibile non può fornire concetti che oltrepassano il piano della conoscenza sensibile, così che, per quanto spinta possa essere l'astrazione, essi restano indefinitamente dei concetti sensibili (immagini)». Da ciò si vede che l'astrazione non è mai, agli occhi di Kant, altro che un semplice processo di generalizzazione delle immagini fornite dall'esperienza. Noi abbiamo visto (**414**) che questa concezione è erronea e smentita ad un tempo dall'analisi dell'idea astratta e dai risultati dei processi sperimentali.

In secondo luogo, l'asserzione di Kant secondo cui la teoria delle forme a priori è la sola capace di render ragione del fatto che la scienza abbia successo, mal s'accorda col fatto che la scienza, nel campo stesso dell'esperienza, non fa che cozzare contro la natura. Si può anzi affermare che essa progredisce soltanto in virtù di questi urti, il che sarebbe inconcepibile se la natura non fosse altro

danno conoscenze universali, che hanno al tempo stesso il carattere di una necessità intrinseca, che devono essere chiare e certe per se stesse indipendentemente dall'esperienza. Vengono chiamate per questa ragione conoscenze *a priori*; al contrario, ciò che è preso unicamente dall'esperienza non è conosciuto, secondo le espressioni d'uso, che *a posteriori* o empiricamente. Si vede ora, ed è una cosa molto notevole, che alle nostre stesse conoscenze si mescolano conoscenze che hanno necessariamente un'origine *a priori* e che forse servono soltanto a connettere le nostre rappresentazioni sensibili. Infatti, se da queste esperienze si scarta tutto ciò che appartiene ai sensi, rimangono ancora certi concetti primitivi con i giudizi che ne derivano, concetti e giudizi che devono prodursi senz'altro *a priori*, cioè indipendentemente dall'esperienza, poiché essi fan sì che si possa dire, o per lo meno che si creda di poter dire, degli oggetti che appariscono ai sensi, più di quanto non insegnerebbe la sola esperienza, e siffatte asserzioni implicano una vera e propria universalità ed una necessità rigorosa che la conoscenza puramente empirica non produrrebbe proprio». (Cfr. *Critica della Ragion pura*, tr. it. di Gentile e Lombardo-Radice, 2 voll., Bari, 1910).

che opera della nostra mente. Come si spiegherebbe l'universale convinzione di trovarci di fronte ad un ordine di cose che ci sfugge in gran parte e che possiamo conoscere solo a forza di pazienza e di perspicacia? (314).

D. L'IDEALISMO DOGMATICO

432 - 1. IL POSTULATO PANTEISTICO - Nelle dottrine raggruppate sotto il nome di *idealismo dogmatico (o assoluto)*, le idee diventano i modi finiti del Pensiero divino, sia che questo Pensiero venga concepito come esprimendosi entro e attraverso le ragioni individuali, sia alla maniera di un Assioma eterno, che sviluppa senza fine le sue conseguenze necessarie. Queste dottrine, che sono tutte d'ispirazione panteistica, sono in genere molto astruse. Le ritroveremo in Teologia naturale. In quanto e per quanto si può loro scoprire una forma comune, dal punto di vista psicologico, esse si riducono al tema seguente. Né le idee né le leggi del pensiero possono provenire in alcun modo dal sensibile (postulato nominalistico). Esse non sono dunque altro che *le manifestazioni finite di un Pensiero infinito e trascendente che si pensa da sé, e pensando genera l'universo*. Come *oggetti pensati*, esse compongono il mondo; come atto di pensare, sono il Principio universale di tutto ciò che esiste. In quanto trascendente (atto di pensare), il Pensiero è Dio; in quanto immanente (oggetti pensati), esso costituisce il divino.

2. IL PROBLEMA DEL REALE - Le teorie di questo genere manifestano un completo disprezzo dell'esperienza, che ben le ripaga. Infatti, se gli enti dell'esperienza altro non sono che puri oggetti pensati o puri contenuti immanenti del Pensiero, come hanno essi coscienza d'essere in sé e per sé, cioè d'essere delle *realità sussistenti* e dei *soggetti pensanti*? Come può il Pensiero bastare a costituire un universo d'enti reali che si pensino e si affermino reali? Ciò è ben difficile da capire. Senza contare che i processi psicologici per mezzo dei quali noi abbiamo coscienza di elaborare le nostre idee partendo dall'esperienza sensibile costituiscono, partendo da queste premesse, il meno intelligibile dei misteri.

E. CONCLUSIONE

433 - Si comprende ora come la dottrina dell'astrazione, che ci è stata imposta da una rigorosa analisi dei processi della mente nella formazione delle idee, comprende tutto ciò che v'è di giusto sia nell' empirismo che nell'idealismo.

314) Sull'idealismo contemporaneo in Italia, specialmente sull'attualismo di G. Gentile, cfr. M. F. Sciacca, *La filosofia oggi*, Milano, 1954, vol. II, passim.

1. L'IDEA È REALE - L'empirismo è talmente preoccupato di conservare all'idea il suo carattere reale, cioè oggettivo, che esso crede necessario a questo scopo ridurla all'immagine, espressione immediata del reale sensibile. Questa preoccupazione è legittima, perché l'idea, per astratta che sia, deve procedere sempre da un'esperienza sensibile, e *tutte le nostre idee, nell'intero campo della conoscenza e finanche in metafisica, sono soggette all'esperienza*. Ma non ne consegue, contrariamente a ciò che pensano gli empiristi, che l'idea non possa essere altro che un'immagine più o meno elaborata. *Astratta ed universale*, tale da significare direttamente o indirettamente una essenza, *l'idea conserva, come tale, il carattere reale che l'empirismo a buon diritto esige*, poiché l'intelligenza la coglie nell'immagine stessa, grazie all'intervento dell'astrazione formale.

2. IL REALE È IDEA. - L'idealismo non vuole ammettere se non il reale razionale. Le cose o immagini dell' empirismo gli sembrano, molto giustamente, inassimilabili, come tali, al pensiero. Esse costituiscono infatti (se si fa astrazione dei rapporti intelligibili delle essenze, dei principi e delle leggi) un universo atomistico, discontinuo e inconsistente, una molteplicità pura, assolutamente impensabile, perché sprovvista del carattere essenziale dell'essere, che è l'unità. Tutto ciò è giusto ed è uno dei grandi meriti che si devono riconoscere all'idealismo quello di aver ben messo in luce questo punto. Ma *il suo errore è stato*, col pretesto di assicurare la razionalità dell'universo, *di fare dell'idea qualcosa di estraneo al reale sensibile*, riprendendo così, ma in senso inverso, il tema dell'empirismo. L'empirismo e l'idealismo ritengono infatti che bisogna scegliere tra il reale sensibile e l'idea. Se l'idea è reale, ritiene l'idealismo, essa non è razionale. Se l'idea è razionale, obietta l'empirismo, essa non è reale. Senonché noi sappiamo che *l'idea è ad un tempo reale e razionale*: reale, perché proviene dall'esperienza sensibile; razionale, perché esprime ciò che, nel reale, è analogo alla mente, cioè le forme e le essenze che definiscono gli enti dell'esperienza.

Questo è appunto il senso stesso della dottrina dell'astrazione delle idee che si trova indirettamente confermato dalla sua attitudine a conciliare, in quanto hanno di fondato e di giusto, i contrari punti di vista dell'empirismo e dell'idealismo.

CAPITOLO QUARTO

IL GIUDIZIO (315)

434 - Abbiamo definito il giudizio, in Logica (**I, 53**), come l'atto mediante il quale la mente afferma (o nega) di un soggetto sia l'esistenza reale, sia una determinazione. Questa definizione è valida per la Psicologia. Ma, mentre la Logica considera le condizioni di validità del giudizio, la Psicologia guarda a questo soltanto come all'*atto vitale ed immanente di assentire, espresso nella*

proposizione. In altri termini, la Logica ha per oggetto l'opera attuata dall'intelligenza (che è poi il giudizio come proposizione), mentre la Psicologia studia l'operazione in sé (il giudizio come atto).

Art. I - Divisione

Considerato dal punto di vista psicologico, il giudizio comprende le seguenti categorie.

1. GIUDIZI RIFLESSI O SPONTANEI - Ora il giudizio è dato da un *raffronto attivo e riflesso* dei due termini in presenza, ora, invece, il giudizio è effetto di una sorta di *spontaneità razionale* e non comporta né esame né deliberazione. In questo ultimo caso, non si tratta dei giudizi buttati là alla leggera, per trascuratezza e pigrizia mentale, bensì dei giudizi che si impongono con immediatezza alla mente, a causa della loro evidenza assoluta (per esempio, «ciò che è è», «ciò che non è non è», «il tutto è maggiore della parte», «io penso», «io vedo», ecc.).

2. GIUDIZI MEDIATI O IMMEDIATI - I giudizi *mediati* sono quelli che servono come *conclusione* ad un ragionamento. I giudizi *immediati* sono formulati *senza ragionamento*. Un giudizio spontaneo è necessariamente immediato. Non però inversamente, in quanto il giudizio immediato può essere frutto di un'abitudine acquisita o di un *habitus* scientifico: per un'altra mente, non dotata del medesimo *habitus* scientifico, occorrerebbe un ragionamento.

435 - 3. GIUDIZI CERTI ED OPINATIVI - Nella mente che li formula, i primi non comportano *alcun rischio d'errore*. I giudizi d'opinione sono invece formulati soltanto a titolo di *approssimazioni* più o meno plausibili della verità.

Solo i giudizi certi rispondono alle esigenze del sapere scientifico. *La scienza si oppone all'opinione*, e quando le capita di legittimare un'opinione, ciò avviene per ragioni estranee, in quanto l'opinione traduce spesso dei bisogni anziché delle conoscenze; essa coglie le cose dal punto di vista della loro utilità, più che da quello del loro essere oggettivo. La scienza, a rigore (**I, 121**), non si concede opinioni.

315) Aristotele, *Catego., Anal. Pr.* - S. Tommaso, la q. 77-80, 84-89. - Taine, *De l'Intelligence*, Newman, *Grammar of assent*, Londra, 1875; cfr. tr. it.. *Filosofia della religione*, Modena, 1943. - Goblott, *Traité de Logique*, Parigi, 1918. - Brunschvicg, *La modalité du jugement*, Parigi, 1894. - Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900-1901. - Meyerson, *Identité et Réalité*, Parigi, 1912. - Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Parigi, 1924. - Rabeau, *Le jugement d'existence*, Parigi, 1938. - A. Forest, *La réalité concrète et la dialectique*, Parigi, 1931. - Pradines, *Psychologie générale*, II, fasc. 2, p. 171 sg.

4. GIUDIZI D'ESSERE E GIUDIZI DI VALORE

a) *I giudizi d'essere*. Questi giudizi sono quelli che riguardano l'esistenza (*giudizi esistenziali*: «Dio è», «non vi sono montagne d'oro»), - e quelli che riguardano l'essenza (*giudizi d'attribuzione*: «l'uomo è un essere ragionevole»).

b) *I giudizi di valore*. Questi giudizi enunciano il *valore di un soggetto* («Una buona fama val più di una cintura dorata»). Essi contengono, non già l'affermazione di un gusto o di una preferenza oggettiva, come in queste proposizioni: «io amo la musica», «l'automobile mi stanca», il che costituisce una semplice enunciazione di un fatto, - ma l'affermazione di un *valore di diritto ed oggettivo*, affermazione tale da poter essere universalizzata («la virtù è il maggiore dei beni», «la morte è preferibile al disonore», ecc.). I giudizi di valore pongono un problema particolare, che esamineremo a suo tempo.

436 - 5. SI DEVONO DISTINGUERE GIUDIZI ESPLICITI ED IMPLICITI? - I giudizi espliciti sono quelli che si formulano in modo discorsivo e cosciente nella mente. Come esempi di giudizi impliciti, cioè non formulati e più o meno subcoscienti, alcuni psicologi citano sia gli *apprezzamenti di rapporti concreti* (identità, somiglianza, differenza, causalità, finalità, grandezze, distanze, forme, ecc.), che accompagnano costantemente la nostra azione pratica, - sia i *giudizi intuitivi*, in virtù dei quali noi apprezziamo continuamente le nostre attività psichiche, idee, parole, gesti, o gli oggetti dell'esperienza, cose e persone.

Questa distinzione sembra tuttavia poco fondata. Infatti, *i cosiddetti giudizi impliciti o si riducono a semplici impressioni affettive*, che non meritano il nome di giudizi, *o a stime pratiche*, che non hanno a che vedere con l'intelligenza propriamente detta (316), - *oppure*, infine, *non sono che opinioni*, enunciate dal punto di vista dell'utilità pratica e non dal punto di vista dell'essere, e tali, conseguentemente, da non avere che l'apparenza di giudizi. Insomma, ogni giudizio autentico è esplicito, ma può benissimo prescindere da discorsi preliminari, come nel caso dei giudizi spontanei ed immediati (317).

316) Sono queste stime spontanee ed istintive dell'utile e del dannoso, quelle che gli Scolastici chiamavano *estimativa* negli animali e *cogitativa* o *ragione particolare* nell'uomo, che costituiscono delle sorta di giudizi sensibili. Noi abbiamo estesamente studiato la estimativa sotto il nome di *istinto*, come più volentieri la chiamano i moderni. Se, nell'uomo, questa facoltà riceve il nome di «cogitativa» o «ragione particolare», ciò è in quanto essa implica in una certa qual misura il fatto di afferrare e di paragonare, nei singoli oggetti che sono messi in rapporto, le nature che definiscono questi oggetti.

317) Il problema dei giudizi analitici e sintetici appartiene ad un tempo alla Logica, ove è stato trattato (**I,51**) ed alla Critica della conoscenza, ove lo ritroveremo.

Art. II - Natura del giudizio

§ 1. *L'essenza del giudizio*

437 - 1. IL GIUDIZIO COME SINTESI

a) *L'affermazione, forma del giudizio.* La caratteristica essenziale del giudizio non consiste nell'atto di collegare fra di loro in un modo qualunque due oggetti di pensiero: non v'è giudizio autentico nel fatto di pensare insieme «tempo» e «freddo», «Pietro» e «dotto», che per la mente altro non sono che nozioni complesse, suscettibili soltanto di diventare materia di giudizio. *Il giudizio è per essenza l'atto di affermare (o di negare) l'esistenza di un soggetto o di una determinazione del soggetto.*

Abbiamo in Logica (I, 56) sottolineato il duplice senso del verbo «è» nel giudizio, e precisamente: il senso *copulativo* nei giudizi d'attribuzione («L'uomo è mortale», «Socrate è filosofo»), ed il senso *esistenziale* nei giudizi d'esistenza («Dio è», «Non ci sono Chimere»), e così pure l'irriducibilità di queste due forme di giudizio.

Tuttavia è pur sempre vero che, *in entrambi i casi, è in gioco l'esistenza*, sia che si affermi l'esistenza del soggetto, sia che si affermi l'esistenza di una determinazione del soggetto. Con questa differenza, che nel giudizio d'attribuzione l'esistenza è semplicemente *significata*, cioè si danno come cosa unica nell'esistenza il soggetto e la sua determinazione (predicato), distinti nel pensiero, *supposta* essendo *l'esistenza del soggetto*, mentre il giudizio esistenziale mette in campo *l'esistenza reale* del soggetto stesso.

b) *Semplicità del giudizio.* Il giudizio, come atto di assenso o di diniego, è dunque un *atto essenzialmente semplice ed indivisibile*. Se è vero che la proposizione con la quale esso si formula è composta di parti, l'atto di giudicare si concentra però nell'affermazione, che è un'operazione unica ed indivisibile.

2. GIUDIZIO E CONCETTO - Gli psicologi si sono chiesti che cosa nel nostro pensiero sia primo, se il concetto o il giudizio. La soluzione di questo problema verrà dalle osservazioni che seguono:

438 - a) *Esercizio e specificazione.* La distinzione fra i due aspetti dell'esercizio e della specificazione è fondamentale. Se ci si pone dal punto di vista dell'esercizio (*ordine cronologico*), bisogna convenire che è *primo il giudizio*, in quanto il pensiero non si esercita che in forma di giudizio. Dal punto di vista della specificazione, vale a dire di ciò per cui il pensiero è tale o tal altro pensiero determinato (*ordine logico*), *primo è il concetto*, in quanto il giudizio non è possibile se non preliminarmente cogliendo gli oggetti intelligibili sui quali si esercita il pensiero.

b) *Concetto e giudizi virtuali.* L'obiezione che il più delle volte si avanza contro la priorità logica del concetto consiste nell'affermare che il concetto stesso non è altro che un insieme di giudizi virtuali. «La generalità di una no-

zione, scrive Goblots, (*Logique*, Parigi, 1918, p. 87), è la possibilità di una infinità di giudizi che hanno per attributo questa nozione. *Uomo* è un termine generale perché v'è un'infinità di soggetti di cui *uomo* può essere l'attributo». Di conseguenza, *il concetto sarebbe un giudizio ridotto ad un attributo espresso*. Non soltanto, dunque, il giudizio sarebbe primo, ma sarebbe la sola operazione del pensiero.

439 - c) *Il primato dell'intelligibile*. L'ipotesi sostenuta da Goblots incontra gravi difficoltà. Affermare infatti che il concetto si riduce a giudizi virtuali è come dire, in sostanza, che il suo senso dipende da questi giudizi virtuali. Per esempio, il concetto di virtù riceve un senso soltanto per quanto significa: la generosità, la pazienza, la modestia, ecc. sono virtù. Orbene, questi giudizi constano a loro volta di concetti (generosità, pazienza, modestia, ecc.) che, secondo la teoria di Goblots, dovranno dal canto loro rifarsi, per avere un senso, ai giudizi virtuali che essi contengono: i quali, a loro volta ancora, consteranno di concetti il cui senso non sarà dato che dalla riduzione ad altri giudizi virtuali, e così all'infinito. *E siccome la regressione continua all'infinito, ne consegue che riuscirà impossibile dare un senso sia ai concetti che ai giudizi*. In altre parole, il pensiero si svolgerebbe nel vuoto e sboccherebbe al nulla. In realtà, non si eviterà questo suicidio se non ammettendo che il concetto è anteriore al giudizio nell'ordine della specificazione, vale a dire che il giudizio, che consiste essenzialmente nel cogliere e nell'affermare l'essere, si esercita soltanto a condizione che vengano preliminarmente affermati l'essere e le sue leggi universali.

Quanto all'argomento secondo cui il concetto non è compreso se non è definito, cioè ridotto ad una serie di asserzioni che concernono la sua comprensione e che precisano la sua estensione, e per conseguenza è posteriore al giudizio, si tratta di un ritorno alla teoria del concetto-giudizio virtuale, con le confusioni inerenti. Definire un concetto è infatti giudicare, e il concetto, in questo senso, non è «compreso» se non ad opera del giudizio che formula la sua definizione. Sennonché *questo stesso giudizio non è possibile se non ad opera del concetto che lo specifica*, che è quanto dire, di nuovo, che bisogna distinguere l'ordine d'esercizio dall'ordine di specificazione. *Il concetto e il giudizio rimangono pertanto due operazioni irriducibili*. Per affermare un rapporto bisogna anzitutto cogliere i termini di questo rapporto: soltanto cogliendo i termini viene ad essere specificato l'atto di mettere in rapporto.

§ 2 - Le teorie empiristiche

440 - Riducendo il pensiero all'intervento delle immagini nella coscienza, trascurando quindi l'attività propria dell'intelligenza, l'empirismo non poteva proporre che una teoria meccanica del giudizio. Noi incontriamo in questo ordine le teorie di Condillac e di Hume.

1. IL SENSISMO - È stato Condillac a darne la formula: «Giudicare è sentire». Infatti, egli asserisce, giudicare è confrontare, e confrontare è fare un

duplice atto d'attenzione. E siccome l'attenzione si riduce ad una sensazione predominante, il giudizio è dato dalla simultanea presenza di due sensazioni predominanti.

Il principio di questa teoria (l'attenzione non è che una sensazione predominante) è stato discusso più sopra (355). Rimane qui da osservare che i termini del giudizio non sono necessariamente delle immagini, ma delle nozioni universali, che *il giudizio non consiste nel semplice raffronto dei termini, ma nell'affermazione o nella negazione del loro rapporto*. La teoria di Condillac spiega soltanto (e del resto molto male) nel giudizio proprio ciò che non lo costituisce.

2. L'ASSOCIAZIONISMO - Il giudizio, per Hume e gli associazionisti, è il risultato di un'associazione automatica, formata dall'abitudine. «La neve è bianca» non è che la espressione dell'associazione abituale delle immagini della neve e del bianco.

Abbiamo a lungo discusso l'associazionismo come teoria generale della coscienza (205-213). Ci basterà dunque osservare che *il giudizio autentico è proprio quanto vi possa essere di più contrario al meccanismo ed all'inerzia che caratterizzano le associazioni*, così come le intendono Hume, Stuart Mill, Taine. Il giudizio, infatti, è un atto della mente, che percepisce ed afferma un rapporto intelligibile fra due oggetti di pensiero. Molto spesso il giudizio lungi dal subire i complessi sensoriali formati dall'abitudine, li dissocia e li disloca. Tutto il sapere filosofico e scientifico è dato infatti da uno sforzo perseverante inteso a superare il dato sensoriale immediato ed a sistematizzare il reale, non già secondo il meccanismo dell'immaginazione, ma secondo le leggi intelligibili accessibili alla sola ragione.

Art. III - Il giudizio di valore

441 - 1. LA «TEORIA DEI VALORI» (GELTUNGSTHEORIE) - Il giudizio di valore ha posto un problema speciale quando alcuni filosofi moderni (Kant, Lotze, Scheler, N. Hartmann, Heidegger) hanno creduto di dover affermare, in forme diverse, che l'essere ed il valore costituiscono due campi senza alcuna relazione. Di conseguenza, *sarebbe opportuno distinguere due tipi irriducibili di giudizi: il «giudizio reale», pronunciato in funzione dell'essere, esistenziale o essenziale, e il «giudizio di valore», che sarebbe specificato non dall'essere dato nel concetto, ma dal fatto di cogliere il valore (stima o valutazione: *Geltung*), essenzialmente distinto dal fatto di cogliere l'essere ontologico.*

Sotto questo aspetto, è chiaro che viene ad essere impossibile spiegare l'aspetto ontologico o reale del valore. Tutte le sottigliezze dialettiche vanno incontro all'insuccesso quando tentano di dissimulare l'aspetto puramente soggettivo del valore e di mascherare il fatto che i giudizi che enunciano quel che è

bene o male, buono o cattivo, non hanno altro più che un senso arbitrario, relativo e mutevole. *La morale e il diritto, qui, perdono ogni loro valore assoluto.*

2. IL VALORE SI BASA SULL'ESSERE - Per risolvere il problema del valore, noi distingueremo, con Aristotele e San Tommaso, *il valore in generale* (*bonum* o bene trascendentale) dai *valori particolari* (*bona*), come, per esempio, il bene morale, il bene piacevole, il bene utile. Se il valore in generale si basa sull'essere, i diversi valori particolari si baseranno sui differenti aspetti dell'essere (318).

a) *Il valore è una proprietà dell'essere.* Infatti, esso indica essenzialmente la relazione fra l'essere ed una tendenza o un appetito che l'essere può colmare. *Una cosa ci sembra aver valore, cioè ci sembra buona, in quanto essa è tale da poter appagare un bisogno:* il pane, realtà ontologica, ha valore di nutrimento per chi ha fame, cioè il suo valore è dato effettivamente dalla sua relazione col bisogno di nutrimento. *Il bene o il valore è dunque un aspetto del reale oggettivo.* Tutto ciò viene a significare che la relazione è necessariamente contenuta nella nozione di valore e che è impossibile definire un valore o un bene senza riferimento, per lo meno implicito (o trascendentale, **I, 47**), ad una tendenza. Il bene è essere *più* una relazione ad una tendenza (sensibile o intellettuale).

442 - b) *Il fondamento oggettivo del valore.* Ma come distinguere l'essere (*ens*) dal valore (*bonum*)? Il bene non aggiunge all'essere alcuna realtà nuova, altrimenti questa realtà che si aggiungerebbe all'essere non sarebbe essere. Che cos'è dunque il bene o valore? È, come abbiamo detto, il rapporto con una tendenza. Ma in questo modo non se ne viene a fare un mero essere di ragione, cioè una cosa che non ha esistenza se non nella mente? Niente affatto, poiché noi diciamo che se il valore è effettivamente un essere di ragione (**I, 43**), è però un essere di ragione oggettivamente fondata: insomma, una *qualità o proprietà realmente inerente all'essere.*

Infatti, il bene in quanto appetibile o desiderabile significa lo stesso che «ciò che perfeziona» e «ciò che è perfetto». La tendenza si volge a ciò che apporta una perfezione; e ciò che apporta una perfezione deve, per definizione, possedere questa perfezione, cioè essere perfetto (almeno relativamente). Di conseguenza, il bene-relazione (appetibile) si basa sul bene perfezione (bene in sé). *La perfezione oggettiva* (cioè la maggiore o minore pienezza d'essere) è *pertanto il fondamento oggettivo dell'appetibilità o del valore.* Sotto questo aspetto, il Bene supremo sarà necessariamente l'Essere supremo, nel quale si trova la pienezza dell'essere. Principio universale del bene, così come è principio universale dell'essere, Dio è necessariamente l'oggetto universale e

318) Cfr. S. Tommaso, *De Veritate*, q. 21, a. 5: «*Essentialis bonitas non attenditur secundum considerationem naturae absolutam, sed secundum esse ipsius: humanitas enim non habet rationem boni vel bonitatis nisi in quantum esse habet.*».

necessario del desiderio, cioè Fine universale. *Quod omnia appetunt.*

c) *I valori particolari.* Questi valori sono *proprietà degli esseri particolari*. Infatti, da quanto precede si evince che la tendenza o la finalità presuppone in un oggetto una bontà ed una perfezione *intrinseche*. Così vengono a trovarsi spiegati e giustificati i due aspetti apparentemente opposti dei valori: il loro aspetto relativo ed il loro aspetto assoluto, la loro contingenza e la loro necessità, la loro mutevolezza e la loro eternità. Poiché il fatto che il valore o il bene significhino relazione ad una tendenza spiega, in concreto, come il valore non sia «attualizzato» se non per una tendenza effettivamente in atto: donde gli alti e i bassi, individuali e collettivi, dei valori concreti. Ma il fatto che il valore e il bene siano, oggettivamente, la perfezione stessa dell'essere (relazione trascendentale alla tendenza) spiega che il valore e il bene restano, attraverso tutte le vicissitudini delle loro attualizzazioni concrete, delle realtà immutevoli, assolute, eterne, e costituiscono perciò la base di giudizi egualmente necessari ed assoluti.

Quanto poi alla questione della gerarchia dei valori, essa riguarda la Morale e dipende della Metafisica, poiché va stabilita in funzione della gerarchia degli esseri (319).

Art. IV - Verità ed errore

443 - È precisamente col giudizio che s'introduce l'aspetto della verità e dell'errore, giacché *la verità è data soltanto nel giudizio, e non nelle idee come tali*. Le idee, in se stesse, non sono né vere né a sé, perché esse non pongono alcuna affermazione. Esse diverranno vere o false solo mediante l'atto di giudicare, che stabilisce fra di loro un rapporto che è (verità) o non è (errore) conforme al reale. Il problema della verità e dell'errore riguarda la Logica (**I, 101-107**) e la Critica. Alcuni aspetti tuttavia concernono la Psicologia.

§ 1 - La verità logica

1. IL RIFERIMENTO AL REALE - Si parla del vero, in contrapposizione al falso, come di una qualità che determina certi atti della mente, giudizi e credenze: la verità e la falsità non si attribuiscono agli oggetti ed ai fatti, ma soltanto alle operazioni intellettuali. D'altra parte, tuttavia, si vuol dire che i giudizi sono veri o falsi in quanto prendono valore da qualcos'altro e sono riferiti a termini reali ed oggettivi, senza i quali perderebbero ogni importanza ed ogni significato. *I giudizi non hanno senso*, cioè non sono suscettibili d'essere qualificati veri o falsi, *se non in riferimento a qualche cosa che sta al di là del*

319) Cfr. R. Ruyer, *Le monde des valeurs*, Parigi, 1948; *Philosophie de la valeur*, Parigi, 1952.

giudizio stesso e che in qualche modo lo misura.

2. L'INTELLIGENZA È ESSENZIALMENTE IN ORDINE AL REALE - L'attività giudicativa prende origine nel bisogno di rispondere alle domande: «è o non è?», «è così o non è così?». Il giudizio è veramente formato e diviene esplicito dal momento in cui è data una risposta a queste domande. Queste ultime non hanno senso, evidentemente, se non in quanto e per quanto si ammetta che l'esigenza di verità è inerente alla mente, e, di conseguenza, nella misura in cui questa è ritenuta capace di arrivare alla cosa in sé, cioè, in ultima analisi, all'esistenza stessa. Ciò non vuol dire che basti pensare per affermare sempre e comunque la verità; gli errori dimostrano abbastanza il contrario. Ma la possibilità di rendersi conto dell'errore, la capacità di correggersi, ben dimostra la *correlazione organica della mente, in quanto conoscente, con la verità*. L'intelligenza è fatta, in linea di principio, per il raggiungimento del reale.

3. OGNI VERITÀ È OGGETTIVA - Ci si è provati talvolta a distinguere fra «verità oggettiva» e «verità soggettiva», come cose fra di loro opposte. In questo caso, bisognerebbe ammettere l'esistenza di una verità valida unicamente per colui che la crede, senza che la sua negazione costituisca un errore. Ma ciò è insostenibile. Se è vero che certi giudizi d'esistenza, in quanto si riferiscono all'io individuale («ho mal di testa», «sono triste», ecc.) hanno un contenuto soggettivo, ciò non toglie che essi abbiano tuttavia qualcosa di oggettivamente reale, per chi li formula ed anche per altri, in rapporto alla fiducia che negli altri appunto si abbia. *In linea di principio, ciò che è vero per l'uno lo è per tutti*, perché è sempre in funzione dell'essere oggettivo che si enunciano i giudizi.

444 - 4. VERITÀ E COERENZA - La verità, quale l'analisi psicologica del giudizio ci permette di definire, non può dunque essere ridotta alla semplice coerenza del pensiero con se stesso, come sostengono Cartesio e gli idealisti. Questi infatti non riconoscono altro universo evidentemente certo che l'universo interiore al pensiero, e non possono di conseguenza considerare la verità come una conformità della mente con il reale: per loro il fondamento della verità altro non è che l'accordo del pensiero con se stesso. Di qui la dottrina di Cartesio, secondo cui il criterio della verità sta nella chiarezza e nella distinzione dell'idea, cioè nella compossibilità degli elementi dell'idea (**I, 102**).

E' evidente che una tesi di questo genere postula la verità dell'idealismo, cioè di un sistema in cui non si avrebbe a che fare se non con puri intelligibili immanenti al pensiero. In questo caso, l'unico criterio di verità sarebbe effettivamente la coerenza delle idee. Senza entrare nel merito della discussione sull'idealismo, che riguarda la Critica, possiamo qui osservare che è senz'altro un errore quello di affermare che la verità si esaurisce nella coerenza delle idee, poiché *si possono di fatto costruire sistemi d'idee molto differenti e persino contraddittori fra di loro, ma egualmente coerenti in se stessi ed egualmente*

lontani dalla realtà. Ecco perché osservavamo, in Cosmologia (II, 11-12), che le geometrie di Euclide, di Lobatchevsky e di Riemann sono esenti tutt'e tre da contraddizione interna, ma non possono essere vere contemporaneamente. La coerenza interna non basta a determinare la verità.

A nulla servirebbe addurre ad esempio, qui, il campo scientifico in cui spesso si ricorre con eguale legittimità a due o più teorie esplicative, senza che si possano fornire ragioni intrinseche atte a giustificare la scelta dell'una piuttosto che delle altre (I, 179-181). In realtà, queste teorie non sono che ampie *ipotesi*, valide come finzioni o convenzioni pratiche a spiegare l'esperienza. Ma esse non possono essere vere nel senso preciso della parola, contemporaneamente, come è dimostrato dal fatto che devono l'una dopo l'altra essere successivamente abbandonate o modificate in conseguenza di una più perfetta conoscenza del reale. La loro coerenza interna non basta dunque a conferir loro il carattere della verità; *direttamente o indirettamente, esse rimandano sempre al criterio dell'adeguamento al reale*.

D'altra parte, si può dimostrare che la teoria della coerenza finisce col contraddirsi da sé. Infatti, per sapere se un'idea o una proposizione sono coerenti in se stesse, cioè non contengono elementi che reciprocamente si escludano, bisogna che noi facciamo riferimento al principio di non contraddizione (una medesima cosa non può al tempo stesso e sotto il medesimo rapporto essere e non essere, essere e non essere tale), cioè ad un giudizio immediatamente evidente enunciante la legge universale dell'essere. Ne consegue, da una parte, che non è la coerenza come tale che rivela la verità, ma piuttosto il principio di non contraddizione, in quanto immediatamente evidente, e, d'altra parte, che poiché questo principio è formulato in funzione dell'essere, è appunto *in funzione dell'essere che si stabilisce ogni verità*. Il nostro pensiero, universalmente, è misurato dall'essere.

W. James, col titolo di *pragmatismo*, ha proposto una teoria della verità, in cui questa viene ad essere definita dalla comodità e dal successo. Il sentimento di razionalità, egli scrive, si riduce ad uno stato soggettivo di tranquillità e di riposo. «Tutte le volte che il corso del nostro pensiero si svolge con perfetta fluidità, l'oggetto del nostro pensiero ci sembra razionale» (*The Will to Believe etc.*, Nuova York, 1897; cfr. tr. it. *La volontà di credere*, Messina 1941). Il «razionale» è anzitutto ciò che per noi viene ad essere economia di sforzo. Quanto ai principi che pare governino il nostro pensiero, essi non trovano altra giustificazione che nell'utilità. «Dopo l'interesse che l'uomo ha di respirare liberamente, il più grande di tutti i suoi interessi, quello che, a differenza degli interessi dell'ordine fisico, non conosce né fluttuazione né declino, è l'interesse che egli ha di non contraddirsi, di sentire che ciò che pensa in questo momento va d'accordo con ciò che pensa in altre occasioni» (*Pragmatism: a New Name for some old Ways of Thintking*, Nuova York, 1907). Abbiamo discusso altrove questa dottrina (I, 110). Osserviamo qui soltanto che essa costituisce un circolo vizioso. Infatti, *se v'è interesse a non contraddirsi, ciò implica che già si sappia che cos'è contraddirsi e che cos'è non contraddirsi, cioè che si sia in pos-*

Sesso delle nozioni di verità e d'errore. Queste nozioni non sono dunque convenzioni comode, e sono giustificate da altro che dal successo. Il successo che deriva dall'obbedienza al vero può bensì servire a confermarlo, ma non a definirlo.

§ 2 - L'errore

445 - 1. NOZIONE - L'errore, che è il contrario della verità, consiste in una *mancaanza di conformità del giudizio con il reale*. L'errore come la verità non può pertanto incontrarsi che nel giudizio: non nel semplice atto di cogliere un oggetto.

2. LE CAUSE DELL'ERRORE - Possiamo distinguere: la causa immediata, la causa remota e la causa prima dell'errore.

a) *L'ignoranza, causa immediata*. L'errore deriva da una insufficienza della visione. Chi si inganna non comprende ciò in cui si inganna. Ecco perché l'intelligenza, in quanto facoltà dei primi principi, non s'inganna mai, poiché questi principi sono visti in piena chiarezza (evidenza). Ecco ancora perché l'intelligenza, lasciata unicamente all'azione del suo proprio oggetto, sarebbe infallibile, giacché appartiene alla sua natura affermare unicamente ciò che essa comprende e solo fin dove comprende, dubitare di fronte all'incertezza, negare di fronte alla falsità, attenersi esattamente a quello che vede. Ma non si dà intelligenza senza volontà e senza una relativa libertà. Inoltre, nell'uomo, l'intelligenza è associata alla sensibilità, alle passioni, agli interessi, che influiscono su di essa, l'orientano ai loro propri fini e la inducono a giudicare senza vedere.

Di qui l'errore, che deriva sempre da ignoranza, in quanto esso consiste precisamente nell'affermare ciò che non si vede, o ciò che non si sa, a generalizzare imprudentemente, a seguire analogie ingannevoli, a fare induzioni senza sufficiente fondamento. *L'errore è senza dubbio formalmente un atto della mente, ma di una mente preoccupata e come appannata, contrariata dai sensi o da altre facoltà*, e tale da cercare ove non è il criterio della verità.

446 - b) La volontà, causa remota. Se l'ignoranza è causa immediata dell'errore, essa è a sua volta più o meno imputabile alla volontà. Infatti, poiché nell'errore l'assenso non è dato conformemente alle esigenze evidenti dell'oggetto, è *sotto l'influsso irrazionale della volontà* che si formula il giudizio erroneo.

Quanto alla colpevolezza di questo intervento volontario, essa va valutata sia in base al grado d'obbligo, cui siamo soggetti in generale o caso per caso, di controllare l'uso delle nostre facoltà, sia in base ai mezzi di cui disponiamo di fatto per esercitare questo controllo (320).

c) *La debolezza dell'intelligenza, causa prima*. È evidente che, in ultima analisi, l'errore è possibile solo in rapporto alla debolezza della nostra intelligenza. In mancaanza di penetrazione, l'intelligenza umana incontra costante-

mente oggetti privi di quell'evidenza che determina con la sua sola forza il giudizio vero. Ma se questa debolezza innata dell'intelligenza rende l'errore possibile e, di fatto, così frequente, essa tuttavia non lo rende assolutamente necessario, giacché, consci dei nostri limiti, noi dovremmo essere convenientemente circospetti e cauti nelle nostre affermazioni ed astenerci dal giudicare ogni volta che l'evidenza fa difetto.

447 - 3. CLASSIFICAZIONE DEGLI ERRORI - Diversi punti di vista sono possibili per la classificazione degli errori. Aristotele li ha catalogati sotto il nome di *sofismi* (**I, 93-94**). Questa classificazione, condotta dal punto di vista logico, è la più rigorosa che sia stata proposta. Le classificazioni di Bacone e di Malebranche sono ispirate al punto di vista psicologico e non riguardano tanto l'errore in sé, quanto le cause materiali dell'errore.

a) *Classificazione di Bacone*. Bacone distingue quattro sorta di errori (*De Dignitate et Augmentis scientiarum*, V, c. IV; *Novum Organum*, I, apoph. 62 e sg.). Gli uni derivano dalla natura umana stessa: sono gli *idoli della tribù* (*idola tribus*). Tali sono gli errori dovuti alla propensione troppo umana a riferire tutto alla nostra maniera di vedere, a considerare sempre nei fatti ciò che giustifica le nostre idee e i nostri sentimenti, ecc. Altri errori derivano dai difetti personali: sono gli *idoli della caverna* (*idola specus*): il misantropo diffida di tutti; l'imprudente si fida del primo che capita; l'avaro trova sempre la scusa per rifiutare l'elemosina; l'amante non vede che perfezione nell'oggetto del suo amore; il matematico nega tutto ciò che non può essere ridotto in equazione, ecc. Altri errori sono provocati dal linguaggio: sono gli equivoci ed i sofismi dell'eloquenza o *idoli del foro* (*idola fori*). Altri, infine, sono dati dalle sette dei filosofi, paragonati da Bacone a ciarlatani sulla scena teatrale (*idola theatri*).

b) *Classificazione di Malebranche*. Nella sua opera sulla *Recherche de la vérité* (I, c. IV), Malebranche riduce tutti gli errori a cinque classi: errori *dei sensi*, errori *dell'immaginazione*, errori *dell'intelletto*, errori *delle inclinazioni* (inquietudine, curiosità, amore di grandezza, di ricchezza, di piacere, di onore), errori *delle passioni*.

4. LA LOGICA DEI SENTIMENTI - Così è stata chiamata, sulla scorta di un titolo di Ribot, una specie di *psicologia dell'errore*, analoga a quelle di Bacone e di Malebranche. La logica dei sentimenti consiste, infatti, nel partire non da una verità o da un fatto certo per trarre legittime conseguenze, ma da una asserzione posta in anticipo come conforme a quanto ci si augura o si desidera, e che si giustifica in tutte le maniere. Questa logica tende a risultati più che a conclusioni, poiché i giudizi che essa ispira sono governati ed imposti

320) Cfr. Brochard, *De l'erreur*, Parigi, 1897. - Roland - Gosselin, *L'erreur*, in *Mélanges thomistes*, Parigi, 1923, p. 266-269.

non dalle esigenze oggettive del reale, ma dai bisogni affettivi e dagli interessi (I, 31).

CAPITOLO QUINTO

LA CREDENZA (321)

448 - Il fenomeno psicologico della credenza offre un caso particolare dell'attività giudicativa. La credenza, infatti, aggiunge al giudizio un elemento nuovo: *il riferimento alla certezza dell'enunciato del giudizio*. È senz'altro vero che il giudizio comporta già di per sé l'adesione della mente alla verità della proposizione. Tuttavia questa adesione fa corpo con l'affermazione e non se ne stacca. Nella credenza, l'assenso si esprime in un atto speciale mediante il quale, ritornando sul giudizio enunciato, la mente dichiara la sua adesione al giudizio. È questo fenomeno dai molteplici aspetti che noi ora studieremo nella sua natura e nelle sue cause.

Art. I - Natura della credenza

1. LA CREDENZA COME ASSENSO - La parola *credenza* è riferita ora, soggettivamente, all'assenso dato ad una asserzione considerata vera, ora, oggettivamente, agli oggetti stessi dell'assenso (credenze religiose, credenze morali, ecc.). Qui, noi dovremo interessarcene soltanto sotto l'aspetto soggettivo, come *adesione attiva data alla verità dell'affermazione*. Così appunto siamo soliti dire: «credo che Dio esiste», «credo che Pietro dice la verità», «credo che l'estate sarà calda», ecc. È dunque propriamente l'assenso che specifica la credenza, e sotto questo aspetto ogni giudizio, di qualsiasi ordine, è oggetto di credenza dal momento che l'affermazione che esso formula è essa stessa oggetto d'un assenso: da questo punto di vista, «credo che Dio esiste», «credo che due più due fanno quattro», «credo al trionfo della giustizia», «credo che la Terra gira intorno al Sole», «credo di esistere», «credo che domani farà bel tempo», sono altrettante espressioni di credenza.

321) Cfr. S. Tommaso, *De Veritate*, q. 14. - Giovanni di S. Tommaso, *Cursus philosophicus*, 2a p., q. 26. - Pascal, *De l'esprit géométrique*, sezione II, edit. Brunshvicg di Pensées et Opuscules, p. 184 sg.; tr. it., Milano, 1952 - Newman, *Grammar of assent*, Londra, 1875; cfr. tr. fr. di Jankélévitch (*Oeuvres philosophiques de Newman*, Parigi, 1946). - Ollé - Lapruné, *La certitude morale*, Parigi, 1880. - Renouvier, *Essai de critique générale*, Parigi, 1861-1864. - W. James. *The Varieties of Religious Experience*, Nuova York, 1902; cfr. tr. it., 2a ed., Torino, 1917. - M. Blondel, *La Pensée*, t. II; *L'action*. - Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. V, p. 185 sg. (Delacroix). - G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Parigi, 1940, p. 158-182, 220-225. - Stoetzel, *Théorie des opinions*, Parigi, 1943.

449 - 2. CREDENZA E SCIENZA - Si è portati a cercare che cosa determini quel raddoppiamento dell'affermazione che costituisce lo «io credo».

a) *I giudizi di scienza*. Si constata che vi sono parecchi *giudizi in cui l'assenso, almeno in linea di principio, non è chiamato ad esprimersi*. In questa categoria rientrano tutti i giudizi di scienza, che implicano sia percezione immediata ed evidente della verità, sia dimostrazione razionale che esclude ogni sorta di dubbio. Certo, questi giudizi, come s'è appena visto, possono anche rivestire la forma della credenza («credo che due più due fanno quattro», «che la luce percorre 300.000 chilometri al secondo», «credo di esistere»), ma ciò non è dovuto che a *ragioni polemiche* (dialogo o discussione): si tratta ogni volta di affermare *ad altri* che si assente a siffatte proposizioni. L'assenso è richiesto non dalla natura della proposizione (giacché la mente non ha, per ipotesi, da formulare a se stessa il suo assenso), ma unicamente dal fatto della contestazione, dell'esitazione o del dubbio altrui.

b) *Il giudizio di credenza*. In tutti i casi in cui non v'è scienza propriamente detta, l'assenso espresso dall'«io credo» è un atteggiamento attivo della mente che formula *a se stessa* l'adesione data ad un enunciato, ove manchi l'uno o l'altro degli elementi richiesti perché si abbia sapere scientifico, cioè, da una parte, soggettivamente, la certezza perfetta, che esclude il rischio d'errore, e dall'altra, oggettivamente, l'evidenza capace d'imporsi a tutte le menti. Sotto questo aspetto, *l'assenso indica ed esprime una scelta tra la affermazione e la negazione possibili, o fra più enunciati possibili*.

La prima categoria (asserzioni che implicano formalmente il rischio d'errore) è costituita da tutti gli enunciati che si designano col nome di *opinioni*. La seconda categoria (asserzioni non suscettibili d'evidenza immediata che s'imponga a tutte le menti) consta di tutti gli enunciati relativi a *fatti o realtà d'ordine non sensibile*: ipotesi scientifiche, enunciati storici, metafisici, morali e religiosi (*credenze ragionate*).

450 - 3. CREDENZA E CERTEZZA - È chiaro ormai che, nel suo senso più stretto, *la credenza implica la possibilità di dubitare*, sia soggettivamente, nella mente che assente (opinione), sia oggettivamente, di fronte ad oggetti troppo complessi o troppo distanti dal sensibile per imporre da soli ed immediatamente l'assenso di tutti (*credenze ragionate*).

Di qui la *differenza essenziale* che bisogna fare *tra le credenze-opinioni e le credenze ragionate, dal punto di vista della certezza*. L'opinione comporta per se stessa il rischio d'errore, in quanto insufficientemente fondata dal punto di vista sperimentale o razionale, e tale rischio è necessariamente riconosciuto da chi opina. La credenza ragionata, invece, può ammettere le forme più perfette della certezza, che escludono in chi l'enuncia ogni rischio d'errore. Le certezze metafisiche, morali, religiose, non sono per nulla inferiori, per le menti informate e rette, alle certezze sperimentali. Esse anzi sono spesso superiori a queste (**I, 26-27**). Se, nondimeno, esse sono comunemente poste nella categoria della credenza, ciò è dovuto unicamente al fatto che i loro enunciati, complessi,

riguardanti realtà non sensibili e data l'esigenza, talvolta, di sottili dimostrazioni, o sono suscettibili di contestazione da parte d'altri, ove manchino quell'informazione e quel rigore razionali che si convengono: lo «io credo», in questo caso, ha essenzialmente il valore polemico di cui sono suscettibili i giudizi di scienza, - oppure non possiedono l'evidenza *attuale* che costringe all'assenso: lo «io credo», in questo caso tende più o meno ad avvicinarsi all'opinione.

Si comprende così come tanto spesso si confondano i due tipi di credenza (credenze-opinioni e credenze ragionate) e come si parli comunemente di «opinioni religiose» o di «opinioni filosofiche». *In sé*, né le une né le altre sono opinioni, poiché si presentano come suscettibili di prove razionali certe o di conferme rigorose. Ma, *di fatto*, esse possono trasformarsi in semplici credenze-opinioni, dal momento che sono enunciate senza riferimento alle ragioni su cui si basano, per scelta più o meno arbitraria, ed ammettendo soggettivamente il rischio d'errore. Nel medesimo senso, considerate come opinioni da parte di chi non le ammette, esse potranno essere credenze razionali rigorose in chi le enuncia in piena certezza.

§ 2 - Le differenti forme della credenza

451 - Si è cercato di distinguere le forme diverse sotto le quali può presentarsi la credenza, sia che si tratti della credenza-opinione, sia che si tratti della credenza ragionata. Queste distinzioni, per lo più, non hanno che un carattere accidentale, o non oppongono realmente dei termini irriducibili fra di loro (**I, 52**).

1. CREDENZA REALE E CREDENZA NOZIONALE - Questa distinzione si presenta talvolta in forma equivoca. Si oppone infatti la «credenza reale» o assenso a verità empiriche, cioè constatabili in dati d'esperienza («credo che Cesare vinse Pompeo», «credo che Nuova York è una città molto grande»), alla «credenza nozionale» o assenso alle verità logiche («credo che gli angoli del triangolo danno una somma di un angolo piatto»). Ma *parecchie credenze possono essere simultaneamente reali e nozionali*: per esempio, «tutti gli uomini sono mortali» è contemporaneamente un'asserzione empirica ed un giudizio d'essenza. Questo giudizio, anzi, non è neppure controllabile logicamente se non dal punto di vista dell'essenza (**I, 61, 88**). Parimenti, gli enunciati delle scienze della natura sono ad un tempo «reali», in quanto riducibili all'esperienza, e «nozionali», in quanto formulati con l'ausilio di nozioni o di simboli sempre più astratti (**I, 166**).

Nella sua *Grammair of assent* (c. IV), Newman ha proposto questa medesima distinzione in una forma però alquanto differente. Egli distingue due specie di assensi: l'assenso reale (*real assent*) e l'assenso nozionale (*notional assent*), il primo riguardante le *nozioni intuitive dei singoli oggetti* e che comporta la cooperazione dell'immaginazione; il secondo riguardante *nozioni puramente astratte ed universali*. Tuttavia, Newman ammette che alcune verità ac-

cessibili alla sola intelligenza possano essere oggetti di *real assent*, quando interessano vivamente le potenze affettive del conoscente: tale il caso dell'esistenza di Dio per colui che vive intensamente le fede cristiana. Di conseguenza, l'opposizione fra *real assent* e *notional assent* si riduce praticamente a quella che esiste fra l'assenso ad una verità determinante uno stato affettivo intenso e l'assenso ad una verità che non interessa le potenze affettive («due più due fanno quattro», «la luce percorre 300.000 chilometri al secondo»). Newman precisa del resto che l'assenso reale non è determinato semplicemente da considerazioni astratte, ma presuppone esperienze personali. Si tratterebbe dunque, diremmo poi, su questa scorta, e senza dubbio, di un modo e di una espressione dell'essere, più che di un modo del conoscere.

452 - 2. CREDENZA IMPLICITA E CREDENZA ESPLICITA - La distinzione fra credenza implicita (credenza non articolata nella coscienza) e credenza esplicita (discorsivamente e coscientemente formulata) è altrettanto controversa. Infatti, *se il credere consiste nell'assentire, come vi sarebbe credenza ove l'assenso fa difetto?* In un solo senso si potrebbe parlare di «credenza implicita» e, quindi, di assenso implicito: quando si dicesse che si crede, senza percepirle attualmente, a tutte le conseguenze che le credenze formalmente ed esplicitamente formulate comportano. Così, credere in Dio implica che si creda nella sapienza, nella giustizia, nella provvidenza divina. Ma *la logica della credenza non coincide sempre con quella dell'implicazione*: un tale può credere fermamente in Dio, senza ritenersi obbligato per ciò a credere nella giustizia divina.

La psicologia del comportamento (14) definisce come credenza implicita le reazioni alle situazioni percepite e riconosciute. Una rappresentazione comporta la credenza in quanto essa determina reazioni affettive e motrici. Ma v'è qui un uso abusivo del termine di credenza. *Le reazioni di cui si parla sono soltanto dei riflessi e non atteggiamenti della mente*; esse dipendono così poco dalla credenza, che possono prodursi in una situazione in cui il giudizio è in contraddizione con le stesse: tale l'uomo che subisce le reazioni della paura in un momento in cui la sua ragione gli dice chiaramente che non v'è alcun pericolo. Inversamente, *ci sono molte credenze che non comportano reazioni*: molti hanno delle credenze religiose senza alcuna vita religiosa; l'uomo coraggioso può, pur credendo al pericolo, non avere reazioni di paura. Ammettendo questi fatti, i behavioristi obietano che in ogni caso il passaggio dalla credenza agli atti resta sempre *possibile* e si attua dal momento in cui sono date certe condizioni secondarie. Orbene, ciò è certo, ma non significa più nulla. Infatti, se la reazione affettiva o motrice è solo *possibile*, non sarà essa a caratterizzare la credenza, poiché potrà esistere senza reazione. Siccome, d'altra parte, abbiamo ora constatato che la reazione motrice può esistere anche senza credenza, bisogna concludere che è *assolutamente illegittimo ridurre la credenza al determinismo della rappresentazione* e delle reazioni motrici o affettive che essa comporta.

453 - 3. CREDENZA SPONTANEA E CREDENZA RIFLESSA - È opportuno distinguere queste due forme di credenza. In molti casi, infatti, noi accordiamo spontaneamente ed immediatamente il nostro assenso. D'altra parte, l'assenso deriva da un esame più o meno lungo ed attento delle ragioni su cui si basa.

Tuttavia, sarebbe falso considerare l'assenso spontaneo come sinonimo di assenso insufficientemente fondato. Ci sono infatti delle credenze spontanee che portano a cogliere immediatamente e sicuramente le ragioni su cui si basano: l'esistenza di Dio può essere, per talune menti, l'oggetto di una credenza di questo genere; così si può credere spontaneamente nella realtà di un ordine morale. Altrettanto bisogna dire dell'*assenso spontaneo* («credenza su parola») alle affermazioni di un'altra persona sul proprio conto, o alle asserzioni della sua competenza: questo assenso non è necessariamente irrazionale, poiché riposa spesso sulla percezione intuitiva dei motivi (prestigio morale, autorità) che giustifica la fiducia. Inversamente, vi sono credenze riflesse che non implicano una certezza assoluta: vi sono molte opinioni alle quali si aderisce dopo riflessione, ma ammettendo il rischio d'errore.

Quanto poi all'assenso spontaneo che deriva da uno slancio di *fiducia cieca*, senza alcun elemento di critica o di giustificazione razionale, ed equivale ad una specie d'indifferenza logica (credulità), non merita il nome di credenza, perché ha solo le apparenze d'un atto della mente: in realtà esso è l'effetto di una sottomissione passiva alla potenza motrice della rappresentazione (322).

4. CREDENZA ABITUALE E CREDENZA ATTUALE - Noi crediamo evidentemente molto per abitudine. Le nostre credenze si sono incorporate alla nostra vita intellettuale e pratica e la governano più o meno a nostra insaputa. Ma bisogna anche notare che *l'automatismo dell'abitudine, in rapporto al suo imporsi, diviene direttamente contrario all'assenso che specifica la credenza*. L'assenso è infatti un atteggiamento attivo della mente; il pensiero, giudizio e credenza, sembra piuttosto connesso alla capacità di affrancarsi dal determinismo dell'abitudine. Da questo punto di vista, ogni credenza è attuale.

Tuttavia, si può parlare di «credenze abituali» non più nel senso di meccanismi incoscienti (pratica usuale), ma per designare credenze che hanno acquisito, con la loro durata, la loro fermezza e la loro vitalità, la stabilità e la facilità che caratterizzano le abitudini attive.

322) In questa categoria di pseudocredenze vanno evidentemente compresi tutti i casi patologici in cui la distinzione del reale e del fittizio, del reale e dell'immaginario non esiste più, e parimenti lo psichismo del sogno. Tutti questi casi non dipendono che dal determinismo motore della rappresentazione.

Art. II - Le cause della credenza

§ 1 - *L'assenso nella scienza e nella credenza*

454 - Le precedenti analisi permettono di precisare la differenza che passa tra l'assenso di scienza e l'assenso di credenza.

1. L'ASSENSO NELLA SCIENZA

a) *La necessitazione del vero*. Nel senso stretto della parola, ed assolutamente parlando, la scienza si esprime in giudizi o sistemi di giudizi fondati sull'evidenza. **(I, 109)**. Anche per ciò *il giudizio della scienza non è libero*. L'assenso è necessario, dal momento che l'evidenza è data alla mente. Ma *questa necessità non è una coartazione materiale. Essa coincide con la ragione stessa*, e non è altro che l'obbligazione in cui si trova la ragione d'essere se stessa, d'obbedire alla sua legge essenziale, che è quella di conformarsi all'essere, di vedere ciò ch'essa vede.

b) *L'errore del volontarismo*. Bisogna pertanto respingere l'opinione di Cartesio, secondo la quale *il giudizio è essenzialmente l'atto della volontà* (volontarismo). Cartesio infatti ritiene che l'intelletto, essendo puramente passivo, non può che concepire le idee, senza affermare o negare alcunché. Solo la volontà, potenza libera ed attiva, potrebbe risolvere l'indeterminazione dell'intelletto attraverso l'affermazione o la negazione, come è dimostrato, secondo Cartesio, dal fatto che noi possiamo sempre sospendere il nostro assenso (*Principes de la Philosophie*, I, c. XXXII-XXXIX, in: *Oeuvres de D.*, ed. di Adam e Tannery, Parigi, 1897-1909, tr. it., 3a ed., Bari, 1934).

Basterebbe quest'ultima asserzione ad infirmare la teoria cartesiana, giacché è assolutamente certo che *vi sono numerosi casi in cui la volontà non è chiamata in causa nel giudizio ed è impotente quanto alla sospensione dell'assenso*. I giudizi d'esperienza immediata (io penso, io cammino, io vivo, io soffro); i giudizi enuncianti delle evidenze («ciò che è è», «il tutto è maggiore della parte», «nulla incomincia ad esistere senza causa», «bisogna fare il bene ed evitare il male», ecc.) si formulano necessariamente e semplicemente cogliendone i termini e comportano di per sé l'assenso. Contro questo nulla può la volontà. È questo il caso di tutti i giudizi di scienza come tali. In siffatti giudizi, la volontà non può esercitare se non una *influenza indiretta*, per distornare la mente dalla considerazione dei termini del giudizio, cioè per impedire, non già il giudizio, ma l'esercizio del pensiero. Analogicamente, possiamo pensare a quanto avviene per gli occhi rispetto alla luce: io non posso, se ho gli occhi aperti, non vedere ciò che è posto sotto il mio sguardo in piena luce; la mia volontà non ha qui potere, né pro, né contro; ma posso volontariamente chiudere gli occhi e non veder nulla. In questo caso, la volontà interviene soltanto per impedire l'esercizio della visione.

Renouvier, (*Traité de Psychologie rationnelle*, Parigi, 1875, t. I, c. XVI, p. 366 sg.) ha ripreso in una forma nuova e molto più radicale il volontarismo

cartesiano. L'essenziale della sua dottrina può essere così condensato. *Oggettivamente*, se si considera la certezza nella sua accezione stretta (ciò che esclude assolutamente il dubbio), non esiste niente di certo, e non v'è posto che per la credenza. *Soggettivamente*, il giudizio non diviene veramente nostro (personale), se non per i motivi, cioè per le ragioni alle quali noi *consentiamo*, dopo aver *consentito* a considerarli. Pertanto, in ogni maniera, l'assenso dipende dalla volontà libera ed ogni giudizio è un fatto di credenza. Si vedono immediatamente i difetti di tale dottrina. Oggettivamente, essa postula uno scetticismo assoluto ed universale, che mette in causa persino giudizi di questo genere: «io penso», «io esisto», «ciò che è è». Soggettivamente, essa fa dipendere l'assenso dalla volontà libera: il che non è altro se non una conseguenza del postulato scettico, e confonde l'ordine d'esercizio, in cui la volontà ha effettivamente una funzione indiretta, con l'ordine di specificazione, in cui, dal momento che v'è evidenza, la volontà non ha per niente giurisdizione.

2. L'ASSENSO NELLA CREDENZA - La credenza implica, contrariamente alla scienza, l'intervento più o meno attivo della volontà, poiché l'assenso non è determinato da ragioni che escludano ogni possibilità d'errore ed ogni possibilità di contestazione, o riguarda enunciati privi d'evidenza intrinseca. Tutto il problema qui viene ad essere quello di definire la funzione ed il valore dell'intervento della volontà. Questo intervento può essere ora diretto, ora indiretto. Il solo intervento diretto specifica la credenza.

§ 2 - Funzione della volontà nella credenza

A. INFLUENZA DIRETTA

455 - Cerchiamo dunque di mettere in chiaro l'intervento della volontà nelle due specie di credenza che abbiamo distinto.

1. CREDENZE-OPINIONI

a) *Le forme dell'intervento volontario*. Le opinioni, abbiamo detto, sono asserzioni formulate col sentimento implicito di una certa qual possibilità d'errore, per il fatto che esse non sono che approssimative, parziali o di parte e non abbastanza fondate. In generale, esse non dipendono tanto da ragioni oggettive, quanto da impulsi d'ordine affettivo, da interessi di comodo, da abitudini, da pregiudizi (323), nonché dalla necessità pratica di decidere un proprio atteggiamento.

323) Pascal (*Pensées*, ed. Brunschvigg, n. 82 sg.), dopo Montaigne, ha molto insistito su questo punto: «La volontà è uno dei principali organi della credenza: non che essa formi la credenza, ma perché le cose sono vere o false secondo il lato da cui si guardano. La volontà

giamento ed impegnarsi per una soluzione od un'altra. Tutto ciò significa che esse *sono governate dalla volontà*.

Così spiega come si sia soliti affermare che «le opinioni sono libere»: ciò va inteso nel senso che esse sono prive dalla necessitazione dell'evidenza, onde non possono essere imposte, ma non nel senso che esse siano intercambiabili a discrezione. L'opinione rimane infatti un atto della mente e *in linea di principio* ha la sua giustificazione razionale. In pratica, si constata che le opinioni sono molto variabili, anzitutto perché le ragioni su cui si fondano non sono mai, per definizione, determinanti, e possono cedere ad altre ragioni contrarie, poi e soprattutto per effetto di tutte le pressioni irrazionali alle quali si cede troppo facilmente: un tale il quale giudichi che tutto va di traverso, da quando soffre disturbi di fegato, pensa invece che tutto va bene quando la sua cenestesia si comporta a modo; si sa peraltro come i nostri giudizi sul prossimo siano vari per lo più in rapporto alle oscillazioni misteriose della nostra simpatia

456 - b) *Il criterio della probabilità.* L'opinione è legittimata dal *grado di probabilità* dell'asserzione che essa enuncia. In numerosissimi casi, è impossibile, sia soggettivamente, perché bisogna agire e risolversi ad una decisione, sia oggettivamente, perché l'oggetto dell'asserzione è estremamente complesso, andare oltre il piano dell'opinione. Questo fatto stesso rende legittima l'opinione, dal momento che essa viene enunciata in funzione non già di una certezza attualmente impossibile, ma delle probabilità (**I, 95**). Quanto poi all'*opinione capricciosa e stravagante*, formulata per semplice riferimento agli interessi e alle passioni, ai pregiudizi incontrollati o alla moda, si tratta di cosa evidentemente condannabile, poiché l'intelligenza qui viene a trovarsi asservita. A stento si può ancora, in questo caso, parlare d'opinione, non trattandosi più di un atteggiamento intellettuale, ma dell'effetto di un determinismo meccanico, affettivo o passionale.

c) *L'opinione nelle scienze della natura.* C'è, nelle scienze naturali, tutto un vasto campo che non può essere oggetto se non di opinione. È questo il caso, per esempio, delle *grandi teorie*, le quali altro non sono che ipotesi, giustificabili per la loro comodità o per il loro grado di fecondità pratica. Ma c'è di più: il fatto scientifico è un fatto interpretato o razionalizzato (**I, 147**): la sua intelligenza, cioè, è funzione della legge o del sistema di cui esso fa parte. Così stando le cose, esso non può ottener altro che un assenso di opinione. D'altro canto, la parte d'esperienza bruta che il fatto scientifico contiene in sé è a sua volta di valore semplicemente approssimativo, tanto che, quando si tratta di fenomeni di grande complessità, non si può più fare appello che a *leggi statistiche* (**I, 157**). Tutto ciò spiega come, nonostante le apparenze, vi sia meno cert

che indulge ad un lato piuttosto che all'altro distorna la mente dal considerare le qualità del lato che non le va di vedere, e così la mente, al passo con la volontà, si sofferma a guardare il lato che a questa piace e giudica pertanto per quel che vede».

ezza nelle scienze della natura che nella metafisica (324).

457 - 2. CREDENZE RAGIONATE - Si comprendono in questa categoria gli assensi agli enunciati storici, metafisici e religiosi.

Noi definiamo *razionali*, nel loro insieme, queste credenze, per contrapporle all'opinione, che esclude per definizione la certezza e dipende da condizioni irrazionali, mentre gli enunciati storici, metafisici e religiosi sono suscettibili di una perfetta giustificazione o controllo razionale, sia in se stessi (certezza intrinseca), sia per l'autorità su cui si fondano (certezza estrinseca).

a) *La credenza in istoria*. Gli enunciati storici che si annoverano spesso fra quelli che esigono la credenza, sono in realtà attinenti alla scienza *in quanto e per quanto i loro oggetti (i fatti passati come tali) possono essere stabiliti in modo certo*. È ben vero che bisogna sempre ricorrere alla testimonianza altrui, ma questa testimonianza non è accettata qui sulla parola, ma a titolo di fatto oggettivo, suscettibile d'un controllo quasi sperimentale (**I, 203-208**). Il controllo, si sa, può essere insufficiente; i fatti possono essere troppo complessi perché sia ammessa una vera certezza. In questo caso, gli enunciati storici restano oggetti di credenza. Lo sono soprattutto in quanto che il loro ordine di successione e la loro interdipendenza sono dovuti in gran parte all'*interpretazione dello storico e ad ipotesi più o meno fondate*. Se v'è un insieme di fatti storici singolari che toccano il livello della certezza scientifica, *la storia, come tale, resta oggetto di credenza*.

b) *La credenza in metafisica*. Gli enunciati metafisici riguardano sia le *astrazioni dell'ordine razionale* (nozioni d'essere, di sostanza, di causa, di fine, di relazione, di verità, di quantità, di movimento, di spazio, di vita, di pensiero, ecc.), sia *realtà ontologiche dell'ordine non sensibile* (Dio e l'anima). Gli uni e gli altri sono, *per principio*, oggetti di scienza e dipendono dal ragionamento fondato sull'esperienza. Taluni, come i primi principi speculativi e pratici, sono anche necessariamente, di fatto, a causa della loro assoluta evidenza, oggetti di intuizione immediata.

Tuttavia, la complessità dei problemi e soprattutto l'estrema distanza dal sensibile, fanno sì che *il maggior numero delle asserzioni metafisiche non possano essere ammesse per molte intelligenze se non in forma di credenze*. Proprio ciò, oltre alla molteplicità e varietà delle dottrine, le fa comunemente considerare come oggetti di credenza.

458 - c) *La fede religiosa*. La religione è *per eccellenza il campo della credenza*. Infatti, gli enunciati propriamente religiosi riguardano misteri soprannaturali (Trinità, Incarnazione, Redenzione, grazia e giustificazione,

324) Cfr. Pascal, *Pensées*, n. 79 (ed. Brunschvigg): «Bisogna dire, grosso modo «Ciò avviene per figura e movimento», giacché ciò è vero. Ma quanto a dire quali, e comporre la macchina, è ridicolo. Ché si tratta di cosa inutile, ed incerta e difficile».

sacramenti, ecc.). Questi enunciati non possono essere che *oggetti di fede*, perché oltrepassano infinitamente, in se stessi, la portata della nostra intelligenza. Essi sono formulati soltanto sotto l'influsso della volontà, giustificato dai motivi di credibilità (testimonianza, storicamente dimostrabile, di Dio che rivela i misteri). D'altra parte, essi richiedono ancora l'intervento attivo della volontà in quanto implicano *conseguenze d'importanza capitale per la nostra condotta morale*. L'agire umano si sente profondamente influenzato dalla fede religiosa, e per questo stesso fatto, la volontà può, qui più che altrove, secondo le disposizioni morali del soggetto, esercitare un'azione decisiva.

L'assenso della fede è dunque doppiamente opera della volontà, perché dipende ad un tempo dalla *volontà libera*, in quanto i misteri, essendo al di sopra della ragione, non s'impongono per se stessi, e dalla *volontà retta*, in quanto l'assenso non è perfetto se non è completo, cioè speculativo e pratico.

È chiaro quanto questa concezione sia lontana da quella dei fideisti, per i quali la credenza religiosa è interamente irrazionale. Schleiermacher (*Reden uber die Religion*, 1a ed., Berlino, 1799) e S. Kierkegaard soprattutto hanno sostenuto questo punto di vista. Kierkegaard ritiene che la fede religiosa sussista solo per «l'incertezza oggettiva». La vera fede, dice, è quella dell'uomo che resta, fino alla fine, su settantamila braccia d'acqua (*Stadier paa Livets Vei* [Stadi nel cammino della vita] 1845, ora nelle *Samlede Werke*, 15 voll., Copenaghen, 1920-27). «Se voglio restare nella fede, bisogna che mi preoccupi di mantenere l'incertezza oggettiva, di trovarmi in questa incertezza oggettiva sulle settantamila braccia d'acqua, e di credere malgrado ciò». Nel *Post-scriptum* della stessa opera, Kierkegaard parla anche del «martirio di credere *contro la ragione*». Sarebbe, infatti, un autentico martirio il «salto nell'assurdo» di cui parla altrove S. Kierkegaard! In realtà, è cosa indegna dell'uomo credere «contro la ragione». Se l'intelligenza umana deve confessare misteri che sono *al di sopra* delle sue capacità (ma non *contro* la ragione), essa ha il diritto e il dovere di esigere che gli enunciati di fede presentino i loro titoli alla credenza, con motivi di credibilità che loro conferiscono l'evidenza estrinseca di cui essi sono soltanto suscettibili, ma che costituisce per la ragione la più sicura giustificazione.

459 - 3. L'ERRORE DELL-INTELLETTUALISMO - Le teorie intellettualistiche della credenza, escludendo totalmente l'intervento della volontà nella credenza, propongono un *errore simmetricamente inverso a quello del volontarismo cartesiano*. Gli uni (Hume) affermano, infatti, che la credenza è solo uno stato forte che determina come tale il sentimento della realtà. Abbiamo già dovuto criticare questa opinione, quando s'è trattato di distinguere l'immagine dalla percezione (**174-176**). Possiamo ora aggiungere che essa ha il torto di trascurare, nel giudizio della credenza, l'assenso che le dà la sua forma essenziale e che implica l'attività della mente, e d'altra parte che essa non potrebbe comunque applicarsi agli enunciati intorno a fatti contrari alle percezioni sensibili (rotazione della terra attorno al sole).

Spinoza, da parte sua, dichiara che l'assenso non è altro che l'idea che s'impone da se stessa mediante la sua sola chiarezza (325). Ma a ciò si oppone il fatto che *molti assensi, perfettamente fermi, non sono determinati dalla sola chiarezza dell'oggetto*, ed inoltre che, quando c'è realmente evidenza, quest'ultima non è semplicemente l'evidenza di una o parecchie idee, ma quella del rapporto che le unisce. Infine, *la evidenza stessa del rapporto, trae seco, è bensì vero, il giudizio, ma dal giudizio resta formalmente distinta*, essendo questo, come s'è visto, non solo percezione d'un rapporto di convenienza o d'identità fra due oggetti di pensiero, ma anche affermazione della verità di questo rapporto.

B. INFLUENZA INDIRETTA.

Si esce qui dal campo della credenza, in quanto l'intervento della volontà non riguarda più l'assenso come tale, ma le condizioni generali del pensiero. Dipende infatti dalla volontà l'applicare o no la mente, con l'attenzione, l'informazione, la penetrazione e la perseveranza necessarie ai problemi che sollecitano l'esame, come pure lo scartare le obiezioni fallaci, il frenare gli interessi e le passioni che fanno da ostacolo alla conoscenza della verità, e, per riassumere tutto con la parola di Pascal, l'«attendere a pensar bene»: poiché in questo senso infatti essa è «il principio della morale».

CAPITOLO SESTO

IL RAGIONAMENTO E LA RAGIONE (326)

Art. I - Il ragionamento

460 - Qui, come nel campo dell'idea e del giudizio, il punto di vista logico, che è quello dei procedimenti di diritto e delle *regole ideali* del pensiero, è

325) Cfr, *Ethica* (ed. Gentile, Bari, 1915) 2a pars, propositio 49: «In Mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam quam idea, quatenus idea, involvit». E ciò B. Spinoza dimostra così: «Nella mente, non esiste alcuna facoltà assoluta di volere o non volere, ma vi sono soltanto delle volizioni particolari, come tale o tal'altra affermazione, tale o tal'altra negazione. Concepiamo dunque una volizione particolare qualunque, ossia: il modo del pensiero per il quale la mente afferma che i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti. Questa affermazione comporta la concezione (o idea) del triangolo. Ciò è quanto dire che A deve comportare la concezione (idea) di B o che A non può essere concepito senza B [...]. Per conseguenza, questa affermazione appartiene all'essenza dell'idea del triangolo e non è cosa diversa rispetto a questa stessa essenza. Così ogni volizione, quale che essa sia, non è cosa diversa rispetto all'idea stessa».

distinto dal punto di vista psicologico, che concerne le *operazioni* e i *fenomeni* intellettuali come dati empirici. Tuttavia, la psicologia delle operazioni intellettuali è strettamente connessa alla logica di queste stesse operazioni, perché, come s'è visto (**I, 32**), il punto di partenza della logica scientifica non può rivelarsi se non nell'esperienza intellettuale riconosciuta come valida e corretta. Le leggi che governano il procedere della mente non possono essere conosciute se non attraverso la riflessione della mente sulla sua propria attività.

Questa osservazione è soprattutto valida a proposito del ragionamento, del quale la logica più progredita, attraverso lo studio dei metodi, ha descritto le forme estremamente complesse, al fine di stabilire le leggi alle quali deve obbedire il pensiero secondo gli oggetti cui questo si applica. Una parte notevole della psicologia del ragionamento viene dunque a trovarsi necessariamente incorporato alla logica. Non abbiamo motivo di ritornare su questo argomento nel presente capitolo, se non per riassumere gli aspetti propriamente psicologici del problema e precisare le forme empiriche del ragionamento.

§ 1 - *Il ragionamento dal punto di vista psicologico*

A. LE FORME EMPIRICHE DEL RAGIONAMENTO

461 - Si distinguono il ragionamento di scoperta o di invenzione e il ragionamento di verifica.

1. FORME DEL RAGIONAMENTO DI SCOPERTA

a) *Ragionamento per analogia*. Il ragionamento analogico (**I, 43**) consiste nell'*arrivare a conclusioni circa l'identità di due o più termini in ragione della loro analogia* (rassomiglianza parziale). Nella vita pratica, un gran numero di ragionamenti si basano sulle analogie fornite dall'esperienza. Abbiamo già visto (**228-229**), del resto, che l'analogia è una delle grandi risorse sia dell'immaginazione creatrice che delle scienze sperimentali.

Il ragionamento analogico non offre normalmente che ipotesi, giacché *le analogie che troviamo fra due o più termini non costituiscono una prova certa*

326) Aristotele, *Categ. e Anal. Post.* - S. Tommaso, *De Veritate*, q. 2, 3 e 10; Ia, q. 77-80, 84-89. - Rabeau, *Verbum Species*, Parigi, 1938. - Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Parigi, 1924. - Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 4a ediz., 1925, *L'ame primitive*, 4a ediz., 1930. - O. Leroy, *La raison primitive*, Parigi, 1930. - M. Blondel, *La pensée*, t. II, Parigi, 1934. - L. Rouger, *Les parallogismes du rationalisme*, Parigi, 1920. - Kant, *Critica della ragion pura. Dialettica trascendentale*. - Lachelier, *Le fondement de l'induction*, 2a ed., Parigi, 1896. - Ribot, *La logique des sentiments*, Parigi, 1905. - Goblot, *Traité de Logique*, c. IX-XVIII, Parigi, 1918. - Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. V, p. 186 sg. (Delacroix). - Descoqs, *Institutiones Metaphysicae generalis*, Parigi, 1925, p. 431-578. - Pradines, *Traité de Psychologie générale*, 3 voll., Parigi, 1948, II, fasc. 2, p. 190 sg.

della loro identità. Queste ipotesi esigono una successiva verifica, sperimentale o razionale (327).

b) *Ragionamento per esempi*. Il ragionamento per esempi, o casi particolari, differisce dal ragionamento analogico, in quanto non si tratta d'identificare due o più termini, ma di scoprire un caso o una legge generale partendo da fatti particolari. Ciò è quanto la logica definisce col nome di *induzione* (I, 90-92), ed è per eccellenza il ragionamento in uso nelle scienze della natura.

462 - 2. FORME DEL RAGIONAMENTO DI VERIFICAZIONE - La verifica avviene per sussunzione, per sostituzione o per connessione di termini.

a) *La sussunzione dei termini*. Il procedimento della sussunzione è essenzialmente quello della deduzione o del sillogismo categorico (I, 68). I termini sono ordinati secondo i loro rapporti di generalità, in modo da permettere il passaggio dal più generale (*termine maggiore*) al meno generale (*termine minore*) attraverso la mediazione di un *termine medio*, compreso nell'estensione del termine maggiore e comprendente il termine minore nella sua estensione. La forma schematica di questo ragionamento è la seguente: B fa parte di A; C fa parte di B; quindi C fa parte di A. Se ci si pone dal punto di vista della comprensione, correlativo a quello dell'estensione, si ha, schematicamente: B implica A; C implica B; quindi C implica A.

b) *La sostituzione dei termini*. Il procedimento della sostituzione è quello proprio del *ragionamento matematico*. Non è più il criterio della generalità che dirige il ragionamento, ma quello delle *relazioni d'eguaglianza o d'equivalenza*, in virtù del quale una grandezza è sostituita ad un'altra attraverso termini intermedi, numerosi quanto occorra. Schematicamente: $A = B$, $B = C$, $C = D$, $D = E$, quindi $A = E$ (I, 128).

c) *La connessione dei termini*. Questo procedimento è quello proprio di tutti i *ragionamenti ipotetici*. Esso consiste nel collegare gli effetti alle cause, le conseguenze ai principi, i condizionati ai condizionari (I, 74). Si tratta del procedimento cui si ricorre nelle *scienze sperimentali* e, in genere, in tutti i ragionamenti che tendono a spiegare i fatti dell'esperienza. Schematicamente: A dipende da B, B dipende da C, C dipende da D, quindi A dipende da D.

B. IL RAGIONAMENTO COME GIUSTIFICAZIONE

463 - In tutte le forme empiriche che esso può assumere, il ragionamento può essere ridotto al processo fondamentale della giustificazione. Si tratti di scoperta o di verifica, l'attività di ragione si manifesta sempre sotto forma

327) Cfr. M. Dorolle, *Le Raisonnement par analogie*, Parigi, 1949.

di giustificazione. Infatti, la scoperta e l'invenzione consistono nella ricerca della prova o della dimostrazione di un'ipotesi; nella verifica, la mente cerca il fondamento di una verità già conosciuta e ammessa come tale.

1. LA GIUSTIFICAZIONE COME CONCLUSIONE E CONSEGUENZA

La giustificazione che il ragionamento dà può mirare a stabilire *sia la verità incondizionata* di una proposizione, *sia semplicemente* la sua *relazione logica* con altre proposizioni. Nel primo caso, il ragionamento parte da premesse che si considerano vere, in vista di dimostrare una *conclusione* che sarà ugualmente considerata come vera. Nel secondo caso, il ragionamento parte da proposizioni quali che siano adottate a titolo ipotetico, e ne deduce delle *conseguenze* il cui valore sarà relativo a quello delle premesse. Si sa che la *dimostrazione per assurdo* consiste nel provare la falsità di un'asserzione prendendola come punto di partenza di un ragionamento che porta a conseguenze assurde. In questo caso, si tratta ancora di giustificare, ma per via indiretta, la proposizione contraddittoria a quella che porta all'assurdo.

In questi due casi, il ragionamento si svolge secondo le esigenze logiche e tende a stabilire il vero, sia assolutamente, sia ipoteticamente. Effettivamente, se ci si pone sul piano logico, entrambi stabiliscono contemporaneamente sia conclusioni che conseguenze: nel primo caso, la conclusione è una conseguenza delle premesse; nel secondo, la conseguenza è la conclusione del ragionamento. Ma, *psicologicamente, soltanto il primo ragionamento conclude, cioè compie il processo discorsivo*. Il ragionamento che non miri se non alla conseguenza in sé e per sé rimane incompiuto dal punto di vista della verità oggettiva, termine ultimo dell'attività ragionativa. Esso risulta tuttavia diretto dall'idea di verità, in quanto si sottomette alle norme logiche e richiede una ulteriore verifica della conseguenza, attraverso il controllo sperimentale o razionale.

464 - 2. LA GIUSTIFICAZIONE COME SEMPLICE RISULTATO -

V'è una intera categoria di ragionamenti che non si riferiscono in alcun modo, né direttamente, né indirettamente, alla verità. Tali sono quelli che ci danno la cosiddetta *logica dei sentimenti* (447) e che si ritrovano, sotto una forma patologica, in tutte le specie di follia ragionante. I ragionamenti di questa categoria possono essere perfettamente rigorosi dal punto di vista della conseguenza: i pazzi sono spesso dei ragionatori logicissimi. Ma, nell'argomentazione passionale, la concatenazione delle proposizioni è solitamente d'una illogicità sconcertante: premesse contraddittorie portano infallibilmente, attraverso un'argomentazione tanto abbondante quanto stravagante, al medesimo risultato. Ecco perché giustamente si dice che si perde il proprio tempo quando si discute con i fissati, i maniaci e le persone ostinatamente sottomesse al determinismo della passione.

In tutti i casi, *non si tratta, logicamente parlando, che di pseudo - ragionamenti*, in quanto l'argomentazione mira soltanto a risultati e non a conclusio-

ni. Se poi le leggi della conseguenza si trovano ad essere rispettate, non si tratta che di un fatto accidentale: non v'è, cioè, sottomissione alle norme logiche, ma semplicemente la coincidenza della conseguenza regolare con le esigenze del determinismo passionale, che rimane sempre il principio motore dell'argomentazione.

C. LE TAPPE DEL RAGIONAMENTO

465 – 1. IL RAGIONAMENTO INFANTILE - Soltanto verso i sette anni il fanciullo incomincia ad abbozzare qualche ragionamento. Ed anche a tale età non si tratta che di ragionamenti riguardanti casi reali, poiché il fanciullo non è in grado, prima degli undici o dodici anni, di ragionare partendo da semplici ipotesi. I ragionamenti infantili sono di tipo estremamente sommario. Contraddistinti dalla congiunzione *perché*, essi sono destinati ad indicare sia una causa («piango perché Paolo mi ha dato le busse»), sia un motivo («voglio un cavallo meccanico perché Paolo ne ha uno»). A poco a poco, il ragionamento si evolve verso forme più logiche e tende a formulare delle conclusioni. Il fanciullo che dichiara: «Paolo ha avuto paura, poiché si è messo a correre», stabilisce fra due proposizioni una connessione logica, che costituisce una vera e propria deduzione. Ma questo tipo di ragionamento affiora soltanto intorno ai nove o ai dieci anni, contemporaneamente alle altre forme logiche contraddistinte dall'uso delle differenti congiunzioni: benché, sebbene, poiché, quindi, ecc. (328).

466 - 2. ESISTE UNA MENTALITÀ PRELOGICA? - Alcuni sociologi contemporanei, particolarmente Lévy-Bruhl, hanno sostenuto la tesi che la mentalità primitiva fosse di natura «mistica e prelogica», cioè meramente emozionale ed estranea al principio di contraddizione: che governa le operazioni logiche dei civili.

Lévy-Bruhl («Bulletin de la Société de Philosophie», aprile 1923) dichiara: «Come l'ambiente sociale in cui vivono i primitivi è differente dal nostro, così il mondo esteriore che essi percepiscono differisce da quello che percepiamo noi. Quale che sia l'oggetto che a loro si presenta, esso possiede delle proprietà occulte, senza le quali non riescono ad immaginarlo. Non esistono per loro fatti puramente fisici». Il primitivo è indifferente alla contraddizione, come è dimostrato dalla legge di partecipazione. «Secondo questa legge, gli oggetti, gli esseri, i fenomeni possono essere, in modo per noi incomprensibile, contemporaneamente se stessi e qualcos'altro; presenti, ad un dato momento, in un certo luogo, e presenti, nello stesso momento; in un altro luogo distante dal primo. Altrettanto incomprensibilmente, essi emanano e ricevono forze, virtù, qualità, azioni mistiche, che si fanno sentire a distanza, pur continuando ad

328) Cfr. Piaget, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Parigi, 1924.

essere. dove sono».

Questa tesi non ha, in verità, incontrato che lo scetticismo degli specialisti in etnologia, a causa dei vari equivoci ad essa inerenti (**I, 32**). Noi ci limiteremo qui a riassumere le critiche che vi si possono muovere.

a) *Il mito del «primitivo»*. Abbiamo già visto (**I, 201-204**) quanto equivoco ed improprio sia il termine *primitivo*, per la continua confusione che si in genera fra il *senso qualitativo* (semplice, rozzo) e il *senso cronologico* (antico, primo), come se fosse pacifico che questi due sensi coincidano, mentre proprio questo è da vedere. In realtà, Lévy-Bruhl ed i sociologi della sua scuola mettono insieme alla rinfusa, senza critica né discriminazione (tranne che per toglier di mezzo o minimizzare i documenti contrari alla loro tesi) fatti culturali attinti sia alle civiltà rudimentali, sia alle civiltà complesse, evolute o regressive. È impossibile scoprire in queste costruzioni arbitrarie una immagine autentica del primitivo (329).

b) *La ragion primitiva*. Se si tiene conto dei fatti bene accertati, si è portati a riconoscere che i «primitivi» sono spesso uguali, se non superiori ai Bianchi, quando si tratta di imparare le loro lingue e d'iniziarsi alla loro civiltà. La loro lingua è meno ricca, quanto a termini astratti, della nostra; l'abbondanza dei termini concreti, poi, è spiegata dalle necessità della vita pratica e si riscontra sia nei fanciulli che nelle persone incolte e dedite alle occupazioni materiali. La loro numerazione non ha nulla di particolare. Se credono nella potenza mistica di certi numeri, è pur vero che molti uomini civili, superstiziosi, in ciò assomigliano a loro. Del resto, questa credenza pare sia assente dalle civiltà più rudimentali. Infine, i «primitivi» ragionano come i civili e talvolta meglio di questi. Comunque, se il loro stato mentale è, in genere, inferiore, ciò va imputato alla mancanza degli stimolanti necessari della vita intellettuale ed allo stato di anchilosi in cui essi vegetano da secoli e secoli, date le loro condizioni di *habitat*. Per queste ragioni è impossibile trovare negli incivili un'immagine precisa dell'infanzia dell'umanità. Si tratterà piuttosto di «un'immagine di decrepitezza e di senilità». (R. Allier, *Le non-civilisé et nous*, Parigi, 1927, p. 268).

467 - c) *Valore e limiti delle «partecipazioni mistiche»*. Qual è il senso della «legge di partecipazione»? In realtà, si tratta qui di *associazioni simboliche fra oggetti differenti, unificati dal punto di vista pratico* (equivalenza fisica del segno e del significato), mai trasformate però in pure identità.

Questo fenomeno chiamato «partecipazione» si riscontra nelle seguenti pratiche. *Invocazione dei nomi mitici*: il mago si identifica con l'eroe di cui in voca ed assume il nome. *Procedimenti di magia simpatica*, che consistono nel dare realtà simbolicamente all' effetto atteso realmente, quasi che il simbolo

329) O. Leroy, *La raison primitive*, Parigi, 1927, ha fatto una critica serrata e decisiva delle fonti di Lévy-Bruhl.

potesse equivalere alla realtà e addirittura produrla: così, per far piovere, lo stregone spruzza la terra; per ottenere tuberi abbondanti egli sotterra, al momento della semina, pietre magiche della stessa forma dei tuberi desiderati, ecc. (330). *Malefizi*: forare con un punzone l'immagine o il simulacro di un nemico equivale a dar la morte a tale nemico. *Totemismo*: un essere sacro, generalmente animale, talvolta vegetale, dà il suo nome al clan o alla tribù e ne costituisce l'emblema; fenomeno di natura sociale, connesso alla tendenza, da parte di determinate unità sociali, ad associarsi con oggetti o simboli di valore emozionale, in vista di salvaguardare la coesione del gruppo (331). *Pratiche d'idolatria*: creazione di simboli del divino, che vengono adorati come dèi e tali da mettere a disposizione del mago le forze psichiche universali.

In tutti i casi, il segno conserva sempre la sua relazione di significato rispetto ad un'altra cosa. *L'identificazione significa l'equivalenza fisica del segno e del significato*. Ma la relazione d'operazione o di causalità efficiente implica la distinzione della causa e dell'effetto, cioè del segno e del significato. Il principio d'identità non è dunque misconosciuto fondamentalmente nel suo valore ontologico (332).

d) *Il primitivo e il fanciullo*. Insomma, *la mentalità primitiva è una mentalità da fanciullo*. Questi, fin verso i dodici anni, tiene poco conto delle relazioni oggettive. Egli attribuisce facilmente alla propria volontà un potere diretto sulle cose e sugli avvenimenti. Egli manifesta una sorta di animismo, confondendo l'oggettivo e il soggettivo e cercando ostinatamente spiegazioni finalistiche, ove i fenomeni naturali siano in relazione con una volontà che li determini nella loro esistenza e nella loro forma.

In tutto ciò, il ragionamento infantile, come quello del «primitivo», procede secondo le forme proprie dell'adulto, ma, in mancanza di esperienza e di critica, confonde i gradi e i tipi della causalità e si esercita in un regime immaginativo, in cui l'intelligenza è bensì presente, ma non ancora liberata,

330) Queste pratiche di magia simpatica, come del resto le altre, non costituiscono una peculiarità dei «primitivi». Ecco per esempio che il «Journal de Commune-Affranchie» (Lione), del 23 frimaio anno II, racconta un «banchetto fraterno» in cui si trovavano riuniti amministratori e militari: vi si intonano inni civili, dice il giornale; il cittadino Grandmaison, comandante della gendarmeria, reca alcune pinte di vino rosso in una cazzaruola che rappresenta la coppa dell'uguaglianza. «Ecco, grida Dorfeuille, il sangue dei re. Repubblicani, beviamo!». Il vaso circola e, aggiunge il giornale, «ogni bocca, sollecita, avida, credeva, bevendo tale liquore, di disseccare le vene dei tiranni dell'Europa» (Ed. Herriot, *Lyon n'est plus*, t. III, p. 203).

331) Cfr. Goldenweiser, *Totemism, an analytical study*, «Journal of American Folklore», XXIII (1910), p. 179 sg. - Lowie, *Traité de Sociologie primitive*, trad. fr., Parigi, 1935, p. 144 sg.

332) Cfr. J. Maritain, *Signe et symbole*, p. 102, in *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Parigi, 1939.

§ 2 - Teoria empiristica del ragionamento

468 – 1. LA TESI ASSOCIAZIONISTICA - Gli empiristi hanno tentato di spiegare il ragionamento mediante l'intervento dell'associazione. Ogni ragionamento, osserva Stuart Mill, essendo di tipo analogico, si riduce ad un'associazione per rassomiglianza, cioè ad un'abitudine. Il ragionamento non è che la *evoluzione spontanea di immagini successive, associate dall'esperienza*. Per esempio, il fanciullo che s'è scottato si guarderà bene d'ora in poi dal fuoco per il solo fatto che l'immagine della scottatura si è associata a quella del fuoco. Notiamo qui un ragionamento che procede per idee generali: in realtà, tutto si riduce al meccanismo dell'associazione (333).

2. DISCUSSIONE - L'esempio adottato da J. Stuart Mill non riesce a dar sostegno alla tesi associazionistica. Anzitutto, esso è equivoco. Infatti, il ragionamento di cui si tratta è un caso speciale, nel quale la successione immediata (fuoco-scottatura) è al tempo stesso un rapporto tra causa ed effetto. Orbene, tutto il problema sta nel sapere se la reazione del fanciullo o dell'adulto di fronte al fuoco è governata unicamente dall'intervento delle immagini associate o dalla percezione di un rapporto causale. Il fanciullo, è vero, viene concludendo dal particolare al particolare, e la prossimità del fuoco determina un riflesso che non ha niente a che vedere con il ragionamento. Ma *egli arriva presto a distinguere i rapporti di causalità dai rapporti di successione*, e precisamente a questo punto si dice che incomincia a ragionare (**I, 75**).

D'altra parte, la teoria di J. Stuart Mill non è tale da poter spiegare le altre forme del ragionamento, in cui intervengono delle nozioni generali e processi logici irriducibili all'analogia ed all'associazione meccanica. Anche nei *ragionamenti fondati sull'analogia*, questa serve così poco a determinare la validità dell'argomentazione che bisogna sempre ricorrere ad una verifica ulteriore. Quanto poi alle *associazioni*, che, in realtà, si riducono a strutture, sperimentali o razionali, è compito precipuo del ragionamento scientifico sottoporle alla critica, lungi dal subirle passivamente. Ragionare, nel senso logico della parola, significa essenzialmente sottrarsi al determinismo dell'abitudine.

Art. II - La ragione

469 - Il ragionamento non è la ragione, poiché vi sono ragionamenti buoni e ragionamenti cattivi. Il ragionamento non è regolare e valido se non in quanto sia conforme alle esigenze della ragione. L'intelligenza stessa, in certo qual modo, può essere distinta dalla ragione, poiché le sue operazioni dipendono

333) Rignano, *Psychologie du raisonnement*, Parigi, 1920, ha ripreso la tesi empiristica di Hume e di Stuart Mill, senza aggiungervi niente d'essenziale.

da norme che hanno per essa valore di leggi universali ed assolute e che definiscono quel che si chiama ragione. Tuttavia, la ragione non designa una facoltà distinta dall'intelligenza, ma soltanto un *aspetto dell'intelligenza*, e precisamente ciò che, nell'intelligenza, fa sì che questa si eserciti secondo la sua legge essenziale; che consiste nell'essere conforme all'essere. Solo in questo senso si può parlare, ed in maniera del resto alquanto impropria, della ragione come facoltà dei principi primi (334).

Il problema della ragione è dunque essenzialmente quello dei principi primi, dei quali si tratta di sapere in che cosa consistano e quale ne sia l'origine.

§ 1 - *I principi direttivi della conoscenza*

470 - L'analisi delle operazioni della mente indica che il pensiero si riferisce costantemente a due norme supreme o principi primi: il principio d'identità e il principio di ragion d'essere. Abbiamo già visto, in Logica, che la condizione prima ed universale della verità logica sta nel rispetto del *principio d'identità o di non contraddizione* (quel che è è, una stessa cosa non può al tempo stesso e sotto il medesimo rapporto essere e non essere). Tutte le regole della logica altro non sono che applicazioni o conseguenze di questa norma universale, insieme legge dell' essere e del pensiero, poiché *se l'assurdo è impensabile, ciò è anzitutto dovuto al fatto che esso è impossibile*.

Quando si tratta non più semplicemente di definire delle essenze, ma di determinare le relazioni reciproche degli esseri, interviene un altro principio, da Leibniz chiamato *principio di ragion sufficiente*. Infatti, i rapporti degli esseri fra di loro non sono tutti, almeno per la nostra ragione, rapporti di diritto, nell'ambito giurisdizionale del principio d'identità, ma rapporti di fatto, che noi non possiamo conoscere se non attraverso il ragionamento fondato sull'esperienza e destinato a svelare le ragioni d'essere delle cose. In questa investigazione noi siamo guidati dalla convinzione che tutto ha la sua ragion d'essere (o che nulla esiste senza ragione): il che è poi la formula del principio di ragion d'essere. Quanto all'epiteto «sufficiente» che troviamo nella formula di Leibniz, diremo che esso ha soprattutto valore logico e serve solo a sottolineare, insieme, le esigenze ed i limiti del principio di ragione, poiché le ragioni d'essere stabilite dal ragionamento devono bastare, senza alcuna aggiunta, a spiegare una cosa o un fenomeno.

A. IL PRINCIPIO D'IDENTITÀ

471 - 1. LA LEGGE FONDAMENTALE DELL'ESSERE - Se il pensiero

334) Gli Scolastici chiamavano ragione (*ratio*) ciò che i moderni chiamano *intelligenza* e *intelligenza* (*intellectus principiorum*) ciò che i moderni chiamano *ragione*.

si riconosce sottomesso assolutamente alla necessità di ammettere che *ciò che è* è (principio d'identità) o, in forma negativa, che *una stessa cosa non può al tempo stesso e sotto il medesimo rapporto essere e non essere, essere tale e non essere tale* (principio di non contraddizione, chiamato anche principio di contraddizione), ciò si deve innanzitutto ad una esigenza oggettiva. *Legge del pensiero, il principio d'identità è anzitutto la legge fondamentale dell'essere*: ogni essere è quel che è. Questa è la ragione per cui ogni attività intellettuale si svolge alla luce di questo principio, che assicura nel contempo la coerenza del pensiero e l'intelligibilità delle essenze.

2. FORME DERIVATE DAL PRINCIPIO D'IDENTITÀ - Il principio d'identità origina immediatamente principi derivati che partecipano della sua evidenza assoluta.

a) *Principio del terzo escluso*. Questo principio si enuncia così: *non c'è medio termine, per un essere, fra essere e non essere*. Infatti, se vi fosse un terzo termine, esso consisterebbe, per questo essere, nell'essere e non essere al tempo stesso: ciò che è assurdo.

b) *Principio del terzo equivalente*. Lo si esprime in questa forma: *due cose identiche ad una terza medesima sono identiche tra loro*. In matematica questo principio assume quest'altra formulazione: due quantità uguali ad una terza medesima sono uguali fra di loro (335).

B. IL PRINCIPIO DI RAGION D'ESSERE

472 - 1. L'INTELLIGIBILITÀ - La ricerca delle ragioni e delle cause è contemporanea al destarsi dell'intelligenza, come ben dimostrano i «perché» e i «come» del fanciullo. Questa sollecitudine d'ottenere la spiegazione è la forma stessa della ragione, che si definisce principalmente col ragionamento proprio e soltanto in quanto essa è *ricerca delle cause e dei principi*. Questa ricerca è guidata dall'idea che tutto ha la sua ragion d'essere, o, ancora, che solo l'essere spiega l'essere e lo rende intelligibile. In questo senso, il principio di ragion d'essere è anche il principio dell'universale intelligibilità.

Ogni essere è suscettibile di una *duplice intelligibilità*, secondo che si voglia spiegare la sua esistenza o la sua natura. Il primo aspetto, che riguarda la *ragione per la quale l'essere esiste* (attualmente o potenzialmente) è quello dell'intelligibilità estrinseca. Il secondo, che riguarda la *ragione per la quale l'essere è quel che è o agisce come agisce*, è quello dell'intelligibilità intrinseca. Donde le forme del principio di ragione: principio di causalità, principio di finalità e principio di sostanza.

335) Esamineremo in Metafisica l'ordine ed il valore rispettivo di questi diversi principi.

473 – 2. PRINCIPIO DI CAUSALITÀ - Lo si esprime così: *tutto ciò che incomincia ad essere esiste in virtù di un altro* (336); cioè deve avere la sua ragion d'essere in un altro che lo fa esistere. Questo principio è suscettibile a sua volta di diverse applicazioni, i diversi tipi di causalità che la ragione discerne nell'esperienza.

a) *Causa agente*. La causa efficiente o causa agente è *quella che, con la propria azione, produce un dato effetto*: si pensi, per esempio, all'operaio che getta una tegola dall'alto del tetto o che, nel suo lavoro, lascia involontariamente scivolare una tegola dall'alto del tetto.

b) *Causa antecedente*. La causa antecedente è *la condizione o l'insieme delle condizioni da cui dipende l'esistenza di un fenomeno*: la caduta della tegola può essere spiegata dal suo stato d'equilibrio instabile e dall'azione del vento violento che s'è levato. L'antecedente è chiamato causa soltanto in senso improprio. Si sa che le scienze della natura si limitano alla determinazione dei rapporti fra antecedente e conseguente, cioè che cercano di scoprire il fenomeno o l'insieme dei fenomeni (antecedente) che condiziona costantemente l'apparizione o la variazione di un altro fenomeno o gruppo di fenomeni (conseguente) (**I, 150**). Così concepita, la spiegazione causale non risponde più alla domanda «perché?», ma alla domanda «come?» , e non offre che una *intelligibilità funzionale*.

Il principio di causalità, nelle scienze della natura, assume la forma del principio del determinismo: «nelle stesse circostanze, i medesimi antecedenti sono seguiti dai medesimi conseguenti».

c) *Ogni essere agisce secondo ciò che è*. Questo principio è una forma derivata dal principio di causalità. Esso dà *la ragion d'essere, non più dell'effetto in quanto effetto, ma della sua natura e delle sue modalità*. Soltanto la natura della causa o degli antecedenti può spiegare la qualità dell'effetto o del fenomeno prodotti. Una cosa qualsivoglia non produce una cosa qualsivoglia. In quanto la causa si eserciti senza ostacolo, si ha sempre una proporzione fra essa e l'effetto. Tutta l'indagine intorno alle cause ed ai principi è fondata su questo principio.

3. PRINCIPIO DI FINALITÀ

474 - a) *La finalità soggettiva*. Il fine, nel senso più generale della parola, è l'effetto voluto o prodotto mediante un'attività intenzionale. L'architetto che costruisce una casa ha come fine della sua attività la casa stessa ed eventualmente il profitto che egli ricaverà dalla sua attività. E ciò chiamiamo finalità soggettiva o d'intenzione: essa presuppone o, come nell'uomo, un'intelligen-

336) Le formule correnti: «ogni effetto ha una causa» o «non si dà effetto senza causa» sono tautologiche. Poiché l'effetto è «ciò che è prodotto da una causa», esse vengono quindi a significare: «Tutto ciò che è prodotto da una causa ha una causa».

za, capace di proporsi e di volere un effetto, nonché di mettere in azione i mezzi adeguati all'effetto, oppure, come nell'animale, un'attività determinata a produrre un effetto mediante intervento di una rappresentazione sensibile (337). In entrambi i casi, è l'effetto da produrre che costituisce la ragion d'essere dell'attività e che la rende intelligibile. Di qui la formula del principio di finalità: *ogni agente agisce per un fine*.

Si distinguono il *fine dell'opera* (*finis operis*), che è la cosa stessa da produrre: la casa, se si tratta dell'architetto, e il *fine dell'agente* (*finis operantis*), che può essere diverso dal primo: l'architetto può aver di mira sia il guadagno, sia la fama, sia semplicemente la soddisfazione di produrre un'opera bella. Il fine dell'agente è il fine ultimo e si subordina l'opera considerandola alla stregua di mezzo.

b) *La finalità oggettiva*. Dalla finalità soggettiva o di intenzione si passa naturalmente alla finalità oggettiva o di adattamento. Come infatti l'attività intenzionale dispone di mezzi che si subordinano gli uni agli altri e che, insieme, sono in rapporto al fine da raggiungere, così *ogni organizzazione o coordinamento di elementi molteplici e diversi che compongano un complesso unificato non può avere la sua ragion di essere se non in un'idea del complesso stesso*. Infatti, gli elementi, presi isolatamente, sono indifferenti all'insieme; ogni loro senso è un senso funzionale o strumentale che loro deriva dal tutto che compongono. Il complesso è appunto la ragion d'essere sia della loro esistenza che della loro forma e delle loro operazioni (I, 170; II, 114-157).

Ciò non costringe affatto, contrariamente a quanto obietta Kant contro questa dottrina, a cercare intenzioni coscienti nella natura. La natura, secondo l'espressione di Cuenot, è geometra e non artigiana. Ma non è men certo che *la realtà dei sistemi e dei sistemi di sistemi che l'esperienza ci rivela non può spiegarsi se non con delle idee (o forme) immanenti a tali sistemi*. Il mondo appare così come un pensiero cosmico o oggettivo (338). Problema successivo sarà poi quello di cercare se questo pensiero cosmico possa spiegarsi a sua volta senza un Pensiero supercosmico.

Si discute per sapere se sia la finalità oggettiva a derivare dalla finalità soggettiva, o viceversa. Osserviamo che si tratta di due aspetti della medesima finalità. Chi dice finalità dice intenzione (nel senso che abbiamo più sopra precisato). Va solo notato che *nella finalità soggettiva si tratta di un'intenzione che mira ad un effetto esteriore all'agente, mentre nella finalità oggettiva si tratta di un'intenzione in vista di un effetto immanente all'agente* e tale da organizzare questo dal di dentro. Precisamente a ciò abbiamo dato il nome di

337) È chiaro che la parola intenzione è qui presa nel suo senso più lato, per designare una tendenza orientata verso un termine definito (*in-tendere*: tendere verso).

338) Cfr. M. Blondel, *La Pensée*, (La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée), Parigi, 1934, t. I, p. 3 sg.

forma in Cosmologia (II, 88). Sotto questo aspetto, non v'è proprio scandalo nel passare dalla finalità soggettiva a quella oggettiva; e questo passaggio è tanto più plausibile in quanto noi prendiamo necessariamente avvio dalla coscienza della nostra stessa attività intenzionale, disponendo i mezzi in vista di un fine. E ciò spiega come il fanciullo, né più né meno del «primitivo», sia portato a vedere ovunque intenzioni soggettive e manifesti una spiccata tendenza animistica. Il progresso del pensiero non porta del resto a sostituire il meccanismo alla finalità, ma a concepire la finalità negli esseri della natura *per analogia* con la finalità della nostra attività ed il meccanismo per analogia con i mezzi di cui ci serviamo per il raggiungimento dei nostri fini.

4. IL PRINCIPIO DI SOSTANZA

475 - a) *L'esperienza del mutamento*. La nostra esperienza delle cose e di noi stessi ci impone costantemente la distinzione del permanente e dell'instabile, dell'apparente e del reale, dell'interno e dell'esterno, dell'essenziale e dell'accidentale. Infatti, gli enti sono in perpetuo mutamento, qualitativo e quantitativo, e rimangono tuttavia quel che sono. *Mutare*, per essi, è *propriamente divenire altro e non un altro*. Noi siamo immediatamente portati da questa esperienza ad attribuire il mutamento ad un soggetto, perché il cambiamento non è intelligibile se non con la permanenza di un soggetto. Infatti, *senza soggetto permanente, ogni mutamento sarebbe annichilamento dell'ente che muta e creazione di un nuovo ente* (II, 30). Questa evidenza è espressa dalla distinzione della sostanza (o soggetto permanente) e delle proprietà, qualità o quantità (accidenti) che questo soggetto può ricevere o perdere. Il principio di sostanza altro non fa, nelle sue diverse forme, che esprimere questa evidenza.

b) *La triplice causalità della sostanza*. Nella sua forma più generale, il principio di sostanza si enuncia così: *ogni mutamento presuppone un soggetto permanente*. La considerazione dei rapporti del soggetto permanente con le proprietà o modalità variabili che esso può ricevere, offre tre applicazioni del principio di sostanza. Infatti, la sostanza appare ad un tempo come *soggetto degli accidenti*, vale a dire ciò in cui gli accidenti sono ricevuti o ineriscono, come *fine degli accidenti*, in quanto la sostanza o soggetto ha bisogno degli accidenti per esercitare l'attività corrispondente alla sua stessa natura, infine come *principio degli accidenti*, almeno degli accidenti propri o proprietà (I, 42), in quanto queste ultime risultano naturalmente e necessariamente da quel che essa è.

c) *Sostanza, ragion d'essere ed identità*. Il principio di sostanza è dunque una forma del principio di ragion d'essere ed enuncia le *condizioni di intelligibilità intrinseche dell'essere*. Sotto un altro aspetto, esso è in relazione pure col principio d'identità, in quanto afferma l'unità e l'identità dell'essere sotto le molteplici e variabili determinazioni onde questo può rivestirsi.

C. CARATTERI DEI PRINCIPI PRIMI

476 - I principi primi sono evidenti, universali e necessari.

1. EVIDENZA DEI PRINCIPI PRIMI - Per giustificare i principi primi della ragione non si esige alcuna dimostrazione. *Essi si impongono alla mente per loro propria chiarezza, dal momento che ne sono dati i termini.* Ecco perché la dimostrazione è non soltanto inutile, ma addirittura impossibile. Non si dimostra l'evidenza, poiché questa nulla presuppone che sia più chiaro e più certo che essa stessa.

2. NECESSITÀ DEI PRINCIPI PRIMI - I principi primi sono necessari *oggettivamente*, in quanto si presentano come leggi il cui contrario è assolutamente impossibile, - e *soggettivamente*, in quanto essi sono implicitamente inerenti ad ogni pensiero e la loro negazione porterebbe alla pura assurdità.

3. UNIVERSALITÀ DEI PRINCIPI PRIMI - Per questo stesso fatto, essi sono universali, sia *oggettivamente*, in quanto essi costituiscono le leggi di tutti gli enti, reali o possibili, sia *soggettivamente*, in quanto appartengono a tutte le intelligenze, per lo meno sotto forma di un esercizio naturale e spontaneo.

§ 2 - Origine dei principi primi

A. NOZIONI E PRINCIPI

477 - 1. FORMA DEL PROBLEMA - Il problema dell'origine dei principi primi è soprattutto un problema critico, poiché è in causa il valore della ragione. Tuttavia, come tutto ciò che attiene la Critica, esso ha un aspetto psicologico. E precisamente questo aspetto sarà ora oggetto della nostra considerazione. Sotto questo punto di vista, tutto si riduce alla ricerca sul come si acquisiscano le *nozioni* universali d'identità, di causa, di fine e di sostanza, che danno i termini dei principi. Questi ultimi, infatti, non sono, *psicologicamente*, distinti da tali nozioni, poiché *attraverso un medesimo movimento della mente le nozioni universali d'identità, di causa, di fine e di sostanza sono formate dalla ragione ed i principi primi sono, se non esplicitamente formulati, quanto meno esercitati dalla ragione.* Ed effettivamente, come si vedrà, il mettere in causa i principi significa sempre mettere in causa le nozioni che li costituiscono.

Per J. Lachelier (*Le fondement de l'induction*, p. 37, 2a ed. Parigi, 1896), «non sono possibili che tre maniere per spiegarci i principi, perché non ci sono, del pari, che tre maniere di concepire la realtà e l'atto col quale la nostra mente entra in commercio con essa. Si può anzitutto ammettere, con D. Hume e S. Mill, che ogni realtà è fenomeno e che ogni conoscenza è, in ultima analisi, una sensazione: i principi, se si possono tuttavia chiamare in causa in questa ipotesi, non saranno allora che i risultati più generali dell'esperienza universale. Si può ancora supporre, con la scuola scozzese e con Cousin, che i fenomeni non siano che la manifestazione di un mondo d'entità inaccessibili ai nostri sensi; e

in questo caso, la principale fonte delle nostre conoscenze deve essere una sorta d'intuizione intellettuale, che ci svela ad un tempo la natura di queste entità e l'azione che esse esercitano sul mondo sensibile. Ma c'è una terza ipotesi, introdotta da Kant nella filosofia, per cui si pretende che, quale che possa essere il fondamento misterioso sul quale si basano i fenomeni, l'ordine secondo il quale essi si succedono è determinato esclusivamente dalle esigenze del nostro proprio pensiero».

Ebbene, c'è in realtà una quarta maniera onde si possano spiegare i principi: una maniera completamente differente, sia da quella proposta dall'empirismo associazionistico, sia da quella propria del misticismo degli Scozzesi, sia da quella dell'idealismo trascendentale di Kant. Essa così si sintetizza: *i principi sono conosciuti intuitivamente nelle nozioni universali di causa, di fine, di sostanza, astratte dalla esperienza sensibile*. Né si può dire davvero che questa sia l'ipotesi degli Scozzesi, poiché le nozioni universali non sono concepite come componenti un «mondo d'entità» esteriore o superiore al sensibile, ma come presenti nell'esperienza sensibile stessa, donde sono astratte dall'intelligenza.

478 - 2. L'INTERVENTO DELL'ASTRAZIONE - La questione dell'origine delle nozioni d'identità, di causa, di fine, di sostanza, non è che un caso particolare del problema dell'origine e della formazione delle idee generali. Queste nozioni, come tutte le altre, sono astratte dall'esperienza, esterna ed interna, che continuamente ci impone fatti singoli nei quali l'intelligenza coglie, secondo la sua peculiare funzione, delle essenze intelligibili **(416)**.

a) *L'identità*. L'esperienza dell'identico e del medesimo è la più comune di tutte: una cosa non è l'altra, ogni cosa è quel che è ed è riconosciuta solo in quanto essa rimane identica a se stessa. Il fanciullo formula senza posa dei giudizi che implicano manifestamente questa *nozione dell'identico*. Nella sua forma astratta ed universale altro non è che l'elaborazione dell'esperienza sensibile.

b) *La causa*. Già abbiamo visto quale uso faccia il fanciullo della nozione di causa, a partire dall'idea di causa agente, che è quella che s'impone dapprima alla sua esperienza. Il ricorso alla causalità efficiente sembra addirittura esagerato nel fanciullo, che spontaneamente e naturalmente attribuisce a cause agenti tutto ciò che accade intorno a lui. *Ogni nostra esperienza si trova ad essere, in realtà, come saturata di fatti concreti di causalità*. Noi ci conosciamo, con una evidenza immediata, causa degli atti che produciamo. Il dire: «ho fatto questo o quello» è già esercitare nella maniera più chiara la nozione di causalità. L'esperienza esterna, a sua volta, non fa che offrirci rapporti fra causa ed effetto e *una stragrande parte della nostra attività pratica consiste nel cercare le cause degli avvenimenti che ci riguardano*. La nozione universale di causa, nella sua forma filosofica, si trova implicata in tutte queste esperienze e questi comportamenti, di cui essa non fa che enunciare il senso più generale.

479 - c) *Il fine*. L'esperienza dell'intenzione ci è poi così familiare e torna così ovvia, che il progresso del pensiero sta piuttosto nel limitarne le applicazioni che nel rafforzarla. Il fanciullo cerca ovunque delle intenzioni: le cose per lui hanno un senso solo in quanto e per quanto gli si possa spiegare perché, vale a dire a qual fine le cose sono fatte o fatte così. Questa nozione fondamentale potrà in seguito assumere aspetti più complessi; ma continuerà ad imporsi al pensiero, non solo nella forma dell'*intenzionalità cosciente e volontaria*, ma anche, e persino nel sapere scientifico, nella forma delle *esperienze d'ordine e d'organizzazione*, che le cose della natura ci offrono. La finalità, prima d'essere una nozione universale, è appunto, come osservava Claude Bernard, un dato sperimentale.

d) *La sostanza*. Abbiamo più sopra dimostrato come la nozione di sostanza sia imposta dall'esperienza del mutamento. Il suo punto di partenza, nel campo sensibile, consiste nel *cogliere il permanente*. Noi mutiamo incessantemente, e tuttavia rimaniamo sempre lo stesso soggetto. Le cose si trasformano qualitativamente e quantitativamente, ma restano «le stesse». Per quanto complesso appaia il concetto filosofico di sostanza, esso affonda evidentemente le sue radici nell'esperienza più comune e più concreta. Tutte le nostre azioni pratiche sono tributarie di questa esperienza elementare che ci fa distinguere ovunque il soggetto che perdura dalle modificazioni accidentali che possono accompagnarlo.

B. LA FORMAZIONE DEI PRINCIPI

480 - 1. IL PROBLEMA, DAL PUNTO DI VISTA NOMINALISTICO - Kant, riassumendo tutta la tradizione empiristica e nominalistica, propone questo problema nella seguente forma: *come spiegarci attraverso l'esperienza, che è singolare e contingente, principi che sono universali e necessari?* In altri termini, come spiegare e legittimare il passaggio dal fatto (esperienza sensibile) al diritto, o teoria (leggi universali assolute)? Su questo punto, le teorie abbondano. Sono le stesse che abbiamo incontrato a proposito delle idee generali (**404-405, 413, 427-433**), poiché, come abbiamo già chiarito, *il problema dei principi non è che un aspetto di quello delle idee* (339). Chi nega la realtà mentale delle nozioni universali o almeno la loro origine sperimentale deve, per questo fatto stesso, contestare il valore ontologico dei principi. Ma simultaneamente ad esser posto il problema psicologico della loro realtà soggettiva, che non può essere contestata, e che bisogna spiegare.

339) Ecco perché non è il caso di ritornare in questo capitolo su tali teorie. Il loro punto di vista è il medesimo sia quanto alle idee che quanto ai principi.

481 - 2. IL VALORE ANTOLOGICO DEI PRINCIPI

a) *L'implicazione dei principi nelle nozioni.* I principi, come i termini che li compongono, si spiegano ad un tempo con l'esperienza e con la ragione. Infatti, abbiamo visto che i loro termini (nozioni d'identità, di causa, di fine, di sostanza) sono astratti dall'esperienza. Ebbene, *questi termini, per il fatto stesso che sono astratti, implicano tutti i rapporti formulati dai principi.* La nozione di «ciò che è identico a se stesso» implica l'identità di ogni cosa con se stessa: e questa è la formula del principio di identità. La nozione di «ciò per cui una cosa incomincia ad esistere» (causa) implica che ciò che incomincia ad esistere dipende da altro, diverso da sé (principio di causalità). La nozione di «ciò in vista di cui una cosa è o agisce (fine) implica che ciò che è o agisce, agisce o è in vista di qualche cosa (principio di finalità). Infine la nozione di «ciò che è soggetto del mutamento» (sostanza) implica che il mutamento ha un soggetto (principio di sostanza).

b) *La spiegazione dei principi.* Il passaggio dalle nozioni ai principi si spiega dunque come un *passaggio dall'implicito all'esplicito*, poiché i principi sono materialmente contenuti nelle nozioni universali. Alla ragione si attribuisce questa spiegazione. Bisogna tuttavia ben intendere come qui la sua operazione non sia realmente distinta da quella che astrae dall'esperienza le nozioni universali. *La ragione vede i principi nelle nozioni e li vede come un'esigenza dell'intelligenza di queste nozioni;* e siccome queste nozioni sono astratte dall'essere reale ed oggettivo, la ragione conosce immediatamente i principi come leggi dell'essere reale ed oggettivo. È pur vero che i principi, come le nozioni, possono divenire oggetto di riflessione filosofica, e, come tali, subire un'elaborazione più o meno estesa, intesa a conferire loro la massima precisione formale possibile. *Principi e nozioni sono però anzitutto esercitati e vissuti con una spontaneità ed una necessità che costituisce il segno più chiaro della loro evidenza assoluta.*

482 - c) *Necessità ed universalità dei principi.* Da questo punto di vista, la necessità e l'universalità dei principi non hanno più nulla di misterioso. Esse, infatti, non fanno che tradurre le esigenze intelligibili delle nozioni universali, la necessità per esse di essere ciò che sono e d'implicare tutto ciò che implicano. *Queste nozioni non avrebbero più senso e sarebbero assurde, cioè contraddittorie in se stesse, se i principi non fossero necessariamente veri.* E siccome queste nozioni provengono dall'esperienza oggettiva, l'universo dell'esperienza sarebbe esso stesso inintelligibile ed assurdo, se i principi non fossero necessariamente veri. Tutto ciò viene a significare che la necessità soggettiva dei principi non è che l'effetto della loro necessità oggettiva.

Queste asserzioni, del resto, sono verificabili. Si può dimostrare, per ciascuna nozione, che la negazione del principio corrispondente porta all'assurdità vera e propria. Negare il principio di causalità significa infatti negare il principio di identità, giacché se una cosa può incominciare ad essere da sé, ne consegue che essa può essere prima ancora di essere, vale a dire essere e non essere.

Negare il principio di finalità significa che l'ordine deriva dal caso. Negare il principio di sostanza significa che ciò che muta non muta, giacché se il mutamento può esistere senza soggetto permanente, è l'essere intero che al tempo stesso e sotto il medesimo rapporto diviene altro pur restando lo stesso. Quanto al principio d'identità, esso esprime la legge più fondamentale dell'essere, che cioè se una cosa è, è: evidenza prima ed assoluta, che garantisce tutte le altre. Si vede così che *se si negano i principi, le nozioni e di conseguenza le esperienze d'identità, di causalità, di finalità, di sostanzialità non hanno più né senso né realtà*. L'assurdo diventa la legge dell'universo.

483 - d) *Carattere analitico dei principi*. Non si fa che riassumere quanto precede affermando che i principi sono analitici, cioè che possono verificarsi per semplice analisi dell'uno o dell'altro termine, indipendentemente dall'esperienza (**I, 59**). Tuttavia, ci è dato precisare questa asserzione. Anzitutto, per quanto concerne il carattere analitico dei principi. Soltanto il principio d'identità, per definizione stessa, si esprime in una formula in cui l'attributo è identico al soggetto: «l'essere è l'essere», «ogni essere è ciò che è». Gli altri principi sono ugualmente analitici, in quanto la connessione del predicato e del soggetto è necessaria date le esigenze dell'oggetto (causa, fine, sostanza); solo che queste esigenze oggettive non sono più definite per mezzo dell'identità, ma di proprietà. Così, nel principio di causalità, la nozione di «essere prodotto da un altro» non è compresa nella nozione di «ciò che incomincia ad essere», ma ne risulta immediatamente a titolo di proprietà. Allo stesso modo, nel principio di finalità, la nozione di fine o d'intenzione è connessa a titolo di proprietà alla nozione di agente ed alla nozione d'ordine o di organizzazione. Infine, nel principio di sostanza, la nozione di soggetto permanente non è compresa in quella di mutamento, ma ne risulta immediatamente a titolo di proprietà essenziale di tutto ciò che muta.

Kant pretende che i principi primi della ragione (causalità, finalità, sostanzialità) siano *sintetici a priori*: sintetici, perché il predicato non è compreso nella nozione del soggetto, *a priori*, perché sono necessari ed universali, e sotto questo aspetto indipendenti dall'esperienza. Sennonché abbiamo visto or ora che i principi, anziché sintetici, sono analitici. L'errore di Kant sta nel non conoscere altri giudizi analitici che quelli in cui il predicato è contenuto nella nozione del soggetto (*praedicatio per se primo modo*) (**I, 45**), mentre bisogna considerare parimenti analitici i giudizi in cui è il soggetto ad essere parte integrante del predicato (*praedicatio per se secundo modo*), non già a titolo di parte intrinseca, ma a titolo di materia nella quale il predicato è ricevuto per la sua natura di proprietà essenziale. Questo è appunto il senso dell'osservazione d'Aristotele, secondo cui *naso integra camuso*, come *numero integra pari e dispari*, vale a dire che il soggetto vero e proprio è necessariamente legato alle sue proprietà essenziali. È esattamente il caso dei principi di causalità, di finalità e di sostanza, che come tali sono analitici ed immediatamente evidenti alla ragione.

Analitici, i principi sono di conseguenza *a priori*, cioè evidenti in sé, indipendentemente dall'esperienza. Ciò non significa che essi non abbiano nulla a

che vedere con l'esperienza, poiché da questa procedono e questa essi governano universalmente. Ma li si dice *a priori* in quanto *essi sono colti immediatamente nelle nozioni d'identità, di causa, di fine, di sostanza, come leggi universali dell'essere*. Il loro carattere *a priori* significa dunque soltanto l'immediatezza e la necessità della loro percezione o del loro esercizio.

È chiaro pertanto che cosa si debba intendere per *innatezza dei princìpi*. Quanto alla loro *specificazione*, essi non sono innati, poiché dipendono dalle nozioni universali, che sono astratte dall'esperienza. Ma quanto al loro *esercizio*, si possono dire innati nel senso che sono contemporanei al destarsi della vita intellettuale, o, ancor più precisamente, nel senso che sono implicati nella capacità d'astrarre dell'intelligenza.

PARTE SECONDA L'ATTIVITA' VOLONTARIA

484 - Tutti i nostri studi precedenti avevano per oggetto le diverse forme dell'attività psicologica: sia quando si trattava di conoscenza sensibile o intellettuale, oppure di istinti o di inclinazioni, avevamo sempre a che fare con manifestazioni di dinamismo. Però la parola «attività» può essere intesa in senso più limitato per designare i movimenti esterni oppure *l'insieme dei movimenti esterni resi necessari dalla vita di relazione*. Questi movimenti vengono eseguiti per mezzo di meccanismi neuro-muscolari, ma sono comandati dall'interno, cioè da una potenza che li tiene in un certo modo a sua disposizione e li utilizza per i fini propri dell'essere vivente.

Mentre nell'animale questi movimenti esterni sono tutti quanti automatici, cioè risultanti immediatamente dalle eccitazioni, nell'uomo è automatica solo una parte considerevole di essi. Però l'uomo produce anche altri movimenti, che sono chiamati *volontari* per far capire che non dipendono immediatamente dalle rappresentazioni, ma da una specie di comando di colui che li compie. Siccome il dinamismo dell'essere vivente sembra culminare in questa *forma di attività, cosciente e padrona di sé*, per questo l'attività volontaria viene considerata come l'attività. per eccellenza. Questa attività, chiamata anche *appetito razionale*, in quanto si esercita alle dipendenze della ragione, noi cominciamo ora a studiare nel suo principio, che è la *volontà*, e nella sua proprietà essenziale, che è la *libertà*.

CAPITOLO PRIMO

LA VOLONTA' (340)

Art. I - I movimenti volontari

485 - Anziché iniziare con una definizione astratta della volontà, cercheremo di afferrarne le caratteristiche nei movimenti riconosciuti come volontari,

340) Cfr. S. Tommaso. I.a, q. 82-83; 1-2, q. 6-17. - Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*, Parigi, 1896. - Michotte e Prum, *Etudes expérimentales sur le choix volontaire*, «Archives de Psychologie», t. X, p. 113-320. - Paulhan, *La volonté*, Parigi, 1910. - Ribot, *Les maladies de la volonté*, Parigi, 1884. - P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Parigi, 1889; *Obsessions et psychasténies*, Parigi, 1903. - Fouillée, *La liberté et le déterminisme*. - Segond, *Traité de Psychologie*, c. VII, Parigi, 1930. - Bergson, *Les données immédiates de la conscience*. - W. James, *The Principles of Psychology*, 2 voll. Nuova York. 1890; tr. it. Milano, 1901. - Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI, p. 317 sg. (Ch. Blondel). - L. Lavelle, *De l'Acte*, Parigi, 1938, c. VII, XI-XII, XXV. - M. Blondel, *L'Action*, Parigi, 1893 (n. ed. 1950); tr. it., con passi della n. ed., Torino, 1950.

cioè sia in questi movimenti stessi, sia negli antecedenti che essi implicano nell'ambito della coscienza e che possono essere messi in evidenza con sufficiente precisione, per mezzo di adeguati esperimenti.

§ 1 - *Elementi del movimento volontario*

1. I MOVIMENTI INDELIBERATI - Abbiamo studiato, sotto il nome di reazioni, diverse specie di movimenti: *l'irritabilità cellulare*, per la quale la cellula animale reagisce, in un modo suo proprio, all'azione degli stimoli esterni producendo fenomeni luminosi, termici, elettrici, anatomici, motori (**II, 109-113**), il *riflesso*, o fenomeno nervoso in forza del quale un'eccitazione periferica o interna, origina automaticamente, per l'azione dei legami nervosi prestabiliti, una reazione di un determinato genere (secrezione, contrazione muscolare ecc.). (**57 - 60**), il *movimento istintivo*, nel quale la reazione o la serie di reazioni da produrre vengono eseguite automaticamente dietro il richiamo di un'eccitazione sensibile o di un'immagine (**270**), i *movimenti abituali* che scaturiscono fisiologicamente dal fenomeno del «transfert» associativo (riflesso condizionato) e che funzionano psicologicamente come gli istinti (**71**). Citiamo infine i movimenti che scaturiscono dall'*automatismo psicologico*, normale o anormale, che studieremo in seguito.

Tutti questi movimenti hanno la caratteristica di essere indeliberati, cioè automatici. I movimenti volontari si distinguono dai suddetti non, come si dice talvolta, in quanto procedono da un fenomeno psicologico, perché ciò è comune sia ad essi che all'abitudine e all'istinto, ma in quanto sono deliberati, cioè *anticipati e scelti coscientemente*. L'analisi del movimento volontario ci aiuterà ad essere più esatti.

486 - 2. ANALISI DEL MOVIMENTO VOLONTARIO - Il movimento volontario è assai più complesso di quanto sembri a prima vista. Analizzandolo, noi vi scopriamo i seguenti elementi:

a) *Meccanismi neuro-muscolari* - Ogni movimento volontario si compie per mezzo di *meccanismi riflessi, istintivi e abituali*, che noi coordiniamo in modo più o meno perfetto in considerazione del risultato che si vuol conseguire. Se, sotto il punto di vista del funzionamento, questi meccanismi sono molto semplici, essi risultano invece straordinariamente complessi quanto agli elementi neuromuscolari che mettono in azione: si pensi, per esempio, a ciò che rappresenta, sotto questo aspetto, l'atto di suonare il pianoforte o di scrivere a macchina. Questi meccanismi neuro-muscolari godono di una certa indipendenza che spiega il loro funzionamento automatico sotto la spinta di una determinata situazione o di un fine da raggiungere. *Una volta messi in moto, essi funzionano come dei riflessi*, e, perciò in modo pressappoco inconscio.

La volontà non interviene dunque direttamente in questi meccanismi. La sua funzione in rapporto ad essi consiste nel *metterli in moto*, utilizzando a tale scopo la motricità specifica delle immagini, e nell'*adattare* i movimenti allo

scopo perseguito, nell'*inibire* le immagini estranee che possono sovrapporsi dannosamente ai meccanismi coi quali viene eseguito il movimento volontario.

b) *La rappresentazione* - Ogni attività volontaria prende l'avvio da una rappresentazione che può essere una *percezione*, un'*immagine* o un'*idea* e che ha l'effetto di presentare all'appetito sensibile o intellettuale un oggetto da desiderare o da evitare.

c) *L'appetizione* - Ogni movimento volontario include, più o meno accentuato ma sempre presente, un certo tono affettivo che deriva dal fatto che la rappresentazione ha eccitato un desiderio o una tendenza. *Di per sé, la rappresentazione non è motrice*. Quando lo è, ciò avviene attraverso la tendenza che essa mette in atto. È così che si deve intendere quello che Fouillée ha chiamato carattere motorio delle idee (*azione ideo-motrice*: 197). Un'idea che non destasse né desiderio né tendenza, non avrebbe nessun potere motorio; essa sarebbe una rappresentazione e niente altro. Questo elemento affettivo-motorio costituisce la cosiddetta *appetizione*.

d) *Il giudizio pratico* - La rappresentazione, l'appetizione ed i meccanismi neuro-muscolari non bastano a definire il movimento volontario, mentre bastano a spiegare tutti i movimenti che derivano dall'automatismo psicologico. In questi ultimi, appena sono presenti questi elementi, il moto o l'atto si producono sempre. Viceversa, *nell'attività volontaria, non c'è passaggio automatico dall'appetizione all'atto*. Quest'ultimo dipende da un processo intermedio che sembra caratterizzare l'atto volontario e che sembra consistere in un giudizio pratico, in un giudizio cioè che definisce la condotta da tenere.

§ 2 - Natura dell'attività volontaria

487 - Gli psicologi hanno introdotto diversi esperimenti allo scopo di precisare la natura e la funzione degli elementi psicologici che ci vengono fatti conoscere dall'analisi. Noi riassumiamo qui brevemente i risultati di questi esperimenti e le conclusioni a cui questi conducono.

A. ESPERIMENTI RELATIVI ALL'ATTIVITÀ VOLONTARIA.

1. ESPERIMENTI DI ACH - Questi esperimenti mirano a scoprire come venga determinato il corso delle immagini nell'attività volontaria. La tecnica degli esperimenti includeva diversi tipi di prove, e particolarmente le seguenti: il soggetto, a cui viene presentato un foglio di carta su cui sono scritti due numeri, deve scegliere fra l'addizionare, sottrarre, dividere quei due numeri oppure non eseguire nessuna operazione. Subito dopo, il soggetto rende conto di ciò che si è verificato in lui. Altre prove erano destinate a distinguere gli atti comandati da un giudizio di tipo «bisogna» da quelli comandati da un giudizio di tipo «devo» (341).

I referti di ACH portano ad ammettere che nella coscienza esiste una tendenza determinante, ma che questa tendenza è distinta dalle immagini delle

quali dirige il corso. In altre parole, ciò che comanda il movimento e ne regola il corso, è l'*attitudine mentale* che è stata adottata inizialmente dal soggetto (342).

2. ESPERIMENTI DI DÜRR - Gli esperimenti di Dürr avevano per oggetto principale l'attenzione. Essi lo portarono naturalmente a studiare l'atto volontario, di cui, come si sa, l'attenzione è una delle forme caratteristiche (353). I soggetti dovevano scegliere fra diverse attività possibili, oppure eseguire un ordine dato.

Dürr riferisce i risultati seguenti: L'atto volontario non è in nessun modo costituito dai motivi che provocano il piacere o la pena. L'atto volontario non include necessariamente uno stato di tensione speciale. Un'immagine o un'idea provocano la reazione, e il soggetto si sente semplice spettatore. Gli atti riconosciuti come volontari sembrano fondati su una produzione o riproduzione di immagini o di idee, senza che intervenga la coscienza dell'io o un sentimento (343).

488 - 3. ESPERIMENTI DI MICHOTTE E PRUM - Michotte e Prum si sono sforzati di determinare gli antecedenti immediati della scelta volontaria. La tecnica dell'esperimento è organizzata in modo da fare intervenire la produzione dell'atto volontario esattamente fra il momento dell'eccitazione e quello della risposta-reazione. Così il soggetto, a cui venivano presentati due numeri, doveva scegliere fra due operazioni da fare con quei numeri stessi e gli veniva raccomandato di fare la sua scelta basandosi su motivi seri. Ma siccome, dopo che era stata fatta la scelta, l'esecuzione dell'operazione rischiava di far dimenticare o di alterare il ricordo degli stati di coscienza che avevano accompagnato la scelta, Michotte e Prum soppressero l'esecuzione stessa. Il soggetto doveva limitarsi a indicare che la scelta era fatta.

I numerosi referti fissati dagli sperimentatori danno i risultati seguenti (344): Quando si tratta di un'alternativa, si tende ad esaminare per prima la risoluzione che ha maggior valore di spontaneità. «Quando i valori opposti sono ambedue negativi, il loro valore relativo, sotto il punto di vista della determinazione, non è equivalente a un valore positivo». - «La coscienza dell'azione è caratteristica del fenomeno volontario; la coscienza dell'io vi si trova inclusa, an

341) Cfr. Michotte e Prum, *Etudes expérimentales sur le choix volontaire*, in «Archives de Psychologie», t. X, p. 300-315.

342) Ach propone in particolare la «legge di determinazione speciale»: «è più difficile realizzare un'attività generale che un'attività speciale», oppure, in altre parole: «la realizzazione di quel che vogliamo è tanto più rapida e sicura, quanto più è specializzato l'orientamento della nostra volontà».

343) Michotte e Prum, op.cit., p. 123 sg.

344) Michotte e Prum, op. cit., pp. 113-320.

che se non vi è espressa formalmente (345). La coscienza dell'azione scompare sotto l'influsso dell'esercizio». - «La scelta volontaria riveste la forma del consenso quando l'alternativa favorita nell'esame dei motivi (o il valore che vi si è annesso) riappare nella coscienza al momento della scelta». - «Quando mancano queste condizioni, la scelta viene fatta sotto forma di decisione. La decisione può essere vivida oppure fredda. Le decisioni vivide sono accompagnate da accentuate contrazioni muscolari, e sono condizionate dalla presenza di una forte tensione muscolare durante l'esame critico dei motivi».

B. ELEMENTI PSICOLOGICI DELL'ATTIVITÀ VOLONTARIA.

489 - I risultati ottenuti dai diversi sperimentatori possono condurre alle seguenti conclusioni, che confermano e precisano, in certi aspetti, quelle dell'analisi psicologica.

Questi risultati meritano più credito nel loro insieme, che presi separatamente. Difatti, è difficile capire come alcuni esperimenti, fatti su sillabe o su numeri, possano condurre a risultati di grande precisione in materia di attività volontaria. Senza dubbio, Michotte e Prum chiedevano ai loro soggetti (che erano a piena conoscenza di quelle ricerche di laboratorio) di operare soltanto «per motivi seri». Ma anche ammettendo che i motivi di addizionare, anziché di sottrarre o di dividere i due numeri presentati dal cambia-carte fossero «seri», quale relazione esiste fra questo genere di attività e, per esempio, l'atto di scegliere la morte, anziché l'apostasia o il disonore? Queste osservazioni non tendono a eliminare l'interesse per le ricerche sperimentali, ma solo a far notare che esse non possono aver che un valore globale e generale. Non ci si meraviglierà quindi se le conclusioni a cui portano quelle ricerche, si limitano soltanto a chiarificare l'esperienza psicologica più comune.

1. IL COMPITO DELLA RAPPRESENTAZIONE - L'attività volontaria è provocata (ma non costituita) da rappresentazioni preliminari (immagini o

345) Questa conclusione si spiega in parte con le condizioni stesse dell'esperienza, perché il soggetto viene avvertito di dover porre attenzione al proprio stato psicologico e di doverne fare la descrizione.

346) Cfr. P. Janet, *État mental des hystériques*, p. 123; «Non solo è difficile che M. prenda un oggetto nuovo, ma ella si trova incapace a compiere tutti gli atti in cui c'è qualcosa di nuovo. L'inizio. L'inizio dell'atto, il suo avvio, è sempre faticoso; però è necessario che si capisca bene ciò che chiamo qui inizio di un atto. Non si tratta del fatto materiale di mettere in movimento i muscoli quando sono in riposo (...). Intendo invece di parlare della formazione di quel complesso aggregato di idee e di immagini col quale è necessario rappresentarsi l'atto onde afferrare un oggetto determinato». «Ciò che manca, conclude P. Janet, non è dunque un meccanismo fabbricatore di immagini che sia capace di muovere il braccio, ma il giudizio preliminare: «Voglio muovere il braccio per prendere quel determinato oggetto».

idee) senza le quali non sarebbe né concepibile né possibile alcuna realizzazione di tendenze. Ciò dimostra assai bene, in forma negativa, il caso degli psicastenici e degli abulici, i quali, mancando di una sufficiente attività rappresentativa, restano inerti ogni volta che si trovano dinanzi a qualcosa di nuovo (346). Queste rappresentazioni sorgono, in rapporto alle tendenze da esse attuate, da stati affettivi più o meno forti (tensione psicologica). Ma *l'attività volontaria si dimostra distinta da questa tensione*. Inoltre, le riprove di Ach e di Dürr sembrano confermare che il volontario come tale non è sensibile.

490 - 2. IL GIUDIZIO - Le reazioni motrici non sono automatiche, cioè *fra queste reazioni e l'eccitazione* (o rappresentazione) *si inserisce un giudizio di scelta*. Ciò risulta da tutte le esperienze precedenti, le quali stabiliscono che lo stato affettivo indeliberato, risultante dalla presentazione, sotto forma di immagini o di idee, di un risultato da ottenere (o da evitare, non costituisce l'atto volontario. Ach, Dürr e Michotte sono ugualmente precisi su questo punto: il soggetto si sente semplicemente spettatore (cioè passivo) di fronte alla reazione (affettivo-motrice) che è provocata da un'immagine o da un'idea. L'attività volontaria è caratterizzata invece da un *giudizio di scelta* fra più risoluzioni possibili (alternative).

Tale giudizio è un *giudizio pratico*, ossia un giudizio che esprime un comando e che determina il movimento da eseguire o l'azione da compiere. Da questo giudizio, e non dalle immagini o idee, derivano il movimento e l'azione. Esso è dunque il contrassegno specifico dell'attività volontaria.

Di qui si comprende quale illusione ci sia nel pretendere che l'attività volitiva sia provata dal funzionamento dei meccanismi motori. E' quello che si fa quando si dice: «Alzo il braccio perché lo voglio alzare». Ora il fatto di alzare il braccio non prova la presenza di un atto volontario, perché anche l'animale muove se stesso senza che intervenga nessun atto di volontà, né il fatto di non alzare il braccio esprime necessariamente l'assenza di tale atto. Difatti può esistere un giudizio pratico che comanda un movimento o un'azione, senza che questo movimento o questa azione vengano prodotte, perché sembrano, o sono, impossibili o troppo difficili.

D'altra parte, il giudizio pratico è reale e efficace solo nella misura in cui esso è conservato nella coscienza in maniera da assicurargli la preponderanza pratica. Esso è dunque nello stesso tempo un'*attività elettiva*, in quanto sceglie l'atto da produrre, e un'*attività inibitrice*, in quanto respinge i giudizi contrari. Ciò spiega lo stato di tensione della coscienza, quando il giudizio pratico viene formulato in opposizione a potenti interessi sensibili che impongono un grande sforzo di inibizione. Ma questa tensione è accidentale all'attività volontaria, la quale, come è ben dimostrato dagli esperimenti di Michotte e di Dürr, può essere perfetta, anche se manca ogni tensione.

3. IL COMPITO DELLE IMMAGINI - Il movimento volontario può *eseguirsi* soltanto tramite le immagini, la cui specifica motricità viene utilizzata o

adoperata per produrre il movimento. D'altronde, queste immagini si limitano assai spesso ad attraversare la coscienza con estrema rapidità e secondo un ordine determinato e attuato automaticamente. La funzionalità motrice, innata o acquisita, delle immagini è confermata dal fatto che i disturbi nel regolamento delle immagini relative ai movimenti di un membro, rendono questi movimenti difficili, goffi e impacciati o talvolta impossibili (caso dei paralitici).

§ 3 - *Il problema delle fasi del volere*

491 - Dalle analisi precedenti che, in fin dei conti, non fanno altro che consentire con i dati del senso comune, alcuni filosofi hanno voluto dedurre una specie di schema nel quale l'azione volontaria si organizzerebbe e si svilupperebbe secondo fasi successive ben distinte.

A. LE FASI DELL'AZIONE VOLONTARIA

1. DESCRIZIONE DI COUSIN - E' stato Cousin a fornire la prima forma dello schema della volontà che permette, a suo dire, di distinguere tre fasi successive: la *predeterminazione dell'azione da produrre, o concezione dello scopo da raggiungere, la deliberazione*, relativa ai motivi che si hanno per agire o per non agire in un modo o in un altro, - la *decisione*, o atto proprio della volontà (347).

2. DESCRIZIONE DI W. JAMES - W. James ha ripreso la descrizione di Cousin precisandola. All'inizio dell'attività volontaria, egli dice, vi è una *rap-presentazione* dello scopo da raggiungere. Successivamente viene la fase della deliberazione la quale include: *l'intellezione delle diverse alternative; quella delle ragioni pro o contro* ciascuna di esse, tanto ragioni d'ordine sensibile e affettivo (*moventi*), quanto pure d'ordine razionale (*motivi*); e infine *l'esame valutativo delle ragioni*.

Fin qui tutto si riduce ad una riflessione. Anche quando la deliberazione porta ad un giudizio *speculativo* come questo: «ecco il partito migliore», ancora non c'è volontà, perché volere equivale a decidere. La fase più importante ed essenziale dell'attività volontaria è dunque la *decisione*, il «voglio» o *fiat*

347) Cfr. V. Cousin, *Fragments de Philosophie contemporaine*, 5a ed., 4 voll., Parigi, 1866, p. 24: «Il fenomeno della volontà presenta i momenti seguenti: 1° predeterminare l'atto da compiere; 2° deliberare; 3° risolversi. Se non si sta attenti, la ragione costituisce tutto il primo e anche il secondo, perché a deliberare c'è anche essa, ma non è lei che risolve e si determina. Però la ragione si intreccia qui con la volontà, vi si intreccia in una forma riflessa: concepire uno scopo, deliberare, include l'idea di riflessione. La riflessione è quindi la condizione di ogni atto volontario, qualora tale atto supponga una predeterminazione del suo oggetto e una deliberazione.»

supremo da cui prorompe l'azione. Quanto all'*esecuzione* che Cousin non considera neppure come fase, essa è di fatto estrinseca al volere: come la sua esistenza non prova la presenza della volontà, così la sua assenza non prova la mancanza della volontà medesima.

492 - B. DISCUSSIONE - Questa descrizione è stata criticata da diversi punti di vista più o meno fondati. Prima di tutto, James, riprendendo la descrizione di Cousin, si preoccupa di mostrare che la volontà può essere presente in ogni fase del volere. Ma ciò significa per lui che l'atto della volontà implica ogni volta le fasi successive della descrizione. Ed è il principio stesso di questo schema, e l'ordine che esso consente, ciò che è stato vivacemente contestato da Bergson.

1. LA VOLONTÀ È IN TUTTE LE FASI - Cousin vede l'operazione propria della volontà solo nella fase della decisione o del *fiat*. Le fasi antecedenti, e cioè la rappresentazione e la deliberazione, sono per lui puramente speculative. Tutto ciò, osserva James, è poco conforme all'esperienza psicologica, la quale ci mostra che *la volontà è presente dappertutto*, ossia ci mostra che ogni fase dell'atto volontario implica atti di volontà più o meno numerosi. Per questo, *nella deliberazione, la volontà* si manifesta come inibizione dell'azione ideo-motoria delle immagini e delle idee, le quali, lasciate in balia di se stesse, svilupperebbero automaticamente il movimento e l'atto, - e anche come *attenzione attiva* ai motivi e ai moventi. - *Nella decisione*, la quale non risulta dalla vittoria del motivo o del movente più forte, è la volontà quella che sceglie sovrannamente, con un atto positivo, il motivo o il movente che deve avere il sopravvento sugli altri. - *Nell'esecuzione* infine, almeno quando essa è difficile e lunga, la volontà deve intervenire, non nel meccanismo della esecuzione, ma per conservare la sua preponderanza all'idea che comanda l'esecuzione stessa; e ciò può esigere nuove deliberazioni e nuove decisioni.

2. L'ESECUZIONE È PARTE INTEGRANTE DELL'ATTIVITÀ VOLONTARIA - Si è potuto rilevare che W. James insiste nell'osservare che se la volontà interviene o può intervenire *nella* esecuzione, questa rimane ancora, come tale, estrinseca al volere, il quale è integralmente ed esclusivamente definito dalla decisione o *fiat*. In ciò vi è un errore sicuro. *Ogni autentica volizione implica esecuzione*: il volere, senza l'atto che lo esprime e gli dà consistenza, non è niente altro che un'attitudine speculativa dell'intelligenza, ossia non è più volere.

È verissimo che in certi casi l'atto è impedito sia a causa di un difetto organico, sia a causa di circostanze esterne. Ma è certo che, *se vi è stata una vera e propria volizione, questa non si è limitata a decidere la scelta, ma ne ha deciso parimenti l'esecuzione e l'ha attuata nella misura possibile*. Quanto all'esempio del debole, il quale «decide», si dice, con energia ma non fa mai niente, bisogna negarne il valore: il debole, propriamente parlando, non «vuole»: se in

lui ci fosse una vera e propria volizione, da questa ne seguirebbe l'azione. L'esecuzione, o atto, non sono dunque estrinseci al volere, ma ne formano uno degli elementi essenziali. *Se volere è decidere, la vera decisione consiste nell'eseguire.*

493 - SI DEVONO DISTINGUERE DELLE FASI? - Questa critica va assai più lontano delle critiche precedenti, perché contesta il principio stesso della distinzione delle fasi successive.

a) *Teoria bergsoniana.* L'analisi psicologica, osserva Bergson (*Les données immédiates de la conscience*, p. 107 sg.) consiste nello scomporre l'atto volontario e nel mostrare che questo consiste essenzialmente per la volontà, dopo aver deliberato o riflettuto sui motivi e sui moventi che ci spingono ad agire, nel dare con piena indipendenza la preferenza ad uno di essi. La libertà si esprime in questa elezione. Ma questa analisi è fallace, perché, in realtà, l'atto volontario comporta proprio l'ordine inverso di quello dell'analisi. *La decisione precede la deliberazione*, la quale ultima è della prima solo una giustificazione a fatto avvenuto. In altre parole, tutto si verifica come se l'effetto precedesse la causa (348). Sta di fatto che ogni motivo è espressione del volere, e la volontà non deve essere pensata come una potenza estranea che intervenga nel conflitto dei motivi e dei moventi per esserne l'arbitra suprema, ma come immanente al complesso della coscienza, del quale essa non è che un aspetto. In tal senso, l'atto volontario e libero non è quello scelto fra gli altri atti possibili, ma quello che impegna nell'azione tutta la persona, ossia *l'atto attraverso cui esprimiamo noi stessi nella nostra totalità* (349). Questo atto è, come tale, indipendente dai motivi e dalle ragioni con cui si giustifica, fino al punto che spesso «la mancanza di una ragione tangibile ci si dimostra con tanta maggior forza quanto più profondamente siamo liberi» (Bergson, op. cit., p. 131).

b) *Verità e falsità dello schema.* Bergson ha certamente ragione nel mettere in luce il carattere artificiale dell'analisi psicologica dell'atto volontario nelle fasi distinte e successive di deliberazione, decisione o volizione, esecuzione. La verità è che, *in pratica, queste fasi sono spesso intrinseche le une alle altre*, che la deliberazione è già una scelta e la scelta è già un'esecuzione. Inoltre sta

348) Cfr. *Données immédiates*, p. 121: «Se interroghiamo scrupolosamente noi stessi, vedremo che ci capita di soppesare dei motivi, di deliberare, quando la nostra risoluzione è già presa. Una voce interna, appena percettibile, mormora: «Perché questa deliberazione? Tu ne riconosci già il risultato e sai bene ciò che stai per fare». Ma che importa! Pare che ci teniamo a salvaguardare il principio del meccanismo (...). L'intervento brusco della volontà è come un colpo di stato di cui la nostra intelligenza ha il presentimento e che giustifica in precedenza per mezzo di una deliberazione regolare».

349) Cfr. *Données immédiates*, p. 128: «È proprio da tutta l'anima che sgorga la decisione libera; e l'atto sarà tanto più libero, quanto più la serie dinamica, a cui fa capo, tenderà a identificarsi coll'io fondamentale».

di fatto che la deliberazione raziocinata viene spesso dopo la decisione e che le ragioni dello scegliere sono spesso le ragioni dell'avere scelto.

Tutto ciò è vero, ma non prova niente, perché, in realtà, nell'analisi psicologica si tratta di ben altro. Il frammentare l'atto volontario in fasi *cronologicamente distinte* non è che un modo convenzionale di esporre, destinato più a distinguere dei *momenti logici* o degli *elementi essenziali* che delle fasi cronologiche (le quali, d'altronde, possono verificarsi qualche volta) (350). Questi momenti logici o elementi essenziali si ritrovano necessariamente anche nel processo volontario istantaneo. Lo schema di Cousin e di James è dunque inaccettabile in senso cronologico. Ma qualora lo si intenda in senso logico, esso sottolinea giustamente, con la sua distinzione fra la deliberazione e la decisione e col fare astrazione dallo svolgimento nel tempo, il *carattere razionale della scelta volontaria*. Poco importa infatti che l'atto di scelta o decisione sia, cronologicamente, anteriore all'esposizione valutativa dei motivi: è necessario, anzi basta, che questi motivi siano veramente immanenti alla decisione; facendo tutt'uno con questa, sono tuttavia questi motivi che la spiegano e che, sotto tale aspetto, sono ad essa in senso logico anteriori. La giustificazione *post rem* serve soltanto a rendere chiaro ciò che è certo: cioè che la decisione aveva la sua profonda origine nella ragione.

494 - Bergson non ha dunque torto a criticare le scomposizioni arbitrarie dell'atto libero fatte talvolta con compiacenza dagli psicologi col loro stendere nello spazio, come se fossero blocchi affiancati, fasi che si implicano a vicenda. Ma egli si inganna quando pretende di capovolgere i termini di questa analisi e di far passare la deliberazione per una pura illusione. Ciò vuol dire sia misconoscere il valore logico dello schema, sia eliminare dall'atto volontario ciò che esso ha di più caratteristico: cioè l'*immanenza della ragione al volere*.

In tal modo, né la deliberazione raziocinata, né la decisione stessa, qualora questa venga considerata come un *arbitraggio* che pone fine al conflitto dei moventi, sono essenziali alla volontà. Come si è visto sopra (**490**) esse sono della volontà soltanto delle modalità accidentali. *Esistono atti perfettamente volontari che non comportano né una deliberazione raziocinata né un arbitraggio*. E non per questo sono meno razionali e meno pienamente fatti suoi dal soggetto che li produce. La deliberazione e la decisione non sono altro, nella loro essenza, che questa razionalità e questa appropriazione, e queste due cose ne formano una sola che costituisce, come vedremo in Morale, il volontario (*volontarium*) (351).

350) Questo avviene in alcuni casi molto complessi in cui si ha una deliberazione assai lunga, che può includere varie oscillazioni da un parere all'altro, prima di prendere una risoluzione definitiva.

351) Ciò è stato ben dimostrato da S. Tommaso (Ia IIae, q. 8-17) quando ha analizzato, con

495 - 4. CRITICA DEL VOLONTARISMO

a) *Il circolo vizioso del volontarismo*. Un'altra difficoltà che sembra trovarsi nello schema in questione, anche se considerato soltanto nel suo senso logico, è che esso non spiega niente. Infatti fa consistere il volere nella decisione. Ma *decidere e volere sono un'unica e identica cosa*, cosicché, quando si afferma che l'atto volontario consiste essenzialmente nel decidere, nello scegliere o nel comandare non si fa che ripetere che l'atto di volontà consiste nel volere. Non si tratta che di pura tautologia e di petizione di principio che danno solo una spiegazione apparente.

L'origine di questo errore si deve ricercare nel supporre che la volontà sia una facoltà estranea agli elementi che compongono l'atto volontario, come una macchina è estrinseca ai prodotti che essa serve a fabbricare. La volontà, intesa in tal senso, è una specie di potenza sovrana, che assiste alle contese della coscienza e produce, quando riesce di suo garbo, atti volontari con la stessa naturalezza con cui un melo produce le mele e una pianta di fico produce i fichi (352).

b) *La volontà come facoltà*. Questa critica è innegabilmente diretta contro certi modi di concepire la volontà, specialmente contro quello che si trova nei sistemi di Cousin e di James (353). Difatti, per sfuggire a tale critica, non basta dire, come fa James, che la volontà è presente ovunque in tutta l'attività volontaria, perché tale affermazione non fa che rendere maggiore la difficoltà, qualora si debba ritenere che la volontà sia una decisione o un *fiat* capace di essere percepito separatamente come atto distinto da tutti gli altri. L'esperienza non ci offre niente di simile: *la volontà non si manifesta attraverso stati speciali* e il volere, come osserva Hoffding e come confermano i processi sperimentali, non può venire isolato né dalle ragioni di volere, né dalle cose volute.

Tutto questo non vuol dire che la volontà non sia una facoltà, cioè una

una meravigliosa profondità, il processo psicologico dell'atto libero. Per lui, è assurdo immaginare la volontà come un arbitro che fa prevalere uno dei partiti in conflitto, come se essa si librasse al di sopra dei partiti. Di fatto, siccome essa è essenzialmente tendenza, non è capace di sovrapporsi alle tendenze medesime, - altrimenti si sarebbe costretti ad un regresso all'infinito. L'arbitrato, nelle proporzioni in cui è richiesto, sorge dal giudizio della ragione, e la funzione che svolge la volontà consiste nel tendere verso un fine concepito dalla ragione, senza essere necessitata, a causa della sua stessa indeterminazione, da nessuno dei beni finiti che le vengono proposti dalla ragione.

352) Cfr. Ebbinghaus, *Grundzuge der Psychologie*, Lipsia, 1897; tr. fr., p. 117 - Binet, «*Année Psychologique*», t. XVII (1911), p. 36 - Blondel, *Traité de Psychologie* (Dumas), t. II, p. 371 - J. Segond, *Traité de Psychologie*, Parigi, 1930. p. 432.

353) D'altronde questa concezione deriva direttamente dal cartesianismo. Per Cartesio la volontà è una facoltà autonoma perché gode di una ampiezza infinita in quanto consiste solo nel volere (e non nel volere questo o quello), ed il volere, per se stesso, non include nessuna limitazione. «Non si può affatto avere l'idea di qualche altra volontà più ampia e più estesa» (Quarta meditazione)

potenza originaria, distinta dall'intelletto e dall'appetito sensibile (ciò che sarebbe almeno da dimostrare), ma vuol dire soltanto che *una facoltà, o principio di attività, non può essere percepita al di fuori degli atti che ne derivano*. Dal punto di vista psicologico, l'intelligenza è l'insieme delle operazioni intellettuali; parimenti, la volontà è l'insieme delle operazioni dette volontarie. Il problema sta nel sapere in che cosa consistano precisamente queste operazioni.

W. James ha preteso di scoprire lo stato psicologico della volontà nel sentimento dello sforzo. Questo sentimento, egli dice, accompagna il volere o l'attenzione la quale si muove «in direzione della resistenza più grande» e si incontra ogni volta che si ricorre «a un motivo raro e ideale onde neutralizzare le impressioni abituali e istintive». (*The Principles of Psychology*, cfr. tr. fr., p. 589). Ma in ciò vi è un errore, perché *il senso dello sforzo o della tensione non è il segno caratteristico del volere*. Infatti, da un lato, vi sono atti di volontà o di attenzione volontaria che esigono uno sforzo leggero, ed altri ancora che non ne esigono alcuno, perché vanno nella direzione degli interessi spontanei; dall'altro, si potrebbe affermare che la quantità dello sforzo è inversamente proporzionale alla potenza del volere. Di fatto, il senso dello sforzo è più comune negli indecisi e negli abulici che nelle persone energiche. Infine, le riprove sperimentali ci hanno portato a considerare l'attività volontaria come distinta dallo stato di tensione o di sforzo.

Art. II - Le teorie sulla volontà

496 - Le teorie sulla volontà sono numerose quanto gli elementi che intervengono nel movimento volontario, perché gli psicologi hanno cercato di definire la volontà ora con l'uno, ora con l'altro di questi elementi. Lo studio di queste teorie ci aiuterà a precisare la natura e la funzione dei diversi elementi che concorrono a produrre l'attività volontaria.

§ 1 - Teorie sensistiche

Nella categoria delle teorie sensistiche entrano tutte le dottrine che riducono la volontà o al desiderio (Condillac), o all'attività (Wundt, Lewin), o all'associazione delle sensazioni e delle immagini (Spencer - Ribot).

A. VOLONTÀ E DESIDERIO

1. VOLONTÀ E DESIDERIO PREDOMINANTE - Condillac vede nella volontà soltanto un desiderio predominante, allo stesso modo che egli riduce l'attenzione ad una sensazione predominante. «Se la statua, egli scrive, si ricorda che il desiderio da lei formulato è stato altre volte seguito dal godimento, si lusingherà sempre più, via via che il suo bisogno sarà più grande. Così due cause contribuiscono alla sua fiducia: l'esperienza di aver soddisfatto un simile desiderio, e l'interesse che esso sia ancora appagato. Da quel momento, essa

non si limita più a desiderare, ma vuole; perché per volontà si intende un desiderio che sia assoluto e sia tale da farci pensare che una cosa desiderata è in nostro potere» (*Traité des Sensations*, in *Oeuvres philos. de C.*, 3 voll., Parigi, 1947 - 51; la parte, III, 9; cfr. tr. it., Firenze, 1953).

2. DISCUSSIONE - Abbiamo già constatato che il movimento volontario include necessariamente la realizzazione di una tendenza senza la quale il movimento sarebbe inconcepibile. Il desiderio è la forma della tendenza in atto. Ma basta il solo desiderio a formare il volere? Condillac asserisce che basta, a due condizioni: prima, che esso porti ad una cosa possibile; seconda, che escluda tutti gli altri desideri. Se ciò si attua, esso diviene volontà. Ma, se la prima condizione è evidente (perché si può desiderare l'impossibile, ma non si può volere che il possibile), la seconda, che è essenziale, è incompatibile col volere: difatti l'esperienza psicologica dimostra *come il volere sia così raramente identificabile col desiderio predominante che spesso il primo entra in conflitto col secondo, e che, quando l'uno va nella medesima direzione dell'altro, ciò avviene perché lo sceglie, non perché lo subisce*. Via via che il desiderio si trasforma, per sua propria forza, in azione, ci sembra come di cedere a una specie di costrizione che è proprio il contrario della volontà (354).

B. VOLONTÀ E AFFETTIVITÀ

497 - 1. L'ATTIVITÀ IMPULSIVA - Wundt parte dal fatto che ogni rappresentazione si riveste anche di uno stato affettivo, e che ogni stato affettivo è accompagnato da movimenti fisiologici e organici che sono per lo più inconsci. Quando le circostanze lo permettono, i sentimenti che accompagnano le rappresentazioni si organizzano, si fortificano a vicenda e producono l'emozione che è la risultante originale degli affetti elementari. L'emozione provoca, a sua volta, movimenti o atti che possono aver l'effetto di far scomparire l'emozione stessa (così l'animale affamato che piomba sulla sua preda e la divora: alla fame è subentrato il piacere di essere saziato).

Proprio ciò (ossia l'emozione e l'atto da essa eccitato e da cui è fatta scomparire) costituisce il processo volontario. Nella sua forma più semplice, questo consiste dunque nella attività impulsiva, che è un atto volontario semplice determinato da un sentimento unico. Nell'uomo, il processo volontario diviene per lo più un atto di scelta, in quanto un sentimento di esitazione, che nasce dal conflitto fra i diversi motivi e moventi, mette in evidenza le oscillazioni delle forze affettive presenti, finché una di esse non prende il sopravvento. In tutti i casi, la rappresentazione, che svolge la funzione di motivo, è accompagnata da un sentimento che agisce da movente: *sono sempre i moventi*

354) Cfr. G. Le Roy, *La Psychologie de Condillac*, Parigi, 1934.

ad avere l'importanza decisiva (Wundt, *Grundzuge der Physiologischen Psychologie*, 5a ed., Lipsia, 1908-11, c. XXVII).

498 - 2. DISCUSSIONE - Le osservazioni rese necessarie da questa teoria si possono ridurre a due punti principali.

a) *Volontà e riflesso*. La difficoltà capitale della teoria di Wundt consiste nel fatto che essa confonde l'attività volontaria e l'attività riflessa, le quali, a suo dire, non differiscono che per il loro grado di complicazione psicofisiologica. Infatti anche il riflesso dovrebbe essere considerato come una degradazione dell'attività volontaria. E questa infatti, via via che la rappresentazione (motivo) perde la propria tonalità affettiva, tende a divenire puramente automatica: l'eccitazione produce subito la reazione, come nel riflesso. Per conseguenza, si può affermare giustamente che il riflesso è un atto volontario semplice, e che l'atto volontario è un riflesso alquanto complesso; e ciò equivale ad affermare sia che non esiste volontà, ma soltanto dei processi affettivi seguiti da reazioni motorie, - sia che la volontà è presente ovunque in tutta la coscienza come dinamismo psicologico (355).

Ma con tale concezione noi siamo ben lungi da ciò che ci impone l'analisi della coscienza, *perché l'esperienza del volere è proprio il contrario di un'esperienza di impulsività e di passività*. A questo riguardo si dovrebbero ripetere le osservazioni con cui è stata criticata la tesi di Condillac, perché l'affettività non è che un aspetto del desiderio accampato da Condillac.

499 - b) *Motivi e moventi*. La teoria di Wundt pretende che nei complessi «rappresentazioni-sentimenti», ossia «motivi-moventi», che son le «ragioni» dei nostri atti, i sentimenti o moventi abbiano sempre il sopravvento, perché le rappresentazioni possono agire solo attraverso l'affettività. Questa concezione racchiude però un grande equivoco. Difatti, se è vero che la motricità non appartiene alle rappresentazioni, ma al complesso affettivo da queste suscitato, da ciò non ne consegue, come suppone Wundt, che tale complesso affettivo-motorio abbia sempre fatalmente il sopravvento. *La caratteristica dell'azione volontaria consiste proprio nel fatto che una rappresentazione, anche se è potentemente affettiva, possa venire inibita o repressa e sostituita da un'altra*. Senza dubbio è quindi un altro complesso affettivo-motorio a prendere posto nella coscienza. Ma, per essere esatti, *l'atto volontario è caratterizzato da questo potere di dominare il corso delle rappresentazioni e, attraverso di esse, anche il corso dell'affettività*. Allo stesso modo che la rappresentazione agisce solo quando ha per interprete l'affettività, così questa non è possibile che attraverso la rappresentazione, quantunque dominare la rappresentazione equivalga a dominare l'affettività (356). Questa è la conclusione principale, conforme del

355) Cfr. Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI, p. 353, (Blondel).

356) La teoria di Mc Dougall, che di solito viene ritenuta volontaristica, è di fatto semplice-

resto ai risultati sperimentali, a cui ci conduce la critica della teoria di Wundt.

Possiamo inoltre mettere in evidenza un altro aspetto paradossale di questa teoria, come, d'altronde, di quella di Condillac. Tutto in essa viene stabilito in termini di affettività, in quanto la rappresentazione stessa non ha valore che per il suo coefficiente affettivo. Ne consegue che fra gli affetti derivanti dai bisogni organici (fame, sessualità) e i sentimenti derivanti dagli imperativi morali e religiosi c'è solo una differenza quantitativa.

C. VOLONTÀ E CAMPO PSICHICO.

500 - LA TEORIA GESTALTISTICA - Lewin ha fornito ai Gestaltisti la formula dell'attività volontaria (357). La volontà, egli dice, non può essere colta direttamente ed il «voglio» non è mai la prova sufficiente di ciò. La migliore cosa consiste dunque nel ricorrere a un'analisi funzionale del dinamismo psichico. In tal caso, siamo indotti a far distinzione fra «azioni di campo» e «azioni controllate». Infatti ci sono casi in cui l'atto dipende completamente dalle forze che formano il campo estrinseco al soggetto, e casi in cui l'atto dipende dalle forze controllate dal soggetto stesso (campo psichico).

È evidente che l'atto volontario appartiene a quest'ultimo tipo. Ma basta ciò? Sembra di no, perché le attività impulsive e istintive sono anch'esse controllate dal soggetto. Che cosa vi è dunque di speciale nell'attività volontaria? A dire di Lewin, vi è il fatto che l'organizzazione delle forze del campo esterno e del campo psichico è ben diversa da quella che si trova nell'attività riflessa. Quest'ultima, che è di tipo meccanico, viene caratterizzata dall'uniformità e dall'infallibilità della reazione agli stimoli esterni. Nell'attività volontaria, vi è interdipendenza fra il campo esterno e quello psichico: l'aspetto dell'oggetto dipende dal soggetto, mentre il bisogno del soggetto dipende dall'aspetto dell'oggetto (358). In altre parole, il campo esterno e il campo psichico danno origine a un campo totale che è il risultato della tensione fra le forze contrapposte. Da ciò nasce l'esperienza del volere, il quale non è altro che il *sentimento di questa tensione*, che varia secondo l'azione delle diverse forze che la sostengono, la trasformano o la risolvono. La volontà si riduce così ad un sentimento di conflitto.

mente sensistica e del medesimo tipo di quella di Wundt. Perciò esige le stesse critiche. McDougall ammette chiaramente che l'atto volontario si esprime in un giudizio del tipo: «Ecco quel che devo fare». Ma per lui, questo stesso giudizio è solo un risultato delle disposizioni emotive, nelle quali bisogna scorgere la radice affettivo-motoria (*conative-affective root*) di tutto il sistema della coscienza. (Cfr. *An Introduction to social psychology*, p. 438).

357) Cfr. Vorsatz, *Wille und Bedürfnis*, in «Psychologische Forschung», t. VII (1926), pp. 330-385.

358) Cfr. Guillaume, *La Psychologie de la Forme*, p. 135.

501 - 2. DISCUSSIONE - Di questa teoria si può dire in genere che essa non spiega niente. Qualunque sia la natura della volontà, è certo che non è possibile comprenderla indipendentemente dalle forze che essa impiega. Sotto tale aspetto, ogni descrizione dell'attività volontaria concreta si può, teoricamente, ridurre a un calcolo di forze, e l'atto della volontà si può definire come la soluzione o come la modificazione di uno stato di tensione. Ciò però è giusto soltanto qualora non si pretenda di mettere tutte le forze sul medesimo piano, come se fossero della stessa natura. *Tutto il problema della volontà consiste appunto nel sapere se una forza di un genere speciale e assolutamente originale non intervenga nell'insieme delle forze determinate dal sistema affettivo-motorio* (359). Il fatto che questa forza non può essere compresa senza le altre, non autorizza a negarne l'esistenza, allo stesso modo che non sarebbe giusto negare l'originalità dell'attività volontaria per la ragione che essa si manifesta attraverso gli stessi meccanismi neuro-muscolari del riflesso e dell'istinto (360).

§ 2. - TEORIA FISIOLOGISTICA

502 - La caratteristica di questa teoria consiste nell'affermare che la volontà si deve spiegare, come tutti gli altri fatti psichici, per mezzo della fisiologia generale. Partendo dalla sensazione, la quale è solo l'espressione cosciente delle modificazioni molecolari, si deve arrivare, attraverso differenziazioni e concatenazioni progressive delle condizioni elementari, al fenomeno della volontà.

1. LA TESI DELL'ASSOCIAZIONISMO - Gli associazionisti, soprattutto Bain e Spencer, hanno cercato di montare, pezzo su pezzo, il meccanismo che si chiama volontà, oppure, in altre parole, di descrivere gli stadi dell'evoluzione, la quale, partendo dal riflesso semplice, termina nella volizione (361). Nella sua forma più semplice, il riflesso non è che un fenomeno di associazione delle vie nervose. A poco a poco, per il fatto che si accumulano le esperienze indivi-

359) Koppka (Principles of Gestalt Psychology, p. 419), osservando che si parla di volontà quando la soluzione (o la risoluzione) è stata controllata, aggiunge che il controllo serve solo a creare una nuova struttura del campo totale e che tutto si riduce poi al meccanismo. Ma in tal modo si lascia sempre sospeso il vero problema. Certamente il controllo che interviene, sotto forma di «intenzione», ossia di un'idea) è una forza che va a modificare la struttura del campo in cui esso si introduce. Si tratta però di una forza come le altre? Per conoscere una forza è necessario che si tenga conto della sua direzione, ossia della sua qualità.

360) Sarebbe opportuno inoltre dire che l'attività volontaria non include necessariamente la coscienza di una tensione di ordine affettivo. Questo rilievo lo abbiamo già fatto riguardo al «sentimento» di sforzo di W. James.

361) Cfr. H. Spencer, *Principles of Psychology*, 2 voll., 2a ed., Londra, 1870-72; tr. fr. t. 1, 4a parte, cap. IX, p. 218.

duali sensibilmente uniformi, l'organizzazione del sistema nervoso si adatta all'ambiente e diviene ereditaria: ai riflessi semplici si aggiungono quelli composti e gli atteggiamenti specifici. Nell'uomo si è osservato un nuovo progresso perché il cervello, divenuto preponderante, non è più un semplice luogo di passaggio delle eccitazioni, ma uno strumento straordinariamente complesso di informazione, di elaborazione e di reazione.

Tutti i fenomeni psicologici possono essere dedotti da questo stato nervoso e soprattutto dalla condizione del cervello. Al livello del semplice riflesso, la coscienza (quando esiste) si riduce a constatare, sotto forma di sensazioni differenziate, specialmente cinestetiche, l'eccitazione subita e la risposta che ne risulta automaticamente: quanto al loro collegamento, esso sfugge totalmente alla coscienza. Le cose avvengono allo stesso modo al livello di riflessi composti, ma con la differenza che la complicazione e la durata dei processi nervosi mettono in evidenza gli stati affettivi. Con l'istinto, siccome il processo cerebrale si complica ancor più e perciò si rallenta, la coscienza comprende non solo le sensazioni in atto, ma anche le immagini e le idee delle eccitazioni e delle reazioni passate. Passando dal livello dei movimenti specifici a quello dei movimenti individuali, la straordinaria complessità delle vie nervose e dei meccanismi cerebrali dà un'intensità del tutto speciale al fenomeno di interferenza del passato e del presente. Questo non è più ormai qualcosa di assolutamente nuovo; esso risveglia le eccitazioni e le reazioni passate che sono di natura analoga, e quindi si capisce come si abbia coscienza delle diverse risposte possibili e comunque la previsione e l'anticipazione della reazione (idea o movimento) che sta per prodursi. La volontà consiste proprio in questo: *essa si spiega completamente, fin nelle sue forme più complesse, come una previsione ed un'anticipazione dell'idea o del movimento che stanno per essere prodotti*, in corrispondenza a una data situazione (362).

Th. Ribot, in *Les maladies de la volonté*, Parigi, 1919, adotta questo criterio, anche se sotto una forma un po' diversa. La volizione, egli dice, che è impulso ed inibizione, deve essere definita come «la reazione propria di un individuo». Ciò ha un significato tanto fisiologico che psicologico: «Fisiologicamente, significa che l'atto volontario differisce sia dal riflesso semplice (in cui una sola impressione è seguita da un insieme di contrazioni), sia dalle forme più complesse (in cui una sola impressione è seguita da un insieme di contrazioni); significa inoltre che l'atto volontario è il risultato dell'intera organizzazione nervosa, la quale a sua volta riflette la natura di tutto l'organismo e reagisce in conseguenza» (p. 32). Perciò si deve dire che il *voglio* constata una situazione, ma non la costituisce.

362) Cfr. Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI, p. 345 sg.

503 – DISCUSSIONE

a) *Psicologia e fisiologia* - Nel caso che questa teoria volesse soltanto dimostrare che ogni attività psichica è, in qualche modo, sottesa o condizionata da fenomeni organici e fisiologici, non richiederebbe nessuna obiezione di principio. Si potrebbe osservare che i dati della fisiologia nervosa sono ancora molto incerti, ma niente impedisce di sperare che si arriverà a precisarli, tanto più che ci sono già dei punti che sembrano acquisiti. Così, al meccanismo dell'inibizione, corrispondono, sul piano fisiologico, *i fenomeni di interferenza delle vie nervose* descritti da Lapicque (II, 123). Per quanto riguarda la volontà, si è creduto perfino di poter distinguere i muscoli volontari (muscoli rossi e striati) da quelli involontari (muscoli bianchi e lisci). Però questa divisione è quanto mai dubbia: da un lato, il cuore, che è un muscolo striato, non si trova sotto il controllo diretto della volontà; dall'altro, uno stesso muscolo può servire tanto per i riflessi che per i movimenti volontari. Pare invece che la distinzione fra volontario e non volontario si riduca, fisiologicamente, ad una *diversità nel modo dell'innervazione*. L'innervazione volontaria sembra utilizzare di solito il fascio piramidale che attraversa la protuberanza e il bulbo per raggiungere il midollo e trasmettere ai muscoli del corpo le eccitazioni che vengono dal cervello. Ma questa azione nervosa può avvenire anche per altre vie, ad esempio per mezzo di eccitazioni che giungono sia dal talamo (cervello intermedio), sia da altre zone della corteccia cerebrale.

504 - b) *Il paralogismo psico-fisiologico* - Non esiste niente di più certo dell'aspetto organico e fisiologico di tutti i fatti psichici. Ma è possibile dedurre da ciò che la coscienza si possa adeguatamente spiegare per mezzo dei meccanismi fisiologici e dei processi di differenziazione e di complicazione che si sarebbero prodotti, a poco a poco, nel corso dell'evoluzione? Un tal modo di ragionare implicherebbe sia un postulato gratuito, sia un sofisma: da un lato, difatti, appellarsi all'evoluzione, nella forma che questo appello ha qui, non è che un'ipotesi, e per giunta delle più arbitrarie; inoltre, l'argomentazione con cui, dal fatto che l'aspetto fisiologico e quello psicologico sono congiunti, si conclude immediatamente che l'elemento psicologico si riduce a quello fisiologico e che la coscienza è soltanto un epifenomeno, costituisce un evidente *paralogismo* (363).

Se ci si mette ancor più particolarmente dal punto di vista della volontà, la coscienza-epifenomeno appare, qui come altrove, *incapace a spiegare il fatto*

363) Bergson ha insistito molto su ciò. Cfr. *L'Energie spirituelle*, p. 38: «Che cosa ci dice l'esperienza? Ci dice che (...) la vita della coscienza è legata a quella del corpo, che fra esse vi è solidarietà, niente altro. Ma questo punto non è mai stato contestato da nessuno, e siamo ben lungi dal sostenere che il cerebrale è l'equivalente del mentale, e che si potrebbe leggere in un cervello tutto ciò che si svolge nella coscienza corrispondente... Quanto ci permettono di dire l'osservazione, l'esperienza, la scienza, consiste nell'affermare che esiste una certa relazione fra il cervello e la coscienza».

sperimentale. La volizione, qualunque ne sia la natura, non è assolutamente una coscienza di anticipazione di un'idea che sta per sorgere o di un movimento che sta per prodursi, cioè non è una coscienza che fa da spettatrice, ma una coscienza che agisce. D'altronde, il funzionamento *della volontà esige l'intervento di tutto il sistema di valori e di imperativi morali* (dovere, bene e male, obbligo, giustizia, società, Dio ecc.) *che difficilmente si spiegano per mezzo della fisiologia*.

§ 3 - Teorie intellettualistiche

505 – 1. LA VOLONTÀ RIDOTTA ALL'INTELLIGENZA - Le teorie intellettualistiche che riducono la volontà all'intelligenza, si presentano in due diverse forme che prendono il nome da Spinoza e da Herbart.

a) *La volontà intesa come facoltà di affermare e di negare*. Spinoza distingue tre generi di conoscenza: *l'immaginazione*, che coglie soltanto i fenomeni e i modi fuggitivi e ci fornisce solo idee confuse, *l'intellezione*, che si eleva attraverso il ragionamento fino alla conoscenza delle cause e ci offre idee chiare, la *scienza intuitiva*, che è conoscenza perfetta, adeguata, assoluta, in quanto ci fa afferrare il reale *sub specie aeterni*.

La teoria dell'attività corrisponde a quella della conoscenza. La legge fondamentale di ogni attività finita viene enunciata così: ogni cosa si sforza, per quanto è in suo potere, di perseverare nel proprio essere, e questo sforzo non è che l'essenza in atto di quella cosa medesima (*Ethica*, III, th. 6 e 7). Tale sforzo si chiama *volontà* quando si riferisce alla sola anima, e si chiama *appetito* e *desiderio* quando si riferisce sia all'anima che al corpo (364). Il desiderio è il principio di tutte le passioni. La volontà corrisponde alle idee chiare della ragione, come la passione corrisponde alle idee confuse dell'immaginazione. Essa è la *facoltà di affermare e di negare e non il desiderio, cioè si confonde col determinismo che è proprio dell'idea*. La volontà e l'intelligenza sono dunque una sola, identica cosa (*Ethica*, II, th. 49).

506 - b) *La volontà come risultato del dinamismo delle rappresentazioni*. Nel sistema di Spinoza, la volontà si trova tanto identificata col determinismo dell'idea chiara (la quale si afferma da se stessa solo a causa della sua chiarezza), che la nozione di forza e di dinamismo riprende il suo significato solo al di fuori della volontà, cioè nel desiderio e nell'appetito. Proprio su questo punto Herbart modifica la teoria di Spinoza. Per lui, la realtà psicologica è formata soltanto dalle rappresentazioni e dai loro rapporti. Ma queste rappresentazioni, in quanto tendono a perseverare nell'essere, sono dotate di dinamismo interno:

364) Appetito e desiderio sono sinonimi, tranne nel fatto che il desiderio include l'idea di coscienza: «Il desiderio è un appetito di cui abbiamo coscienza». (*Ethica* III, scholion del th. IX).

si fortificano a vicenda, si fondono le une nelle altre o si respingono sotto la soglia della coscienza. Le rappresentazioni così represse continuano a sussistere sotto forma di tendenze. Proprio questo conflitto fra le rappresentazioni e le tendenze viene manifestato dagli stati affettivi e volontari, i quali non hanno dunque nessuna realtà specifica distinta da quella delle rappresentazioni. Quali semplici modi di essere di queste ultime, *l'affettività e la volontà sono soltanto un aspetto del contenuto rappresentativo della coscienza*: l'affettività rivela il conflitto delle rappresentazioni, mentre la volontà rivela il desiderio congiunto all'idea della sua attuazione.

2. DISCUSSIONE - Com'è concepito in queste due forme, il punto di vista intellettualistico è ugualmente inaccettabile. Infatti Spinoza, col suo ridurre la volontà a un semplice modo di essere dell'idea chiara, urta contro il fatto psicologicamente accertato che *le idee non agiscono in forza del loro contenuto rappresentativo, ma delle tendenze e dei sentimenti che vengono da esse attuati*. Herbart fino a un certo punto lo riconosce, perché considera la rappresentazione come dotata di una forza propria. Ma siccome tale forza viene concepita come risultante della rappresentazione in quanto tale, egli finisce col fare del soggetto un *semplice spettatore dei conflitti delle rappresentazioni*: infatti non si può immaginare che il soggetto intervenga in questo conflitto, perché tale intervento richiederebbe l'esistenza di una forza diversa da quella delle rappresentazioni; per la stessa ragione non è possibile neppure pensare che il soggetto abbia qualche potere sul movimento delle rappresentazioni. In tal modo, la volizione è un fenomeno in cui il soggetto non svolge nessuna parte attiva.

D'altronde, in queste due teorie è *impossibile capire il disaccordo esistente fra la rappresentazione e l'azione*, anche se tale disaccordo è frequente: infatti si può avere un'intelligenza perspicace e un cuore perverso, una scienza molto vasta e una virtù mediocre, e si può avere un valore morale maggiore o minore di quanto non valgano le nostre idee. Parimenti, la conoscenza può essere imperfetta e dare origine ad una passione fortissima: viceversa, la passione può essere debole anche con una conoscenza perfetta. Concludendo: se è fuori discussione che una volontà è una realtà psicologica che non può esistere senza il presupposto dell'intelligenza, *il volere non si può ridurre né ad un'idea, né ad un conflitto di idee, né ad un giudizio speculativo*. Esso significa, come osserva Ribot, una «affermazione pratica», cioè un giudizio che impone un atto od un movimento.

§ 4 - Teoria sociologica

507 - 1. LA VOLONTÀ E GLI IMPERATIVI COLLETTIVI - I filosofi della scuola sociologica ammettono che è impossibile ridurre la volontà ad uno dei suoi elementi costitutivi e che una teoria sulla volontà deve tener conto di tutta l'esperienza che rientra nell'attività volontaria. Però questa esperienza si presenta essenzialmente come quella di un conflitto di rappresentazioni (mo-

venti e motivi) che avviene nell'ambito della coscienza: conflitto che deve risolversi in un *fiat* che costituisce la decisione. Come si può spiegare quest'ultima? James ha visto bene affermando che la volontà indica una «forza addizionale», capace di metter fine al conflitto. Ma egli non riesce a spiegare donde venga questa forza addizionale. Per spiegarla, dicono questi filosofi, bisogna sorpassare l'individuo e fare appello agli imperativi collettivi i quali non cessano di avere la loro influenza su noi e di determinare un atteggiamento diverso da quello che risulterebbe dal determinismo dei desideri e degli appetiti individuali. *Propriamente parlando, la volontà è dunque la resistenza che gli imperativi collettivi oppongono ai nostri appetiti individuali e l'ordine che i primi impongono ai secondi* (365).

Sotto tale aspetto, confessa Blondel, il *fiat* è assai meno decisione di quanto non sia, «propriamente parlando, obbedienza acconsentita se si vuole, ma pertanto vera obbedienza, perché la coscienza riceve la sua legge dall'esterno» (*Nouveau Traité de Psychologie*, t. VI, p. 355). Si può continuare a parlare di volontà: prima, perché l'obbedienza agli imperativi collettivi finisce per formare in noi una nuova personalità: essa garantisce alla nostra azione un potere, una continuità ed una coerenza che non possederebbe se cedesse alle sollecitazioni del desiderio, poi, perché si basa su un sistema di concetti che si possono applicare a tutta la condotta umana: in forza di essi, l'attività volontaria è in pari tempo anche attività ragionevole.

508 - 2. DISCUSSIONE - Questa teoria dipende da postulati di cui poco sopra (391-392) abbiamo dimostrato il carattere arbitrario. Circa il problema dell'attività, non sembra che essa riesca a dare una spiegazione soddisfacente dell'esperienza del volere. Difatti, se il volere, come ammette Durkheim, è attività e decisione, *come può questa esperienza nascere dall'obbedienza ad imperativi imposti dall'esterno?* Una tale obbedienza, anche se acconsentita, è un atto di costrizione, cioè esattamente il contrario del volere, il quale appare come autonomo e libero (366).

Blondel (op. cit., p. 361) avverte, è vero, che per scoprire una autentica volontà non bisogna andare a cercarla nella massa, da cui gli imperativi collettivi vengono subiti, ma nell'*élite* che crea i principi direttivi del proprio pensiero e della propria condotta (367). Tuttavia, anche in questo, l'*élite* continua ad

365) Cfr. Durkheim, *L'education morale*, pp. 46-47: «In forza dell'autorità che hanno, le regole morali sono vere forze contro le quali vengono a cozzare i nostri desideri, i nostri bisogni e i nostri appetiti di ogni genere, quando tendono a divenire smoderati (...). Noi le sentiamo bene come tali, ogni volta che cominciamo ad agire contro di esse; perché quelle regole ci oppongono una resistenza di cui non ci è sempre possibile trionfare».

366) Durkheim concepisce l'azione delle rappresentazioni collettive sotto la forma di costrizione. Ma tale idea è rimasta in lui vaga ed equivoca (**I, 220**).

367) Sembrerebbe invece, dal punto di vista sociologico, che il fatto di subire gli ideali

obbedire a qualcosa che sorpassa l'individuo: «le coscienze di *élite* sono unanimi nel volere e nell'affermare che i principi direttivi, scientifici, estetici, economici, morali o sociali, che esse lanciano nel mondo, non sono creazioni arbitrarie del loro capriccio individuale, ma verità che valgono per tutti gli uomini». Ma, aggiungiamo noi, quante pretese non avanzano queste *élites* da un punto di vista sociologico! Anche supponendo che queste pretese fossero fondate, *non sarebbe più semplice e più comprensibile ammettere che i principi e le norme a cui fanno appello tali élites sorpassano tanto l'individuo che la società*, dato che esse vogliono trasformare gli individui e la società proprio in nome di quei principi? (368) Non c'è dubbio che in questo modo si spiegherebbe assai meglio che con la pressione degli ideali collettivi l'esperienza del volere e soprattutto la sensazione che, quando si obbedisce al dovere, non si obbedisce ad una coercizione esterna, ma ad una esigenza della ragione.

Art. III - Natura della volontà

509 - La critica delle teorie precedentemente esposte non ci ha dato soltanto risultati negativi, ma ci ha invece aiutati a formarci un concetto più giusto e più completo dell'attività volontaria e per conseguenza della volontà propriamente detta. Adesso non ci rimane che riunire, a mo' di conclusione, gli elementi che entrano a costituire questa nozione, vale a dire *un potere dell'attività razionale che esprime integralmente tutta la personalità*.

Gli Scolastici definivano la volontà come un appetito od una inclinazione razionale (*appetitus rationalis sequens intellectum seu tendens in objecta ab intellectu proposita*). Il medesimo concetto era stato espresso da Aristotele in questi termini: «La volontà è l'appetito compenetrato di intelligenza o l'intelligenza compenetrata di appetito». La razionalità consta dunque sia di intelligenza che di volontà: in altre parole, la volontà e l'intelligenza si includono a vicenda.

A. LA VOLONTÀ COME ESPRESSIONE DELLA PERSONALITÀ

1. LA VOLONTÀ COME SINTESI - Che la volontà sia una attività sintetica

collettivi dovrebbe rinvigorire la coscienza che abbiamo della nostra volontà. Questa coscienza dovrebbe scomparire nelle élites, per il fatto stesso che esse creano il loro ideale e non subiscono più la pressione degli ideali collettivi. Tutto questo, non è davvero molto chiaro.

368) E ciò che fa giustamente osservare Bergson in *Les deux sources de la Morale et de la Religion*. Egli ammette una morale «statica e chiusa», ridotta agli imperativi collettivi. Ma, al di sopra di questa, vi è una morale «dinamica e aperta» principio di progresso e di liberazione, la quale non deriva dalla società, ma dalle credenze (Bergson le chiama *intuizioni*) che trascendono l'individuo e la società.

risulta evidente dal fatto che è assolutamente impossibile ridurla sia alle rappresentazioni, sia alle tendenze e agli impulsi, sia agli stati affettivi e al desiderio. Di fatto essa è la sintesi di tutti gli stati, immagini e idee, tendenze e affetti, coscienti e subcoscienti, che formano l'io in un determinato momento (369). Analizziamo, da questo punto di vista, i due casi possibili della volizione, e cioè con o senza conflitto interiore.

Quando manca il conflitto fra idee e tendenze antagonistiche, la personalità si manifesta in un modo semplice e armonioso: l'atto volontario diviene allora soltanto adesione intelligente ai fini indiscussi di tutta la persona. *Nel conflitto* la volontà manifesta la reazione del tutto su uno degli elementi, oppure una specie di *coalizione momentanea di tendenze molteplici contro una tendenza particolare*. In tal modo si vede quanto vi è di inadeguato nell'ipotesi del «motivo preponderante» oppure delle «tendenze dominanti» con cui si cerca di spiegare la decisione. Sta di fatto che il motivo è preponderante e la tendenza è dominante solo in quanto sono scelti; ossia la loro forza dipende più dall'insieme della personalità che da ciò che essi sono in se medesimi. Altrimenti, come si spiegherebbe il sentimento di sforzo che accompagna la volizione nei diversi stadi del conflitto?

510 - 2. LA VOLONTÀ COME ESPRESSIONE DELL'UNITÀ PERSONALE - Quando per definire la volontà si parla di sintesi, questo termine deve essere preso nel suo significato più stretto. Infatti la volizione non è il risultato di una collezione di tendenze aggruppate o affiancate, proprio come un organismo vivente non è il prodotto di diversi e molteplici elementi. La volizione è *espressione di unità e di organizzazione* e solo per questa sua caratteristica esprime la personalità. La volontà sarà dunque tanto più vigorosa ed efficace, quanto più l'unità personale sarà perfetta, cioè quanto più fortemente sarà stato organizzato e coordinato l'insieme degli appetiti e delle tendenze. La volontà esige una concentrazione interiore, mentre l'incostanza, l'incoerenza, l'instabilità e il capriccio esprimono una specie di dispersione interna e manifestano uno psichismo molto più vicino ad una colonia che ad un organismo.

B. LA VOLONTÀ COME APPETITO RAZIONALE

511 – 1. IL BENE CONOSCIUTO, OGGETTO DELLA VOLONTÀ- Quando

369) Ciò viene affermato da Ribot: «L'atto volontario, nella sua forma completa, non è semplice trasformazioni di uno stato di coscienza in movimento, ma suppone la partecipazione di tutto quel gruppo di stati coscienti e subcoscienti che costituiscono l'io in un determinato momento». (*Les maladies de la volonté*, p. 32). Tuttavia, si sa **(502)** che per Ribot questo «insieme che costituisce l'io» è soltanto il riflesso dell'organizzazione nervosa. Sotto tale aspetto, la volontà non è un'attività razionale, e l'indeterminazione, che siamo costretti a riconoscere in essa, non esprime che un'oscillazione delle forze contrapposte.

la volontà viene definita come un'inclinazione od un'attività razionale, non solo si intende sottolineare che questa attività o inclinazione hanno il loro primo principio e la loro condizione essenziale in una rappresentazione che propone alle tendenze un oggetto da cercare o da fuggire (perché anche la stessa attività istintiva deriva da una rappresentazione), ma anche e soprattutto che *questa rappresentazione propone un oggetto sotto l'aspetto di bene*.

Proprio in ciò consiste la differenza formale fra la volontà e l'impulso istintivo. L'animale, che può avere soltanto rappresentazioni sensibili, non percepisce l'oggetto che sotto l'aspetto con cui esso risponde *hic et nunc* ad un appetito determinato, e, di conseguenza, l'azione segue meccanicamente la rappresentazione. *L'uomo, invece, in forza dell'universalità della sua intelligenza percepisce l'oggetto rappresentato non semplicemente perché questo è capace di soddisfare una determinata tendenza, ma anche perché esprime un grado di appetibilità o di bene; cioè lo percepisce e lo apprezza in funzione dell'idea generale di bene: sub specie boni.*

Ad esempio, l'animale affamato si getta automaticamente sul cibo che trova, perché la rappresentazione del cibo è adeguatamente ed esclusivamente l'immagine di «ciò-che-può-saziare-la-sua-fame». L'uomo che ha fame, posto nelle condizioni di potersi impadronire di un pane, non rappresenta a se stesso questo pane soltanto come ciò che può sedargli la fame, ma anche come proprietà altrui: cioè il pane si presenta come aspetti diversi che ne stabiliscono il valore in rapporto alla idea di bene. Di qui nasce la possibilità di comportarsi in diversi modi a seconda del punto di vista che sarà scelto come meglio corrispondente *hic et nunc* al bene da preferirsi. Si capisce subito che *tutto ciò esige una ragione e dei concetti*.

2. FORMA DEL CONFLITTO INTERIORE - Questa specie di polivalenza della rappresentazione e delle cose stesse spiega i conflitti interiori: questi si producono fra tendenze antagonistiche messe in atto dai diversi aspetti di bontà (o di appetibilità) di un medesimo oggetto - e ciò esige in maniera evidente in primo luogo l'intervento di *un'intelligenza che pensa con idee generali* - poi *un'intelligenza che giudica le cose sotto l'aspetto di bene*.

Per esempio, Paolo è occupato nel fare un componimento verso cui si sente poco attratto, ma che deve finire e consegnare entro due ore. Contemporaneamente egli tiene sul tavolo un romanzo di avventure che lo avvince. Ogni volta che lo sguardo gli cade sul romanzo, egli prova una grande voglia di riprenderne la lettura e di mettere da parte quel componimento noioso. Però non lo fa. E ciò avviene soltanto perché il romanzo viene inteso e valutato in relazione all'idea del dovere presente, cioè del bene, e non semplicemente sotto l'aspetto particolare di piacevole distrazione: il punto di vista «lettura-contraria-al-dovere» entra in conflitto e prende il sopravvento su quello di «lettura-avvincente». *Ambedue i punti di vista sono intrinseci alla rappresentazione, ma per essere percepiti suppongono un'intelligenza.*

512 - 3. DETERMINAZIONE E INDETERMINAZIONE - Le osservazioni precedenti spiegano sia la determinazione che l'indeterminazione della volontà. Infatti, la volizione è determinata dal bene percepito e non agisce che in funzione del bene. *Ogni attività volontaria si spiega adeguatamente come una determinazione in virtù del bene conosciuto.* In tal modo, come osserva Pascal, anche colui che va ad impiccarsi cerca il proprio bene (che però non coincide con *il bene*) (370); il ladro che ruba e l'assassino che uccide agiscono allo stesso modo. Questo principio evidente è messo ben in chiaro dalla formula socratica: «Nessuno fa il male volontariamente» ossia, nessuno può desiderare a se stesso ciò che è male, inteso per lui come vero autentico male (371).

Inoltre, per il fatto stesso che in un oggetto rappresentato la ragione percepisce vari e multiformi aspetti di bontà, nessuno dei quali rappresenta il bene assoluto e totale, la volontà resta (in teoria, se non di fatto) indeterminata: nessun bene, cioè *nessun aspetto del bene è capace di determinarla, proprio perché si tratta soltanto di beni parziali e limitati*, cioè di cose che sono buone solo sotto un aspetto o sotto un altro. La volontà, determinata a volere le cose sotto l'aspetto di bene (*volontà come natura*), resta libera di scegliere fra i diversi beni che le si offrono (*volontà come facoltà*) (372).

Il romanzo che è sul tavolo di Paolo è avvincente e quindi costituisce *un* bene indiscutibile; ma in quel momento esso è contrario al dovere, ciò che gli impedisce di essere *il* bene. Il componimento rappresenta il dovere, e come tale è *un* bene; e parimenti *un* bene anche a causa del profitto intellettuale che arreca, ecc. Ma è noioso ed esige uno sforzo grave: dunque non è *il* bene. Anche la virtù è sempre soltanto *un* bene e non il bene perfetto, perché impone sacrifici, sforzi e lotte che non coincidono coll'idea di bene perfetto.

513 - 4. LA VOLIZIONE CONCRETA - Così si spiega la scelta di un determinato bene, il compimento di un determinato atto, come pure il duplice aspetto di determinazione e di indeterminazione che in essa viene rivelato dall'analisi. Empiricamente, la volizione concreta sarà definita, in base alle precedenti osservazioni, come un'espressione della personalità intesa come un tutto unificato e coordinato armonicamente. Il fatto che venga scelto un determinato aspetto del bene (o un dato bene) costituisce l'effetto e la conseguenza di ciò che siamo, coscientemente e inconsciamente (perché la personalità totale si estende fino alle radici inconsci e della nostra condotta), nel momento in cui

370) Soggettivamente, in seguito ad un errore di giudizio, è possibile che sembri esserci coincidenza e quindi non-colpevolezza.

371) Cfr. Senofonte, *Memorabili* III, IX, 4-5. Sulla spiegazione della teoria socratica, cfr. R. Simeterre, *La Théorie socratique de la Vertu-Science selon les «Memorables» de Xenophon*, Parigi, 1938.

372) Cfr. S. Tommaso, *Summa theologiae*, I.a II.ae., q. 10, a. 2.

facciamo la scelta: *il volere concreto rivela in tal modo, con assai maggior chiarezza di ogni discorso, l'essere che noi siamo.*

Ma perfino questo nostro reale essere è voluto e scelto, e ciò sembra rinchiuderci in un cerchio, se è vero che la mia scelta concreta dipende da ciò che io sono, e se ciò che sono dipende da ciò che voglio essere. Ma di fatto questo cerchio non esiste, perché io mi attualizzo così come voglio essere soltanto attraverso le *scelte concrete* che faccio. La volontà non è mai un oggetto che si possa contemplare e afferrare in qualche modo allo stato puro, dall'esterno. Essa è, come ha ben compreso K. Jaspers (373) «una coscienza di sé in cui mi comporto attivamente nei confronti di me stesso». La volontà esprime quell'atto misterioso con cui in realtà pongo e perfino creo me stesso. «Scegliere», osserva Kierkegaard, vuole dire sempre «scegliersi», allo stesso modo che «scegliersi» o «volersi» significa sempre volere o scegliere questa o quella cosa.

Art. IV - Depotenziamenti dell'attività volontaria

514 - L'automatismo ha un posto considerevole nella nostra vita. Abbiamo già visto, studiando il movimento volontario, che questo si serve dei meccanismi neuro-muscolari i quali, una volta messi in moto, compiono un'attività automatica. Ancor più intimamente nell'attività volontaria, e cioè nello stesso campo psicologico, l'automatismo occupa un posto più o meno grande e fa pesare sulla volontà la minaccia di dissolverla in semplici meccanismi automatici. In certi casi, l'automatismo prende forme nettamente patologiche.

§ 1 - L'automatismo normale

1. LE ABITUDINI - L'automatismo motorio, definito dai meccanismi fisiologici già «caricati» di cui ci serviamo secondo i bisogni di ciascun istante, si riveste anche di numerosi automatismi psicologici, alcuni dei quali sono acquisiti e derivano dall'attività volontaria. Questo lo abbiamo già constatato nello studio dell'abitudine (**72-37**), la quale, nelle sue forme superiori, è, si potrebbe dire, soltanto *volontà resa automatica o sistematizzata*, e quindi una condizione di continuità e di progresso. Le nostre abitudini professionali e morali sono in gran parte di questa specie e agiscono in noi come una seconda natura.

Viceversa, questo automatismo, che è nato dall'attività volontaria (sotto forma di attenzione, di metodo, di sforzi ripetuti e continui) tende ad attenuarsi trasformandosi in consuetudine, in *routine* ed in inerzia; ciò avviene quando scompaiono la riflessione o lo spirito di iniziativa da cui vengono rinnovate continuamente le abitudini, aggiungendo al patrimonio acquisito e da esse

373) K. Jaspers, *Philosophie*, II, (*Existenzerhellung*), 2. ed., Berlino, 1948, f. 151.

rappresentato le nuove conquiste già attuate dalla riflessione e dallo spirito di iniziativa. Perché *esiste anche l'abitudine di dominare le abitudini* e di controllarle continuamente affinché restino sempre alle dipendenze dell'iniziativa volontaria da cui sono nate.

2. LA DISTRAZIONE - Nella vita quotidiana si può constatare che *l'automatismo è normale nella misura in cui resta sotto il controllo latente della coscienza*. I movimenti più automatizzati (andare e venire, salutare, raccogliere un oggetto che strascica, riconoscimento fisionomico, ecc.) in certe circostanze si trovano di fatto inibiti. Entrando nel nostro ufficio, ci chiniamo automaticamente per raccogliere un pezzo di carta, mentre ci guardiamo bene dal compiere il medesimo gesto nel salotto in cui ci troviamo per visita. La distrazione consiste precisamente nel lasciare agire un automatismo che manca di controllo e di adattamento alle circostanze: si tratta essenzialmente di un *automatismo non sorvegliato*. Nella vita normale l'automatismo del nostro contegno è un fenomeno inevitabile che però talvolta raggiunge tali proporzioni per cui il distratto offende le convenienze sociali oppure le esigenze elementari della prudenza (374).

§ 2 - *L'automatismo anormale*

515 - L'automatismo anormale o patologico include due categorie o gradi, cioè gli automatismi che sono legati ad un indebolimento *intellettuale*, congenito o acquisito, acuto o cronico, e le forme di automatismo che sono legate ad una deficienza dell'attività *volontaria*.

A. PATOLOGIA MENTALE.

1. LE DEMENZE - In tutte le forme di demenze (demenza precoce, paralisi progressiva, demenza senile, alle quali si può aggiungere anche l'idiozia), l'intelligenza è più o meno profondamente turbata e lavora senza disciplina; nei casi più gravi si ha l'obnubilazione completa. In rapporto a ciò, tutto il contegno mette in evidenza un sempre maggior automatismo. Nella *forma di delirio*, si ha un'esaltazione dei fenomeni normali di automatismo, che sfuggono ormai al controllo del malato, ma non sempre alla sua coscienza (ciò che cagiona in

374) È noto il ritratto di Menalca (La Bruyère, *Caractères*, c. XI, in *Oeuvres de L. B.*, 2a ed., 3 voll., Parigi, 1912, tr. it., Milano, 1931): «Menalca scende le scale, apre la porta per uscire; la richiude. Si accorge di essere in berretto da notte; e, cominciando ad esaminarsi meglio, si trova rasato a metà (...). Se cammina per le piazze, si sente a un tratto colpire violentemente allo stomaco o al viso; egli non ha la minima idea di quel che possa essere, fino al momento in cui, aperti gli occhi e svegliatosi, si trova dinanzi il timone di una carrozza».

lui un sentimento angoscioso di «spersonalizzazione»). Tale stato è però compatibile col persistere di un buon numero di automatismi normali che agiscono normalmente: chi è colpito da paralisi progressiva continua ancora a lungo ad esercitare la sua professione, prima di piombare nella demenza; il demente senile rimane talvolta nella vita di società un uomo compito, che può reggere una conversazione assennata, mentre di fatto i suoi gesti e le sue parole sono solo i resti automatici di una vita mentale che non c'è più.

Quando vi è la *forma di vera e propria demenza* (alienazione), l'unità affettiva della personalità è distrutta e, propriamente parlando, è l'automatismo, nella forma più incosciente, a dirigere tutto il contegno del malato.

2. SUGGERIZIONE, ISTERISMO, IPNOTISMO - I fenomeni che scaturiscono dalla suggestione, fra cui oggi vengono inclusi l'isterismo e l'ipnotismo, sono ancora mal conosciuti e molto discussi. D'altronde noi qui dobbiamo solo osservare che essi sorgono dall'automatismo psicologico, sia in forma di *etero-suggestione*: una rappresentazione che viene dall'esterno si impadronisce subito della coscienza e, per il fatto di non essere inibita da altre rappresentazioni, sviluppa da sé tutta la propria azione ideo-motrice, - sia in forma di *auto-suggestione*, che si ha quando il medesimo individuo è insieme suggestionatore e suggestionato. L'etero-suggestione e l'auto-suggestione, se restano in certi limiti, non presentano nessuna anomalia. Le loro forme anormali e patologiche sono rispettivamente l'ipnotismo e l'isterismo.

Esistono molte forme di *automatismo morale* che non sono che vari aspetti della nevrosi ossessiva. La forma più comune di questo automatismo consiste nell'attribuire un valore morale sia ad atteggiamenti puramente meccanici, sia a fatti esterni indipendenti dalla volontà. Nel primo caso, l'ossessionato impone a se stesso pratiche minuziose che hanno di solito un carattere stravagante: si obbliga, ogni volta che attraversa un passaggio pedonale, a camminare posando il piede su tutti i chiodi del passaggio stesso; se le esigenze della circolazione lo costringono a passare più svelto e a saltare qualche chiodo, egli ritorna indietro e ricomincia da capo. Un altro si costringe a scendere a due a due gli scalini del proprio appartamento posto al terzo piano; se giù per le scale incontra qualcuno, si mette a scendere in modo normale, per paura di passare da ridicolo (però, nei casi gravi, questo timore non ha più alcuna influenza), ma poi risale al terzo piano per scendere proprio come si è «obbligato» a fare.

Nella vita religiosa, certe pratiche automatizzate e di una minuziosità ridicola (che caratterizzano quello che di solito si chiama scrupolo) rientrano in questo genere di automatismi morali. Nella seconda categoria si devono includere tutti gli atteggiamenti superstiziosi che consistono nell'attribuire un significato morale ad eventi fortuiti o ad incidenti. Di solito, queste due specie di fatti rappresentano *fenomeni di compensazione*: le reazioni automatizzate tendono infatti sia a compensare una vera e propria deficienza morale, sia ad equilibrare, per mezzo di inibizioni «volontarie», alcune inibizioni ossessive irrimediabili, sia a nascondere un complesso di inferiorità.

B. PATOLOGIA DELLA VOLONTÀ

516 - Qui vengono trattate le *malattie della volontà*, non quelle mentali. Ma gli stretti rapporti che esistono fra intelligenza e volontà ci devono far ben comprendere che questi casi (375) riguardano anche le facoltà mentali e che, parlando di «patologia della volontà», si vuole soprattutto indicare l'aspetto principale delle diverse psico-nevrosi. Circa le malattie della volontà, esistono diverse classificazioni possibili: esse si possono distribuire in tre categorie, stabilite in base alle tre fasi dell'attività volontaria, oppure si possono dividere secondo i tipi di automatismo che includono.

1. LE TRE CATEGORIE DI ABULIA

a) *Patologia della deliberazione*. Si fa distinzione fra l'abulia degli impulsivi e quella degli intellettuali.

Abulia degli «impulsivi». La volontà non giunge a rendere possibile la deliberazione; gli abulici subiscono passivamente i propri impulsi e si può dire che essi *non comprendono l'azione ma la subiscono*. Il *capriccio* è dello stesso genere.

Abulia degli «intellettuali». È il caso di coloro che non fanno altro che deliberare, senza passare mai alla decisione; essi rimettono continuamente sul tappeto gli stessi problemi, ma non possono risolversi a concluderne l'esame valutativo. Per loro *la deliberazione non si conclude mai*.

b) *Patologia della decisione*. Altri, invece, possono arrivare fino a concludere la deliberazione e a formulare un giudizio teorico. Ma *per loro è impossibile il passaggio dalla decisione all'atto*: essi si fermano alla constatazione di ciò che dovrebbero fare, senza decidersi a volerlo fare. Oppure aspettano che le circostanze decidano per loro: è *l'abulia dei velleitari*.

c) *Patologia dell'esecuzione*. Vi si distingue: l'abulia dei deboli, quegli degli ossessionati e la caparbietà.

Abulia dei deboli: il debole dà l'impressione di decidere e talvolta perfino con energia; ma raramente passa all'esecuzione: *egli non cessa mai di ritornare sulle sue pretese decisioni e lo fa con tanto maggior forza, quanto meno le manda ad esecuzione*. Se comincia ad agire, cede alla prima difficoltà e talvolta desidera e provoca questa difficoltà che lo dispenserà dal mandare a compimento il suo volere.

Abulia degli ossessionati: è il caso di coloro che subiscono l'azione di un'idea fissa. Quando questa malattia è in forma benigna, gli ossessionati possono essere presi per tipi volitivi. Ma, proprio all'inverso, la volontà è assente

375) P. Janet (*Obsessions et Phychasthénies*, I, p. 354) scopre in essi un indebolimento della sintesi mentale.

in loro perché questa consiste nell'essere padroni di sé, mentre gli ossessionati sono comandati e guidati dalla loro idea fissa.

La caparbieta. Può essere avvicinata all'ossessione: i caparbi sono coloro che niente può smontare dalle loro idee o ghiribizzi. Si tratta di una vera *forma di ossessione*, e la caparbieta manifesta assai più l'impotenza del volere che una vera e propria volontà: infatti deriva dall'esaltazione morbosa degli istinti di voler affermare se stessi e di contraddire gli altri. Il caparbio viene dominato da questi istinti, mentre invece dovrebbe essere la sua volontà a dominarli.

517 - 2. TIPI DI AUTOMATISMO - La divisione in base a tipi di automatismo che noi proponiamo, crediamo che dia una classificazione migliore perché il suo punto di vista è più formale di quello della divisione precedente. Questa infatti non ci fa comprendere le cause delle diverse forme di abulia e si ispira al criterio che «la volontà» rappresenti (o debba rappresentare) una funzione dittatoriale e, allo stesso tempo, inesplicabile. L'automatismo psicologico può derivare sia da inibizioni interne anormali che contrastano l'attività normale, come al contrario da un indebolimento delle funzioni inibitorie.

a) *Le inibizioni interne*. Una rappresentazione oppure un insieme di rappresentazioni o di sentimenti paralizzano l'attività normale. Nel caso di *ossessione*, queste inibizioni generano, per reazione o per compensazione, degli atteggiamenti più o meno bizzarri (*manie, tic*) i quali prendono alla loro volta la forma di impulsi ossessivi.

Esempi: nella ossessione di contagio, il malato gira alla larga e non si avvicina a certi determinati oggetti; non osa aprire né gli occhi né la bocca, è sempre a lavarsi le mani usando disinfettanti che, a suo avviso, non sono mai troppo energici, ha paura di tutti coloro con cui entra in relazione, scruta continuamente le proprie vesti, specialmente la biancheria intima, per controllare se sono pulite, ecc. Una donna è preoccupata dallo scrupolo di camminare involontariamente su una croce. Per strada, essa pensa soltanto a osservare continuamente dove mette i piedi per paura di pestare qualche foglio in cui sia disegnata una croce. Per precauzione, raccoglie diligentemente tutti i fogli che vede. Se per caso trascura di farlo, perché prova un timore normalissimo di farsi notare, essa non si dà più pace né tregua: per riavere la sua calma, bisogna che ritorni sui propri passi ad esaminare il foglio che era stato trascurato, ecc.

I casi di depressione (malinconie, depressioni nervose e psicastenie, nevrassténie) si riferiscono a stati in cui la volontà è patologicamente inibita e nei quali manca l'inclinazione agli atti volontari (naturali negli individui normali), sia a causa di ostacoli interni o esterni che impediscono l'attenzione, sia perché in genere manca la capacità di trasferire nel campo della coscienza le ragioni di agire. Siccome, in questo caso, la volontà si nasconde in forza delle inibizioni che essa non arriva a dominare, l'attività (d'altronde ridotta) è lasciata, in modo quasi completo, in balia dell'automatismo.

Questo automatismo, come è stato dimostrato da P. Janet (*Obsessions et Psychasthénies*) si rapporta, propriamente parlando, all'attività mentale e non,

come si usa ripetere, alle rappresentazioni. Almeno quando si parla per dirla in breve, di «automatismo delle rappresentazioni», bisogna capire che esso non si riduce all'azione meccanica di un'idea ossessiva (monoideismo), ma che è costituito dalla riproduzione spasmatica della ossessione inibitrice. *L'immagine non si impone all'ossessionato da se stessa, ma è costui che se la impone*. Il terrore, da lui talvolta manifestato, che gli ritorni l'immagine ossessiva (e le inibizioni che ne sono la conseguenza) è solo una forma e un segno che essa si riproduce in modo automatico. Proprio in ciò consiste l'aspetto patologico del suo caso che è un processo di auto-ossessione e di auto-inibizione.

b) *I difetti di inibizione*. In questa categoria rientrano tutti i casi in cui le funzioni normali di inibizione e di controllo sono menomate o assenti. Tali sono le psicopatie di forma abulica: *abulie dei deboli, degli «intellettuali», dei velleitari, degli impulsivi, dei capricciosi*. Tutti questi malati si lasciano passivamente trascinare dall'automatismo delle tendenze e degli istinti (376).

CAPITOLO SECONDO

LA LIBERTA' (377)

518 - La volontà ci è apparsa, psicologicamente, caratterizzata dal sentimento di libertà interna. Bergson considera questo sentimento come uno di quei «dati immediati della coscienza» che si impongono da se stessi per loro propria evidenza. Si deve però supporre che i filosofi non si lascino molto convincere da tale genere di evidenza, perché se tutti sono d'accordo sulla realtà empirica del sentimento di libertà, parecchi di essi pretendono di non scoprire in tale sentimento che una pura illusione. La libertà costituisce dunque un problema i cui aspetti essenziali si riferiscono alla natura della libertà e agli argomenti con cui i filosofi si sforzano o di stabilirne, oppure di negarne la

376) Cfr. Juliette Boutonier, *Les défaillances de la volonté*, Parigi, 1945.

377) Cfr. S. Tommaso, Ia, q. 82-83; Ia IIae, q. 6-17 - E. Gilson, *La Doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Parigi, 1913. - J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté*, Parigi, 1923. - J. Lequier, *La liberté*, textes inédits présentés par J. Glanier, Parigi, 1936. - J. Laporte, *La conscience de liberté*, Parigi, 1947. - H. Bergson, *Les données immédiates de la conscience*. - J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Parigi, 1947, cap. V e VI. - Berdiaeff, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Parigi, 1946. - M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1929, *Essere e tempo*. tr. it., Milano-Roma, 1953. - K. Jaspers. *Philosophie*, t. II (Existenz-zerhdung). - J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*. Parigi, 1943, - Fr. Jeasson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Parigi, 1947, 3a p., cap. 1. - Simone De Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Parigi, 1947. - P. Ricoeur, G. Marcel et K. Jaspers. Parigi, 1947, p. 207-2.64. - Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Parigi. 1945. 3a p., cap. 3. - Y. Simon, *Traité du libre arbitre*, Liegi. 1951.

possibilità e la realtà.

Art. I - Concetto di libertà

Per avere un concetto preciso della libertà, basta che ci riferiamo allo studio fatto sulla volontà, perché *la libertà non è che il modo con cui si esercita il vero e proprio volere*. D'altronde abbiamo visto che la volontà era, sotto i diversi aspetti, sia determinata che indeterminata: determinata quanto al bene che costituisce il termine necessario di ogni attività volontaria; indeterminata (almeno idealmente), quanto ai diversi e parziali aspetti sotto cui il bene si presenta alla volontà stessa. È evidente che questa indeterminazione ideale forma ciò che caratterizza la libertà morale. Ora non ci resta che di precisarne la natura.

A. DETERMINAZIONE E INDETERMINAZIONE

519 - È necessario che si comprenda con esattezza il senso dei termini con cui vengono specificati la libertà del volere e l'atto libero. La maggior parte delle difficoltà che vengono fatte al concetto di libertà morale deriva dal carattere ambiguo ed equivoco dei termini adoperati (378).

1. NECESSITÀ E DETERMINAZIONE - Si dice *determinato* ciò che si può spiegare, in qualsiasi modo, per mezzo dei suoi antecedenti. Esistono perciò tanti tipi di determinazione, quanti sono i tipi di causalità (**I, 184-185**). Sotto tale aspetto, distingueremo: la determinazione *meccanica*, quella *affettiva* e quella *razionale*, a seconda che la cosa o l'atto hanno per antecedente immediato o una *forza meccanica* (come nei fenomeni della natura), o una *potenza affettiva* (istinti e tendenze, ossessioni, passioni ed emozioni), oppure un *giudizio della ragione*.

D'altra parte, la determinazione meccanica e quella affettiva sono *necessarie*, nel senso che il conseguente non può non risultare dall'antecedente, né essere diverso da come lo esige l'antecedente stesso (*determinatio ad unum*). Invece la determinazione razionale non è necessitante, perché non appartiene al medesimo ordine della costrizione: la ragione propone, sotto forma di giudizio pratico, una condotta a cui la volontà può o non può conformarsi, ossia l'*ultimo* giudizio pratico - quello da cui scaturisce l'atto - rimane sempre nel dominio della volontà

2. DETERMINAZIONE E LIBERTÀ - Se è vero che tutto ciò che è, è intelligibile, e per conseguenza in qualche modo determinato, *l'atto libero dovrà anch'esso comportare la sua propria determinazione*. Sta di fatto che la sola determinazione che esso può ammettere è - come è stato dimostrato dall'esame della volontà - la *determinazione razionale*, perché quella meccanica (che d'altronde ha valore solo per le cose) e quella affettiva (quando è lasciata in balia di se stessa) sono tanto l'una che l'altra necessitanti, e per conseguenza incompatibili con la libertà.

Tuttavia, anche se sotto l'aspetto razionale *l'atto libero* è determinato (in virtù del giudizio pratico che lo condiziona), esso è *anche indeterminato*, sia perché procede dalla ragione, che è la facoltà capace di liberarsi da tutte le determinazioni estranee alla propria legge, sia inoltre perché risulta da una volontà che è dotata di *indifferenza attiva* circa i giudizi pratici della ragione. Tocca ad essa difatti - fra gli atti possibili che l'intelligenza propone come *buoni* in rapporto a questo o a quel fine - di scegliere in ultima istanza il bene da compiere, come quello che è, *hic et nunc*, in più stretto rapporto col bene assoluto (o beatitudine) che è il termine necessario del suo movimento; e ciò si afferma dicendo che l'ultimo giudizio pratico è sotto il dominio della volontà. Questa *indeterminazione* (o *indifferenza attiva*), *circa i giudizi della ragione costituisce la forma stessa del libero arbitrio*.

3. LA LIBERTÀ UMANA - Queste considerazioni si possono trasportare sul piano psicologico, cioè in quello della volontà umana, sollecitata da diversi tipi di bene. *In senso concreto, l'atto libero è determinato*, cioè si spiega attraverso i suoi antecedenti, ossia attraverso l'attrazione di un bene (o di un fine) conosciuto e proposto dalla ragione (tutto ciò si riassume nel termine: *ultimo giudizio pratico*), ma esso è tuttavia, sotto un altro aspetto, *idealmente indeterminato*, in quanto la volontà ha il dominio dell'ultimo giudizio pratico in forza del quale determina se stessa. Proprio in questa indeterminazione consiste la libertà del volere in ciò che essa ha di più formale. L'indeterminazione ideale del volere e la sua determinazione effettiva compongono quindi una vera e propria *auto-determinazione*.

Così si vede che l'atto libero è il *frutto comune sia dell'intelletto che della volontà*, perché ambedue concorrono insieme ad una medesima condeterminazione. Infatti, se dipende dalla volontà che un determinato bene sia *scelto* dall'ultimo giudizio pratico dell'intelletto, la volontà può da se stessa mettere in atto questa scelta solo a condizione che ne sia formalmente determinata dal giudizio della ragione: giudizio che è reso efficace dalla scelta della volontà. In altre parole, la *specificazione razionale* dell'atto, cioè del bene che conviene scegliere *hic et nunc*, dipende dall'*esercizio della volontà*; ma questo stesso esercizio è possibile solo a condizione che vengano presentati dalla ragione i diversi beni che sono attualmente realizzabili. Esiste quindi una *causalità reciproca* fra l'intelletto e la volontà. Il principio prossimo della libertà consiste nell'indeterminazione dell'ultimo giudizio pratico, mentre il principio remoto si trova nella ragione stessa.

Tutto ciò dimostra come la libertà è, nella sua stessa essenza, proprio quella *potestas ad opposita o potere dei contrari* (*libertà di scelta, libertas arbitrii*) su cui hanno continuamente richiamato l'attenzione gli psicologi. Ma la

378) Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Parigi. 1950. t. I. p. 172-180.

scelta si deve intendere più in senso metafisico che psicologico. Essa non significa l'intervento arbitrario della volontà in un conflitto che le è estraneo, ma solo una capacità a determinare se stessa in rapporto a beni, nessuno dei quali è, di per sé, assolutamente determinante. Perfino quando, psicologicamente, non c'è nessuna scelta (ossia, in questo caso, nessuna decisione che ponga fine ad una oscillazione), la scelta, cioè l'auto-determinazione, definisce, nella sua essenza, il concetto stesso di volontà libera.

B. - LIBERTÀ DI FARE E LIBERTÀ DI VOLERE

520 - L'atto libero esclude, nel campo della volontà, ogni specie di necessità e cioè la costrizione esterna, ossia: l'azione di un agente esterno che si imponga con la forza (*libertas a coactione*), e la costrizione interna, ossia tutto ciò che scaturisce dall'automatismo meccanico e assimila l'attività al riflesso e all'istinto (*libertas arbitrii*). Nel campo dell'azione, un atto esterno si dice libero quando non subisce nessuna costrizione esterna. Si possono quindi distinguere due tipi di libertà: la libertà di fare e la libertà di volere.

1. LA LIBERTÀ DI FARE - L'unica condizione per una siffatta libertà consiste nell'essere esente da ogni costrizione *esterna*. A tale genere di libertà appartengono la *libertà fisica*, o libertà di muoversi; la *libertà civile*, o potere di agire secondo i propri criteri, però nei limiti fissati dalle leggi civili; la *libertà politica* o diritto di prendere parte, nelle forme stabilite dalla costituzione, al governo dei diversi gruppi politici (comune, Stato); la *libertà di coscienza* e la *libertà di pensiero*, ossia la facoltà di potere agire esternamente secondo la propria coscienza e di esprimere esternamente il proprio pensiero con scritti o con parole.

Tutte queste libertà di carattere esterno non coincidono affatto col concetto di libertà interna o libero arbitrio: esse possono mancare senza che faccia difetto la libertà di volere, come anche possono essere esercitate tutte senza la libertà interna.

521 - 2. LA LIBERTÀ DI VOLERE - Questa libertà si chiama pure libertà morale (o interiore) o libero arbitrio (perché definisce la volizione che non subisce alcuna costrizione o necessità *interna*), che deriva dal fatto di essere padrone di sé (*arbiter sui*) e sta alla base dell'attività morale. Bisogna quindi fare attenzione a non ridurre questa libertà alla spontaneità, la quale esclude solo la costrizione *esterna* e può essere compatibile con la necessità, come avviene nel caso della determinazione affettiva.

La libertà di volere si esercita in diverse forme. Infatti si fa distinzione fra: la *libertà di esercizio* (o di contraddizione), ossia la libertà di agire o non agire, la *libertà di specificazione*, ossia di agire in un modo o in un altro, di compiere un'azione oppure un'altra, la *libertà di fare il bene oppure il male* (o libertà di contrarietà) (379). Nessuna di queste forme di libero arbitrio esclude la deter-

minazione, perché, se non si vuol cadere nel ridicolo, si devono sempre avere delle ragioni per agire o non agire, per agire in un modo o in un altro, per fare il bene oppure il male. *La mancanza di determinazione, lungi dal costituire l'atto libero, lo distruggerebbe nella sua essenza*, perché equivarrebbe al puro caso, che è un aspetto della necessità meccanica (II, 71).

Art. II - Le prove del libero arbitrio

522 - La realtà del libero arbitrio si fonda su ragioni dedotte dall'esperienza e su un argomento metafisico.

§ 1 - Le prove dell'esperienza

A. TESTIMONIANZA DELLA COSCIENZA PSICOLOGICA

1. L'ARGOMENTO - Questo argomento invoca la coscienza, ossia *l'intuizione della libertà*. Può presentarsi in diverse forme. Talvolta si ricorre al *sentimento, comune ad ogni uomo, di essere un essere libero*. «Ciascuno di noi ascolti e consulti se stesso, scrive Bossuet (*Traité du libre arbitre*, cap. II), e sentirà di essere libero allo stesso modo che sente di essere ragionevole». Talvolta (W. James), esso consiste nel dimostrare che *l'atto volontario è intelligibile solo per mezzo della libertà*, perché né la deliberazione, né la decisione, né l'esecuzione hanno alcun significato senza la libertà la quale viene da esse esigita e manifestata (492). Talvolta, l'argomento insiste, non propriamente sul sentimento generale di libertà, ma sull'*esperienza di libertà che è immanente all'atto libero* e che, di fatto, forma con esso una sola cosa. Noi abbiamo, dice Cartesio, un «vivo sentimento interno» della libertà, che «si riconosce per tale senza bisogno di prove, per la sola esperienza che ne abbiamo». Nel medesimo senso, J. Lequier scrive: «Io prendo coscienza della mia libertà, senza averne nessuna conoscenza».

K. Jaspers(*Philosophie*, t. II, (*Existenzerhellung*), p. 177-180) dimostra che *lo stesso problema della libertà esige in modo lampante l'esistenza della libertà medesima*. Infatti, egli dice, il problema di sapere se sono libero ha la sua prima origine in me stesso: *voglio* che la libertà sia. Solo in forza di ciò si trova posta la questione sulla *possibilità della libertà*, perché soltanto un essere libero o capace di libertà può interrogare se stesso sulla libertà. Altrimenti, il problema stesso sarebbe privo di senso, e l'idea di libertà non corrisponderebbe

379) Noi sappiamo che il male può essere voluto solo sotto l'aspetto in cui è, o appare buono a colui che lo compie. In senso materiale, esso è sempre qualcosa di buono. In senso morale, è un male in quanto e nella misura in cui questo bene non è quello esigito dalla norma della moralità oggettiva.

a nessuna esperienza comprensibile. Ma l'uomo solleva tale problema solo perché questo è radicato nel più profondo del suo essere personale come un'esigenza assoluta della sua volontà. E così, o la libertà è un nulla, oppure è già presente come una volontà originale di essere libero: *la volontà vuole se stessa, e volersi equivale per lei ad esistere*.

Osserviamo infine che i sostenitori del libero arbitrio (inteso soprattutto nel senso di libertà di indifferenza) adducono spesso come prova le *attività gratuite* (380).

2. DISCUSSIONE - All'argomento psicologico sono state opposte due specie di obiezioni.

a) *Non esiste coscienza di potere*. Stuart Mill dice che noi abbiamo una reale coscienza solo dell'atto, non del potere o del possibile: la coscienza può anche dirmi quel che faccio *hic et nunc*, ma non quel che sarei capace di fare e non faccio, perché questo non esiste.

Questa obiezione è senza dubbio valida contro le prime due forme dell'argomento, come pure contro l'aspetto delle attività gratuite, nella misura in cui esse invocano una coscienza di *potere puro*. Si può d'altronde ribattere che *l'atto gratuito, cioè completamente indeterminato, non può essere un atto libero*. Tale atto non è concepibile in un essere ragionevole: l'uomo di Reid non sceglie la moneta con cui paga, proprio perché non ha nessuna ragione di sceglierla (ossia perché ha una ragione per non sceglierla). In altri casi, la volontà di compiere un atto assolutamente gratuito (il Lafcadio di Gide), fa sì che tale atto non sia più propriamente gratuito (381). D'altronde è evidente che gli «atti insignificanti» di Reid, compiuti senza che si abbia coscienza del motivo determinante, non sono atti volontari, ma solo automatici o semi-automatici.

All'argomentazione di S. Mill si risponde spesso che se la coscienza non può di fatto percepire l'atto *possibile* (che non esiste, dal momento che è solo possibile), almeno essa può percepire il *potere attuale reale* che il soggetto

380) Cfr. Bossuet, *Traité du libre arbitre*, in *Oeuvres complètes*, 10 voll., Bar-le-Duc, 1877 cap. 2: «Sento che alzando la mano, io posso o volerla tenere immobile, o volerle dare un movimento, e che, risolvendomi a muoverla, posso muoverla con uguale facilità a destra o a sinistra: perché la natura ha disposto gli organi del movimento in maniera che io non provo né maggior fatica né maggior piacere nel fare l'uno o l'altro di questi gesti; cosicché quanto più seriamente e profondamente rifletto a ciò che mi porta a questo anziché a quello, tanto più chiaramente sento che a determinarci non è che la mia volontà, senza che possa trovare nessun'altra ragione a farlo». – Reid, a sua volta, scrive: «Quanto a me, faccio ogni giorno moltissime azioni insignificanti, senza aver coscienza di nessun motivo che mi determini ad esse». Un uomo che ha da pagare una moneta e ne possiede duecento, ne dà una qualunque, senza nessuna ragione di scegliere l'una piuttosto che dell'altra. (Th. Reid, *The Works of T. R.*, 8a ed, Edimburgo. 1895, tr. fr., *Oeuvres* (Jouffroy), t. VI, p. 214).

381) Cfr. Leibniz, *Theodicee*, I, 45 in *Die Philosophischen Schriften von G. W.L.*, 7 voll. a cura di C. J. Gerhardt, Berlino, 1875-90: «Quando si prende una decisione per capriccio allo

possiede di compiere, o meno, un atto, di compiere atti differenti e anche di percepire se stessa come non necessitata dalle premesse ma come arbitra della propria scelta. Tuttavia questa risposta ha vero valore solo a condizione che si stabilisca che il sentimento di questo potere (o *virtualità*) e di questa mancanza di costrizione interna non è un'illusione.

Proprio questo vuol provare l'argomento di Cartesio e di Lequier, i quali, accettando l'obiezione sulla coscienza di un potere puro, affermano che *la mia coscienza di libertà forma un tutto unico con l'atto libero, nel momento stesso in cui lo pongo*: in tal caso la mia coscienza di libertà è identica alla libertà della mia coscienza (cioè del mio atto). Sotto tale aspetto, l'argomento è meno discutibile, pur rimanendolo ancora un poco. Affinché non lo fosse più, *bisognerebbe anche provare che l'illusione è impossibile, ossia che la coscienza della libertà non è solo una libertà nominale, ma una libertà reale*. Ma proprio su questo verte la discussione. Perciò, crediamo che l'argomento psicologico abbia un autentico valore solo se viene integrato coll'argomento metafisico, il quale, col dimostrarci che *noi dobbiamo* essere liberi, giustifica il sentimento di libertà.

Il punto di vista di Jaspers sfugge a queste difficoltà. Esso dimostra chiaramente: da un lato, che la libertà è possibile dal momento che me lo domando, e dall'altro, che essa è *esigita*, a meno che io non voglia cadere nell'assurdo, dalla mia volontà di essere libero: *una volontà adeguatamente determinata e che si pretenda libera può essere concepita con la stessa facilità di un circolo quadrato* o di un animale che rivendicasse la razionalità. L'argomento di Jaspers associa dunque efficacemente il punto di vista metafisico con quello psicologico.

523 - b) *La coscienza della libertà è illusoria*. Difatti si dice che, prima dell'atto, la libertà consiste nell'avere coscienza delle oscillazioni che precedono la determinazione. Dopo l'atto, essa consiste solo nell'aver coscienza retrospettiva di queste oscillazioni e nel sentire che l'atto è nostro oppure spontaneo. Nell'atto stesso della volizione, l'esperienza della libertà può essere apparente e trovare piena spiegazione nell'*ignoranza che è in noi delle cause che ci hanno determinato ad agire* (382). È questo il caso di chi dorme, dell'ubriaco,

scopo di dimostrare la propria libertà, il piacere o il vantaggio che si crede di trovare in questa ostentazione, è una delle ragioni che ci inducono ad essa».

382) Cfr. Spinoza, *Ethica*, II, prop. XXXV, scholion: «Falluntur homines quod se liberos esse putant; quae opinio in hoc solo consistit quod suarum actionum sunt conscii et ignari dell'ipnotizzato, dell'isterico, i quali tutti sono convinti di agire liberamente, nel momento stesso in cui subiscono una costrizione irresistibile. Così, conclude Bayle, la banderuola fatta girare dal vento, se avesse coscienza dei propri movimenti senza conoscerne la causa, ne attribuirebbe a se stessa il merito e l'iniziativa.

A queste difficoltà possiamo rispondere, prima di tutto, che esse non sono sufficienti per dimostrare che la libertà è un'illusione e che, a rigor di termini, esse proverebbero solo il fatto che *può essere tale*. Ma queste difficoltà riescono a dimostrarlo? Si osserva al contrario che se il principio della obiezione fosse esatto, ne seguirebbe che noi dovremmo sentirci tanto più liberi, quanto più attenuata fosse in noi la coscienza di una determinazione interna in forza delle idee o dei sentimenti. E ciò tuttavia non si verifica. *L'esperienza che abbiamo della libertà include un sentimento di determinazione*, nel senso che noi sappiamo e vediamo (almeno intuitivamente) il motivo per cui compiamo un'azione o la compiamo in quel determinato modo. Si potrebbe anche dire che *la determinazione necessaria sopprimerebbe la coscienza di determinazione (razionale) (ossia la coscienza di sé)*, perché essa costituirebbe in cosa esterna la mia coscienza e, per ciò stesso, la distruggerebbe. Io formerei un tutto unico con le cose che mi determinano. Al pari di un animale, anch'io sarei estraneo a me stesso.

Questa risposta è certamente forte e stabilisce almeno che la libertà ha una *grandissima probabilità* di esistere. Ma contro di essa è stato tuttavia obiettato che l'esperienza cui si appella, si potrebbe spiegare, a rigor di termini, con la reale esistenza dei diversi gradi di determinazione e dei loro conflitti: quando sono sollecitato da diverse tendenze passionali, potrei avere l'illusione di non essere determinato *ad unum* e di essere in grado di *scegliere*, senza che la «scelta» sia veramente libera. Rimane comunque il fatto, si potrebbe aggiungere, che la capacità di *riflettere*, ossia di scrutarsi e di possedere se stesso, sembra incompatibile con la necessità. Ma proprio questo è l'argomento metafisico. Da questo nostro esame concluderemo dunque che *la coscienza psicologica ha pieno valore solo quando esige in pari tempo quella che si potrebbe chiamare coscienza metafisica della libertà*.

a quibus determinantur. Haec ergo est eorum libertatis idea, quod suarum actionum nullam causarum cognoscant causam. Nam quod aiunt, humanas actiones a voluntate pendere, verba sunt, quorum nullam habent ideam». Leibniz parimenti scrive (*Theodicee*. I, 50): «La ragione che è stata portata onde provare l'indipendenza delle nostre azioni libere per mezzo di un preteso vivo sentimento interno, non ha alcuna forza. Propriamente parlando, noi non possiamo sentire la nostra indipendenza, né sempre ci accorgiamo delle cause, spesso impercettibili, da cui dipende la nostra risoluzione. È come se l'ago calamitato trovasse gusto nel volgersi verso il nord; perché esso potrebbe credere di volgersi indipendentemente da qualsiasi altra causa, dato che non si accorge dei movimenti sensibili della materia magnetica». Schopenhauer, *Über die Freiheit des Menschlichen Willens*, cap. 2.

B. TESTIMONIANZA DELLA COSCIENZA MORALE

524 - 1. ARGOMENTO - Senza la libertà, per l'uomo non esisterebbero: *né il dovere o obbligazione morale*, perché non può esistere obbligazione morale o dovere che per un essere indipendente da ogni costrizione, *né la respon-*

sabilità morale, perché si deve rispondere solo degli atti di cui siamo gli autori, *né merito o demerito, né sanzione di sorta*, perché queste cose sono comprensibili solo in funzione della libertà.

Questo argomento viene adoperato da Kant, nella *Critica della ragione pratica*, per stabilire la libertà, la quale è però considerata solo un postulato. *La libertà è postulata dal dovere*, il quale senza di essa non avrebbe alcun senso; *ma non è né sperimentata* (perché il sentimento della libertà è illusorio, per il fatto che l'esperienza dei fenomeni soggiace al più rigido determinismo), *né dimostrata*, perché, per dimostrarla, bisognerebbe fare un uso trascendente della ragione: uso che involgerebbe un sofisma, dato che la ragione ha valore solo nel campo dei fenomeni. La libertà che viene postulata dal dovere non fa quindi parte dell'ordine fenomenico, ma è, dice Kant, una libertà noumenica, ossia una libertà che si esplica al di fuori dello spazio e del tempo e crea il nostro carattere intelligibile.

525 2. DIFFICOLTÀ - Contro questo argomento si obietta che *il sentimento di obbligazione potrebbe risultare dalla costrizione sociale*. Ma tale obiezione, che non ha valore, sarebbe certamente meno speciosa se si comprendesse a pieno tutto ciò che è reso necessario dal sentimento di responsabilità morale.

a) *L'obbligazione e la costrizione sociale*. L'obbligazione si regge sul principio stesso dell'argomento basato sulla coscienza morale e contesta il fatto che il libero arbitrio debba essere necessariamente legato all'obbligazione e alla responsabilità. Infatti, *l'obbligazione può essere nella coscienza soltanto l'effetto della costrizione sociale (507)*, allo stesso modo che la responsabilità si può ridurre al sentimento di avere agito in conformità o in opposizione agli imperativi sociali (l'animale deve provare qualcosa di simile perché lo si vede sopportare e temere le sanzioni inflitte ai suoi atti). Inoltre sta di fatto che noi applichiamo delle sanzioni nei confronti di esseri che consideriamo irresponsabili: fanciulli, dementi, animali.

Questa obiezione non regge. Da un lato infatti, spiegare i sentimenti di obbligazione e di responsabilità con la costrizione sociale non è che un *postulato gratuito* e tra i meno intelligibili (391-392). Dall'altro, se l'animale dimostra di aspettarsi la sanzione dei suoi atti, ciò non deriva dal fatto che esso se ne riconosce responsabile, ma semplicemente dal fatto che la sanzione, in forza dell'ammaestramento, *ha finito col formare un tutto unico* (una struttura) *con l'atto sanzionato*. Infine, se è vero che sugli irresponsabili si esercitano varie costrizioni, ciò avviene unicamente *per ragioni correzionali e difensive*, non per ragioni di sanzione penale o di castigo. Propriamente parlando non si sanzionano che gli atti degli esseri responsabili (383).

b) *Responsabilità e libertà*. Onde dare tutto il suo peso all'argomento derivato dalla coscienza morale, conviene osservare che esso consiste più *nell'affermare il concetto di libertà nella responsabilità*, che nel *dedurre* la libertà dalla responsabilità stessa. Ciò significa che l'argomento è più di carattere psi-

cologico che morale e, per tale motivo, esso sfugge a tutte le difficoltà che si possono opporre ad una coscienza pura di libertà.

Onde riuscire a comprenderlo, analizziamo il sentimento di responsabilità morale. Noi constatiamo che la persona interviene tutta in questa analisi: vi impegna tutto il suo valore morale. *Risponde* di ciò che ha fatto o voluto; attribuisce quindi a se stessa il valore dei propri atti con l'assumersi un peso che nessuna inclinazione naturale e nessun interesse la inducono a portare e che anzi contraddice le sue tendenze naturali. Il sospetto che si tratti di un'illusione (che potrebbe sorgere da un modo abituale di giudicare) perde qui ogni fondamento. *Il peso metafisico della responsabilità, quale prova della libertà, non solo è più grande di quello dell'argomento basato sulla coscienza di autodeterminazione, ma ne è anche completamente diverso.* Ciò che, nell'argomento dedotto dalla coscienza di libertà, resta ancora soltanto implicito, e cioè *la presa di posizione morale attuale della persona di fronte a se stessa* - e, quando è necessario, contro se stessa - ecco che cosa si manifesta chiaramente nella responsabilità. Perché questa posizione non ha ovviamente la forma di una semplice coscienza di qualcosa; non è soltanto una presa di posizione «apparente» (o fenomenica), dietro la quale si potrebbe nascondere qualcos'altro, ma *è immediatamente la cosa stessa*, ossia la realtà concreta della vita morale, *la vita morale nella sua realtà oggettiva*. L'atto di assumere su se stesso la responsabilità è un *atto reale*, che non si lascia contestare in alcun modo e che ha il medesimo peso oggettivo dell'azione o del volere.

Da questa analisi, che mette in evidenza un fatto che accompagna e compenetra tutta l'attività propriamente morale, si deve concludere che *un essere il quale si assuma e si addossi la responsabilità dei propri atti, ossia che se ne riconosca principio ed autore, deve essere in qualche modo capace di questa condotta.* Ma il concetto esatto di questa capacità non è altro che il concetto di *libertà morale*. E così, la libertà si manifesta nell'atto di addossarsi e di sopportare la responsabilità, non è un principio che rimane come nel retro della coscienza, in una specie di sfondo metafisico, ma è, nel senso più rigoroso, la *libertà della coscienza morale personale*. In ciò si trovano attuate le due condizioni enunciate da Kant e da Leibniz: da un lato, l'autonomia della coscienza; dall'altro, l'autonomia della persona. L'una e l'altra, prese insieme, danno con precisione gli elementi che sono indispensabili al controllo di un'autentica libertà morale (384).

383) Ciò è dimostrato dalla discriminazione che ci si sforza di fare fra i delinquenti responsabili e quelli irresponsabili. Nei casi dubbi o difficili, l'indagine necessaria viene affidata a medici specializzati.

C. TESTIMONIANZA DELLA COSCIENZA MORALE

1. ARGOMENTO - Viene proposto così: *le leggi, i contratti, i consigli e le esortazioni, le promesse e le minacce presuppongono l'esistenza reale del libero arbitrio*. Queste cose non avrebbero alcun significato se ci sapessimo necessitati da costruzioni interne: nessuno si impegna per contratto a qualcosa, se non allo scopo di vincolare la propria volontà che è ritenuta libera.

2. DIFFICOLTÀ - A quanto sopra si obietta che ciò induce invece a credere nel determinismo, perché se a qualcuno si fa prendere un impegno contrattuale, se gli si impongono delle leggi e delle regole, se gli si domandano promesse, ciò avviene perché si pensa che queste leggi e questi contratti determineranno la sua condotta futura. Ma questa obiezione non regge, perché l'esecuzione dei contratti, delle promesse ecc. dimostra che esiste di fatto una *determinazione* degli atti umani in forza dell'idea di dovere, di giustizia, d'interesse ma non esiste il *determinismo*, ossia, in questo caso, la necessità. Infatti le leggi, i contratti e le promesse vengono spesso violate.

Così ragionano coloro che patrocinano o che avversano la prova per mezzo della coscienza sociale. Infatti, né la prova, né l'obiezione, né la risposta sembrano molto convincenti e per conseguenza non hanno valore né a favore, né contro la libertà morale. Si può tuttavia ammettere che il *consenso generale* in favore della libertà merita di essere preso in considerazione. Ma, mentre da un lato, esso potrebbe bastare a se stesso, dall'altro, tale consenso ci rimanda agli argomenti dedotti sia dalla coscienza psicologica, che da quella morale.

§ 2 - Prova metafisica

526 - Questa prova è più solida e più profonda delle altre, perché ci dà la spiegazione razionale del libero arbitrio, dimostrandoci che esso è una conseguenza necessaria (o proprietà) della ragione.

1. PRINCIPI DELL'ARGOMENTO - I principi di questo argomento ci sono già familiari, perché stanno alla base di tutto il nostro studio sulla volontà e sulla libertà. Infatti abbiamo già visto che *la volontà resta (idealmente) indeterminata in quanto ha per oggetto, non il bene assoluto universale, ma dei beni parziali e finiti*, che non sono in grado di colmare la capacità illimitata della volontà e, per conseguenza, neppure di determinarla necessariamente. La libertà non è che il nome di questa indeterminazione ideale.

2. ARGOMENTO - Si può riassumere così: La volontà è una potenza

384) Cfr. N. Hartmann, *Ethik*, Berlino, 1935, p. 659-672.

razionale che ha per oggetto il bene conosciuto dalla ragione in forma universale (*bonum in communi*). Solo questo bene universale determina necessariamente la volontà, la quale, di fatto, non può desiderare niente che non si presenti sotto l'aspetto di bene. Ma siccome le cose che, di fatto, attualizzano l'inclinazione al bene rappresentano solo aspetti del bene, cioè dei beni limitati e parziali (*bona particularia*), la volontà non viene necessariamente determinata da nessuno di essi, ossia è libera. *La libertà è quindi una conseguenza necessaria della ragione* (385).

Per gli esistenzialisti, specialmente per J. P. Sartre, la libertà è una specie di esigenza immediata, in quanto costituisce l'essenza stessa dell'uomo. Se infatti l'esistenza precede l'essenza, oppure se l'esistenza non ha l'essenza distinta da se stessa, ne deriva immediatamente che la realtà propria dell'esistenza non potendo venire collegata a qualcosa che sia al di là di se stessa, è una contingenza radicale ed una finitezza irrimediabile. L'esistenza è «gettata» in tale abbandono da non riposare altro che su se stessa e da non poter contare su niente al di fuori di sé. Ciò equivale a dire che essa è essenzialmente libertà, nel senso preciso che non dipende da niente altro che da sé. *Libertà significa quindi contingenza assoluta e definisce adeguatamente l'essere dell'esistenza*. L'uomo, dice Sartre, è «condannato ad essere libero», in quanto la scelta dei suoi fini dipende esclusivamente da lui, ed è quindi incondizionata, senza ragione e ingiustificabile; inoltre l'uomo non può sottrarsi a questa scelta allo stesso modo che non può rifiutarsi di essere, ciò che, del resto, sarebbe solo un'altra maniera di scegliere e di essere. (Cfr. Sartre, *L'Être et le Néant*, Parigi, 1943, p. 541-561).

Questa argomentazione, quantunque nella forma in cui si presenta sia da respingere, tuttavia continua a basarsi su un giusto sentimento dell'esigenza metafisica di libertà che si trova nella struttura stessa della realtà-umana. In un certo senso, difatti, è indubbio che l'uomo è «condannato ad essere libero», in quanto la libertà è una proprietà essenziale dell'essere ragionevole che lo costituisce. *L'uomo è libero per il fatto stesso che è uomo e che è*, e se egli può

385) Cfr. S. Tommaso, *Summa theologiae*, 1a, q.82, a. 2: «Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum multiplex est, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum». - In ogni tempo, gli psicologi e i moralisti hanno insieme insistito sia sulla necessità in cui si trova l'uomo di perseguire il bene (o felicità), sia sulle difficoltà che incontra nel discernere, fra i beni che gli si offrono, quelli che possono assicurare efficacemente il suo bene o la sua felicità. Cfr. Seneca, *De vita beata*: «Vivere omnes beate volunt: sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant». - Pascal, *Pensées* (Brunschvicg, n. 169): «Nonostante le proprie miserie, l'uomo vuole essere felice e non vuole essere che felice e non può non volerlo essere» - M. Blondel, nella *Action*, ha dimostrato con grande efficacia la realtà di questa volontà volente (*voluntas ut natura*) che è all'inizio di ogni nostra attività e che a questa impone quella logica della felicità che si esprime perfino nelle incertezze e negli errori, negli accecamenti e negli sbagli della volontà voluta (*voluntas ut facultas*).

abdicare alla propria libertà, anche questa abdicazione è opera della sua libertà. Ma l'espressione «condannato ad essere libero» ha, in Sartre, un senso che noi non possiamo accettare, perché significa, nell'uomo, una contingenza tanto assoluta nella scelta dei suoi fini, che la libertà ne diviene (come dice Sartre) essenzialmente assurda. Noi crediamo invece che, se la libertà è un aspetto della razionalità e, per conseguenza, dell'essenza dell'uomo, essa è, come tale, lo strumento per mezzo del quale l'uomo deve realizzarsi come ragionevole, ossia egli deve fare esistere, col suo sforzo e seguendo le norme della ragione, un'essenza che deve essere la sua opera più personale. L'uomo non è «condannato» alla libertà, come in conseguenza di una fatalità che sia costretto a subire senza comprenderne il significato; ma deve invece *consentire alla libertà*, ossia alla ragione stessa, in cui la libertà trova insieme il suo fondamento e la sua legge.

Art. III - Natura del libero arbitrio

527 - Le prove dell' esperienza e la prova metafisica stabiliscono, in una maniera assolutamente certa, la realtà della libertà morale. Basta intendere bene queste prove per afferrarne tutta la forza. In pari tempo, esse ci aiutano a capire meglio la natura del libero arbitrio perché ci fanno comprendere che le obiezioni avanzate contro la libertà morale provengono di solito da concetti inadeguati o falsi del libero arbitrio, sia quando questi esagerano o svisano l'indeterminazione (*libertà di indifferenza*), - sia quando esagerano o svisano la determinazione (*determinismo psicologico*). Il concetto che viene imposto dall'esperienza è dall'analisi si trova a metà strada fra questi errori opposti, perché deve tener in giusto conto sia la determinazione, sia la indeterminazione (*libertà di auto-determinazione*).

A. LIBERTÀ E INDIFFERENZA

1. L'INDIFFERENZA DI EQUILIBRIO - È la concezione di Cartesio, di Reid e della scuola scozzese, di V. Cousin e degli Eclettici, secondo i quali la libertà si definisce coll'indifferenza nei confronti dei motivi o con lo stato di equilibrio, ossia come potere di decidere se stesso indipendentemente da ogni influenza esterna o interna: potere «che non è determinato da niente, neppure da ciò che costituisce il soggetto prima dell'ultimo istante precedente l'azione». (Renouvier, *La Science de la Morale*, Parigi, 1869, I, p. 1). Da ciò deriva che Cartesio mette in Dio la volontà avanti all'intelligenza e dichiara apertamente che non esistono «verità eterne», perché esse sono create da Dio che avrebbe potuto benissimo creare ciò che noi chiamiamo assurdo; il quale, in questa ipotesi, sarebbe stato per noi una verità assoluta e necessaria.

2. L'INDIFFERENZA È UN MITO ED UNA COSA IMPOSSIBILE - La teoria della libertà di indifferenza è incomprensibile e contraria ai dati di fatto. L'ipotesi di due motivi di forza uguale (ipotesi che ha per simbolo «l'asino di

Buridano») (386), e che lascerebbero l'uomo in uno stato di equilibrio impossibile a modificare, è *irrealizzabile* e implica inoltre una *concezione meccanica del volere* che è priva di senso (387).

Quanto alla supposizione che la volontà spazia, per così dire, al di sopra dei motivi e decide dispoticamente, abbiamo già visto che essa è impossibile: non solo la volizione sarebbe priva di una ragione dimostrabile, ma anzi, mancando di una ragione, si ridurrebbe all'automatismo puro. Difatti *la libertà di indifferenza è proprio quella degli automi*, i quali restano impassibili alle pressioni che vengono esercitate su di loro e si muovono secondo le leggi di equilibrio delle forze.

B. LIBERTÀ E DETERMINISMO PSICOLOGICO

528 - 1. Il privilegio del «motivo più forte». Come abbiamo veduto sopra, Leibniz ha vigorosamente criticato la libertà di indifferenza e dimostrato che non esiste nessun atto volontario che sia privo di motivo o di ragione. Siccome d'altronde la volontà non può restare in stato di equilibrio fra più motivi, secondo Leibniz, è necessariamente il *motivo più forte* a prendere il sopravvento e a determinare la volizione.

Tuttavia, secondo Leibniz, *l'atto prodotto in tal modo resta libero*, perché è: *intelligente*, per il fatto che il motivo più forte è tale solo per l'attenzione che si è concentrata su di lui - *spontaneo*, ossia prodotto senza costrizione esterna, - contingente, ossia non metafisicamente necessario. Leibniz riassume tutto ciò dicendo che l'atto libero è quello che viene compiuto *infallibilmente, certo, sed non necessario*.

In questa concezione, aggiunge Leibniz, è evidente che devono esserci dei *gradi di libertà*; e questi, in proporzione alla parte di ragione esistente nelle nostre decisioni. La libertà più bassa, che confina coll'automatismo, sarà quella che ha la sua ragione d'essere soltanto nell'obbedienza agli imperativi collettivi

386) Cfr. Leibniz, *Theodicee*, I, 49: «Questo inoltre fa sì che il caso dell'asino di Buridano posto fra due prati ugualmente spinto verso l'uno e verso l'altro, sia un artificio che non si potrebbe avverare nell'universo, nell'ordine della natura.... Veramente, se il caso fosse possibile, bisognerebbe dire che l'asino si lascerebbe morire di fame: ma la questione è, nella sua essenza, basata sull'impossibile». (in *Die Philosophischen Schriften von G. W. L.*, 7 voll., a cura di C. J. Gerhardt, Berlino, 1875-90).

387) Cfr. Leibniz, *Theodicee*, I, 46: «Esiste dunque una libertà di contingenza o, in un certo modo, di indifferenza, ammesso che per indifferenza si intenda che noi non siamo necessitati da niente per l'una o l'altra decisione; ma non esiste mai indifferenza in cui tutto, da una parte e dall'altra, sia perfettamente uguale, senza che non si verifichi una maggiore inclinazione da una parte. Un numero infinito di movimenti interni ed esterni, grandi e piccoli, concorrono insieme a noi, senza che per lo più ce ne accorgiamo: ed ho già detto che, quando si esce da una stanza, vi sono determinate ragioni che ci decidono, senza che si rifletta, a mettere avanti un piede anziché l'altro».

La libertà più alta (libertà di perfezione) sarà quella in cui tutta la decisione e tutte le decisioni deriveranno dalla ragione. Infine, siccome la libertà è in proporzione alla ragione, essa si definirà come il *determinismo del migliore*: si potrebbero perfino prevedere in anticipo tutti gli atti liberi, se si conoscesse (come conosce Dio) tutto ciò che interviene nel funzionamento di questo determinismo (388).

529 - 2. IL DETERMINISMO PSICOLOGICO DISTRUGGE LA LIBERTÀ - Non pare che la concezione di Leibniz si possa accordare con la vera e propria libertà, perché essa sembra includere, qualunque cosa ne dica il suo autore, una determinazione necessaria del volere. Se questo è «*infallibilmente e sicuramente*» *determinato dal motivo più forte, non si riesce a vedere come si possa sfuggire alla necessità*. Leibniz dice giustamente che è l'attenzione a far sì che un determinato motivo sia il più forte, e quindi l'anima è libera di considerare, o no, i propri desideri, di confrontarli fra loro e di fermarsi su uno di essi (libertà di esercizio). Ma non è meno vero che, *dal punto di vista della specificazione, è il desiderio (o motivo) più forte a prendere da se stesso il sopravvento* dal momento in cui viene presentato alla ragione. Insomma Leibniz riduce tutta la libertà alla libertà di esercizio: noi possiamo concedere o ritrarre la nostra attenzione (389); ma supposto che la concediamo, è necessario che agiamo seguendo il motivo più forte (390). *La volizione è quindi un risultato, e non un atto*.

D'altronde, la contingenza metafisica con cui Leibniz definisce la libertà, non è altro, a rigor di termini, che la possibilità in astratto: l'atto metafisicamente contingente è quello che nella sua essenza ideale, non ha niente che lo faccia esistere necessariamente. Ma ciò non ha niente a vedere con l'atto libero, il quale, se è veramente libero, deve essere *psicologicamente* contingente.

388) Cfr. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, 1704, II. 13.54. (Phil. Schrif., ed. Gerhardt.).

389) Cfr. *Nouveaux Essais*, II, 47: «L'anima ha il potere di sospendere il compimento di alcuni suoi desideri, e, per conseguenza, è nella libertà di considerarli uno dopo l'altro, e di confrontarli fra loro. Proprio in ciò consiste la libertà dell'uomo e quello che noi chiamiamo, anche se a mio avviso impropriamente, libero arbitrio».

390) Cfr. *Nouveaux Essais*, II, 47: «L'esecuzione del nostro desiderio è sospesa o arrestata quando questo desiderio non è tanto forte da muoverci e da superare la fatica o l'incomodo che si incontra nel soddisfarlo (...). Ma quando il desiderio è di per sé abbastanza forte da commuoverci, se niente l'impedisce, esso può essere fermato da inclinazioni contrarie, sia che queste consistano in una semplice tendenza, che è come l'elemento o l'inizio del desiderio, sia che esse arrivino fino a divenire desiderio. Tuttavia, quantunque queste inclinazioni, queste tendenze e questi desideri contrari si debbano già trovare nell'anima, questa non li ha in suo potere, e per conseguenza non potrebbe resistere in una maniera libera e volontaria, in cui possa aver parte la ragione, se non avesse anche un altro mezzo, che consiste nel volgere altrove la mente».

C. LIBERTÀ E AUTODETERMINAZIONE.

530 - Dalle due discussioni precedenti risulta che essere libero non vuol dire essere indifferente alle tendenze che si manifestano nella coscienza, né tanto meno subire necessariamente l'azione della più potente di esse, ma vuol dire essenzialmente *determinare se stesso*. Ciò era stato espresso da Aristotele in questa forma: non è la volontà a volere, ma l'uomo per mezzo della volontà, e per conseguenza, se esiste una libertà del volere, tale libertà è quella dell'uomo stesso; oppure, in altre parole, se è certo che non ci può essere atto libero senza motivo, quest'ultimo non è *causa* dell'atto (ciò che ci porterebbe al determinismo), anche se ne è parte integrante e, più esattamente ancora, lo costituisce come libero. *Essere libero, propriamente, vuol dire produrre un atto motivato*: concetto che esprimiamo col termine di *auto-determinazione*. Esistono tuttavia diversi modi di concepire questa auto determinazione ed è molto importante che li distinguiamo bene.

1. LA SPONTANEITÀ.

a) *La teoria bergsoniana*. Bergson chiama libero l'atto «che emana dall'io e soltanto dall'io» quello «di cui il solo io sia stato l'autore» (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 127): «La decisione libera emana da tutta l'anima; e l'atto sarà tanto più libero, quanto più la serie dinamica a cui si collega tenderà a identificarsi coll'io fondamentale».

Questo atto, che nella sua completezza ci compendia, dice Bergson, di solito è irriflesso. Non è invero irrazionale, ma la *riflessione gli è superflua*. Se questa vi si aggiunge, ciò avviene solo ad atto avvenuto: «essa constata, spiega, ma non costituisce; al massimo servirà a preparare gli atti futuri». L'atto veramente libero è infine quello «a cui ci siamo decisi senza ragione, forse anche contro ogni ragione» (*Données immédiates*, p. 130).

In *Matière et Mémoire*, p. 16 sg., Bergson dimostra che la condizione della libertà consiste nel fatto che il cervello si interpone fra le eccitazioni e i movimenti. Il cervello è essenzialmente un organo di adattamento e di scelta, in quanto, diventando le vie motrici che ne dipendono, sempre più numerose via via che si sale nella scala animale, la risposta all'eccitazione recata dall'influsso nervoso acquista una indeterminazione sempre più vasta. La libertà si basa su tale indeterminazione: più questa è grande, tanto maggiore dominio o potere di azione acquisterà la libertà. Nell'animale, il margine di indeterminazione è piccolo e può essere ritenuto nullo, mentre nell'uomo è immenso.

b) *Discussione*. Sembra che *la dottrina bergsoniana riduca l'autodeterminazione a pura spontaneità*, ossia all'azione immune da ogni costrizione esterna (consistente, secondo Bergson, nella pressione sociale o collettiva, come pure nella meccanizzazione della condotta, la quale esprime il peso esercitato dalle cose sulla nostra coscienza). Certamente Bergson ammette pure che la ragione interviene nell'atto libero, poiché questo non è «irrazionale». Ma essa non vi interviene come potenza che giudica e dirige, perché costituisce solo un ele-

mento della corrente da cui viene originata la decisione. Per questo Bergson insiste tanto nel disporre la deliberazione dopo l'atto. Noi abbiamo veduto che ciò poteva essere vero dal punto di vista cronologico (494), mentre per Bergson è vero anche da un punto di vista logico: cioè le ragioni sono soltanto una visione parziale e ritardata dello slancio totale che costituisce l'atto libero. È quindi alla semplice spontaneità che si riduce l'auto-determinazione, quale viene concepita da Bergson.

Per Bergson, il segno più chiaro e sicuro che noi possiamo avere della nostra libertà, consiste nell'armonia perfetta dell'anima, cioè nella sua *piena e completa determinazione*. Bergson, per illustrare questo aspetto (*Essai sur le données immédiates*, p. 126-127), arriva fino a dire che se una simpatia, un'avversione od un odio raggiungono una sufficiente profondità, ciascuno di questi sentimenti riflette l'intera personalità e costituisce, proprio per questo, il cosiddetto atto libero perché in essi e per essi si esprime l'io totale e l'io profondo (in opposizione all'io superficiale che è dominato da un automatismo cosciente). In tal caso, bisogna dunque dire, secondo la giusta osservazione di Pradines (*Psychologie générale*, III, p. 376) che «i miei vizi profondi possono rendermi più libero che le mie virtù superficiali»! Da ciò si vede bene che l'errore di Bergson sta nell'avere misconosciuto che se la caratteristica propria della volontà consiste di fatto nell'unificarci, questa unificazione non si può conseguire che attraverso la subordinazione delle passioni sensibili al piano superiore della ragione (391).

2. L'AUTO – DETERMINAZIONE

531 - a) *Sua natura*. La spontaneità è una vera esigenza per l'auto-determinazione, perché la prima condizione che questa esige è che l'azione proceda dall'iniziativa propria dell'agente. Ma ciò non basta, perché la spontaneità esclude solo la costrizione esterna ed è compatibile col più rigido determinismo interiore. *L'auto-determinismo che caratterizza la libertà dovrà quindi escludere anche ogni specie di costrizione interna* (392). Siccome però la costrizione interna può scaturire sia dalla tirannia di una rappresentazione che si impone senza che il soggetto abbia su di essa nessun potere (caso degli animali e degli automatismi risultanti da idee o da immagini ossessive), sia da

391) Hamelin (*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2a ed., Parigi, 1925, p. 380) ha messo bene in luce questo punto, osservando che «in se stessa, la spontaneità non si garantisce come assoluta», perché rendere ragione di tutto ciò che si compie o si produce non vuol dire rendere ragione di se stesso e neppure riconoscersi come sorgente di azione realmente prima. La coscienza della spontaneità potrebbe coesistere col determinismo radicale. Per conseguenza, la libertà si potrebbe identificare solo con una spontaneità che porta in se stessa la propria garanzia». Hamelin aggiunge a buon diritto che una siffatta spontaneità è essenzialmente quella che implica contingenza.

392) Cfr. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, t. I, p. 152-155.

un'impotenza a dominare e a fissare il flusso delle rappresentazioni (automatismi delle diverse specie di abulia: **(517)**), ne consegue che *l'autodeterminazione atta a definire la libertà consiste nel potere di dominare il corso delle rappresentazioni, e di fissare o stabilire questo corso sotto forma di un ultimo giudizio pratico* che dica ciò che si deve fare.

Quest'ultimo giudizio, per non cadere nell'assurdo, ha evidentemente la sua ragione sufficiente nella disposizione totale del soggetto nel momento della decisione, ossia, come è stato già visto **(509-510)**, nella personalità concreta. *Qualis unisquisque est, talis finis videtur ei* (S. Tommaso, *Summa Theol.*, 1a, q. 83, a. 1) (393). Ma ciò, escludendo la concezione dispotica del volere, non implica nessun ritorno al determinismo, perché la disposizione del soggetto (cioè la sintesi psicologica che determina la personalità concreta) dipende dal soggetto stesso.

b) *Sua prima radice*. In ultima analisi, *l'auto-determinazione significa, nel soggetto intelligente, il potere di essere da se stesso ciò che vuole essere* **(529)**. La libertà è la forma di questo potere in relazione all'atto: il quale atto, proprio come il soggetto che lo produce, è libero nella misura in cui il soggetto è ciò che vuole essere. L'atto veramente libero è sempre ben diverso da quello che si potrebbe spiegare per mezzo di una causa esterna. Ma non può essere diverso da quello che è agli occhi di chi ha voluto l'ordine spirituale da cui procede e che esso mette in pari tempo in evidenza.

Schopenhauer, nel suo *Über die Freiheit des Menschlichen Willens* [Saggio sul libero arbitrio] (*Werke*, ed. W. Ernst, t. III, p. 488) adopera una formula di questo tipo: «L'uomo non fa mai quel che vuole, e quindi agisce sempre necessariamente. La ragione di ciò sta nel fatto che egli è già *ciò che vuole*: perché da ciò che egli è, emana naturalmente tutto ciò che fa». Ma il senso è ben diverso: Schopenhauer difatti si riferisce espressamente alla dottrina kantiana della libertà trascendentale o del carattere intelligibile e nega ogni specie di libertà nell'ordine empirico. Il suo pensiero si esprimerebbe assai meglio nella formula familiare a Hegel: «La libertà è la necessità compresa».

Quanto alla radice prima di questo potere di essere se stesso, essa è la *ragione* con la quale l'uomo è insieme libero dalla servitù delle cose sensibili, e capace di prendere possesso di se stesso con la riflessione.

Art. IV - Gli argomenti del determinismo

532 - I patrocinatori del determinismo non hanno soltanto cercato di confutare le prove della libertà morale, ma hanno anche dato importanza a un certo numero di argomenti destinati a dimostrare che la libertà morale non può esistere. Secondo queste dottrine, essa sarebbe inconciliabile sia con la potenza

393) L'assioma: *operari sequitur esse* significa la stessa cosa.

divina, sia con le leggi naturali (394).

§ 1 - Fatalismo e predeterminazione

A. IL FATO

Il fatalismo si presenta in due forme diverse che sono il fatalismo musulmano e il fatalismo panteistico.

1. IL FATALISMO MUSULMANO - Questa forma di fatalismo è stata ammessa dagli antichi Greci e soprattutto dai Maomettani («Era scritto»), i quali suppongono che una forza anonima e inflessibile (*fato* o *destino*) diriga il corso delle cose, senza che nessuno sforzo umano vi possa recare alcun cambiamento. Perfino il nostro sforzo tendente a modificare gli avvenimenti fa parte del destino come uno dei suoi elementi.

Questa concezione non si deve confondere col determinismo, tanto più che essa è compatibile col credere nella libertà morale, dato che il Destino può utilizzare per i suoi fini le azioni libere degli uomini.

2. FATALISMO PANTEISTICO - Il panteismo, invece, non può conciliarsi in nessun modo con la credenza nella libertà. Se tutto è Dio, oppure, se Dio è il Tutto, ogni cosa è necessaria come Dio. Questa dottrina è evidentemente dipendente dall'ipotesi pantestica che dovremo discutere in Teologia naturale.

B. PRESCIENZA E PREDETERMINAZIONE DIVINA

533 - Talvolta si è voluto avvicinare a queste concezioni fatalistiche la dottrina teologica della prescienza e della predestinazione divina.

1. PUNTO DI VISTA TEOLOGICO - Dio, dicono i teologi, prevede necessariamente ed infallibilmente, in virtù della sua onniscienza, non solo tutti gli avvenimenti necessari, ma anche tutti i «*futuri liberi*», ossia tutti gli avvenimenti che dipendono dal libero arbitrio. D'altra parte, Dio è la sorgente universale dell'essere e tutto ciò che si produce nell'universo non può esistere che per l'influsso della potenza creatrice di lui. Ne consegue che *anche i futuri liberi sono fisicamente predeterminati da Dio* (premozione fisica).

2. OBIEZIONI E RISPOSTE - Da questi principi, che scaturiscono logicamente dalla natura di Dio e da quella delle cose create, alcuni hanno

394) Cfr. G. Mottier, *Determinisme et liberté*. Neuchatel. 1948.

voluto dedurre che la libertà umana è apparente, perché Dio, non solo conosce in anticipo gli atti che sono per definizione imprevedibili, ma predetermina anche gli atti che per definizione non possono essere predeterminati.

I teologi però protestano contro queste conclusioni che non sono assolutamente imposte dai principi che essi enunciano. Da un lato infatti, *la previsione divina è in realtà una visione*, perché Dio è al di fuori del tempo. Dall'altro, *i futuri liberi sono previsti e predeterminati come liberi*, perché Dio muove ogni essere secondo la sua natura: gli esseri necessari li muove come necessari, quelli liberi come liberi. Bisogna tuttavia riconoscere che se questa dottrina teologica non ha niente a che fare col fatalismo perché lo esclude in modo assoluto, lascia tuttavia sussistere un certo mistero che dimostra la nostra impotenza a comprendere adeguatamente il modo di essere della causalità divina.

§ 2 - Il determinismo fisico

534 - Gli argomenti sono adesso presi dal campo delle scienze naturali. Il concetto di atto libero sarebbe proprio l'opposto del principio di causalità e di quello di conservazione dell'energia.

A. LIBERTÀ E CAUSALITÀ

1. IL DETERMINISMO FENOMENICO - Kant *pensa che la libertà sia un postulato del dovere*. Ma la libertà così postulata è di ordine atemporale (libertà noumenica). *Nell'ordine fenomenico, invece, non c'è possibilità di libertà*, perché tutti i fenomeni sono retti dal principio di causalità, in forza del quale, dice Kant certe premesse producono necessariamente certe conseguenze. «I principi determinanti di ogni (nostra) azione si basano su ciò che appartiene al passato, su ciò che non è più in (nostro) potere» (*Critica della ragione pratica*); se noi conoscessimo bene tutte le condizioni esterne e interne degli atti di un individuo potremmo calcolare la sua futura condotta «con la stessa certezza di un'eclissi di luna o di sole».

2. DISCUSSIONE - Senza insistere qui su quanto sia difficile capire come un'azione possa essere simultaneamente libera e necessaria, dobbiamo tuttavia osservare che il principio di causalità (il quale è, di fatto, condizione d'intelligibilità) esige che «tutto ciò che comincia ad essere sia prodotto da un altro (causa)», ma non, come dice Kant, che sia prodotto necessariamente. Le cause o premesse possono agire necessariamente o liberamente. *L'errore di Kant consiste nel ridurre arbitrariamente ogni causalità a quella meccanica (I, 183-184).*

535 - 3. LA CRITICA DI BOUTROUX. Nella sua opera su *La contingence des lois de la nature*, Parigi, 1874, tr. it., Milano, 1925, egli ha voluto dimostrare che, contrariamente a quanto affermano i deterministi, *nel mondo esiste*

una certa contingenza e si trova sempre più, via via che si sale nella gerarchia degli esseri. Ciò si deduce dalla classificazione delle scienze fatta da Auguste Comte (**I, 137**). In essa si vede che la complessità sempre più vasta dei fenomeni non solo esige l'esistenza di forme di essere che sono in se stesse sempre meno determinate (395). Questa argomentazione di Boutroux non stabilisce, a rigor di termini, la reale esistenza del libero arbitrio, ma solo la *sua possibilità o la sua probabilità*. D'altronde essa include un equivoco, perché la contingenza, che Boutroux scopre nella natura, non è affatto del medesimo ordine di quella che caratterizza l'atto libero. Infatti, nella natura, la contingenza delle leggi, che aumenta a misura che si progredisce nella scala delle scienze, non è che la conseguenza della complessità dei fenomeni e mette assai più in risalto l'interferenza fra i vari determinismi che la mancanza di ogni determinismo. La contingenza, che determina l'atto libero, esclude invece il determinismo (inteso come determinazione necessaria). Tuttavia, Boutroux è riuscito a dimostrare chiaramente che «necessità e determinazione sono due cose distinte» (*L'Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine*, Parigi, 1875, p. 141; cfr. tr. it., Verona, 1953).

2. IL VOLONTARISMO DI RENOUVIER - Renouvier propone, col nome di *neo-criticismo*, un Kantismo liberato dal mondo noumenico, e che ammette come unica realtà i fenomeni i quali sono, alla loro volta, interpretati come relazione. In un mondo siffatto non c'è posto per la libertà. Tuttavia Renouvier, utilizzando in ciò alcune idee di Lequier, crede che la libertà debba essere postulata come «condizione necessaria che renda possibili la conoscenza e l'azione umana, le quali hanno senso soltanto se sono libere». «(Ci sono) due ipotesi, dice Lequier: la *libertà* o la *necessità*. Si deve scegliere fra l'una o l'altra, con l'una o con l'altra. Io non posso affermare o negare l'una o l'altra che per mezzo dell'una o dell'altra. Preferisco affermare *la libertà* ed affermare che io affermo in nome della libertà. In tal modo io rinunzio ad imitare coloro che *cercano di affermare qualcosa che li costringa ad affermare*. Rinunzio a continuare l'opera di una conoscenza che non sarebbe mia. Io abbraccio la certezza di cui sono l'autore». (Lequier, citato da Renouvier, *Traité de Psychologie rationnelle*, Parigi, 1875, I, 138).

Questa dottrina non potrà passare per una prova della libertà, perché *la scelta di quest'ultima è effetto di una opzione che non si può razionalmente giustificare*. Il postulato che sta alla base dell'opzione è d'altronde un vero e proprio sofisma, perché quel «qualcosa che ci costringe ad affermare» non è che l'evidenza, la quale sola salva la libertà dell'affermazione collegandola alle esigenze della ragione, e sola fa sì che la certezza sia mia col giustificarla

395) Cfr. Boutroux, *De l'Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaine*, p. 135 sg.

dinanzi alla mia ragione. D'altronde, supponendo che la libertà sia il sostrato della certezza, ne deriva che le credenze e le decisioni volontarie saranno tanto varie quanto gli individui, e che non esisteranno più né verità generali né principi comuni di condotta: e così si fomentano lo scetticismo e l'anarchia morale, che invece Renouvier pretende appunto evitare.

B. LIBERTÀ E CONSERVAZIONE DELL'ENERGIA

536 – 1. LA LIBERTÀ IMPLICHEREBBE CREAZIONE DI ENERGIA

C'è chi dice che l'atto libero è un atto non determinato dai suoi antecedenti e, per conseguenza, un atto che esige sia *creazione di energia*, per tutto quel che di nuovo esso arreca, sia *annientamento di energia*, perché l'energia che è propria agli antecedenti resta, almeno in parte, inefficace. Ma tutto ciò è contrario al principio della conservazione dell'energia, in forza del quale ogni fenomeno non fa che riprodurre, in una nuova forma, l'energia dei suoi antecedenti; oppure, in altre parole, la quantità di energia di un determinato sistema resta costante attraverso tutte le sue intime trasformazioni.

2. DISCUSSIONE - Il principio della conservazione dell'energia è un postulato della fisica. Questo postulato vale d'altronde solo per i sistemi chiusi ed ha senso solo nel campo della quantità. La qualità invece esige, perfino in fisica, che sia completato col principio della degradazione dell'energia, in forza del quale questa, pur restando costante quantitativamente, ha la proprietà di suddividersi fra i corpi in modo sempre più uniforme. *A più forte ragione si deve tener conto di questo principio nel campo psicologico.*

Alcuni filosofi hanno voluto stabilire che la libertà è possibile, partendo dagli stessi dati scientifici. Già Cartesio, nonostante il proprio principio della conservazione del movimento, corretto da Leibniz in principio di conservazione dell'energia, ci offre lo schema di questa argomentazione quando osserva che la conservazione del movimento non esige che la sua *direzione* sia costante: l'anima, per conseguenza, può, con la sua azione sulla glandola pineale, modificare il senso del movimento degli spiriti animali senza modificarne la quantità. (*Traité des Passions*, 41). Cournot, nel secolo XIX, dimostrò che, in certi sistemi meccanici, una forza infima può produrre degli effetti che sono ad essa sproporzionati (una scintilla determina un'esplosione). Wundt applica questa osservazione alla biologia ed alla psicologia chiamandola *principio di energia crescente*, in forza del quale le reazioni sono superiori alle eccitazioni. Infine, aggiungono altri, la fisica contemporanea stabilisce che *il determinismo ha valore solo nella scala macroscopica*, ma fa naufragio nel mondo infratomico, in cui sembra che la natura proceda in modo analogo a quella che noi chiamiamo libertà o scelta dell'ordine psicologico.

Questi argomenti vogliono combattere, sul suo proprio terreno, la teoria deterministica fondata sulle scienze. Ma proprio per questo *essi involgono il medesimo equivoco, che consiste nell'identificare due campi (quello fisico e*

quello psichico) che sono tra loro irriducibili. Perciò nessuno di questi argomenti sembra tanto efficace da dimostrare neppure la semplice possibilità o la probabilità della libertà morale (396). Quando all'«indeterminismo fisico» (I, 186), il quale, si afferma, induce a pensare che la natura ammette una certa graduazione di contingenza e, per conseguenza, che la libertà è possibile, noi crediamo che circa questo «indeterminismo» (parola che sembra rimpiazzare quella di «caso») e la libertà, che implica una determinazione razionale, non esista nessuna possibilità di ridurli alla stessa cosa.

C. LIBERTÀ E SOCIETÀ

537 – 1. IL DETERMINISMO SOCIALE - Le teorie sociologiche contemporanee sembrano avere rinvigorito l'argomento del determinismo dedotto dalla costrizione che la società esercita sugli individui. Onde giustificare l'affermazione secondo la quale l'individuo subisce necessariamente l'azione dell'ambiente sociale in cui vive, si fa appello soprattutto alle statistiche. Queste difatti sembrano stabilire che, in determinate condizioni, certi fenomeni sociali reputati dipendenti dalla volontà umana, hanno una frequenza costante. Durkheim ha per esempio dimostrato che li suicidio, in un determinato ambiente sociale, presenta una percentuale di frequenza molto più regolare che la mortalità. Un economista osserva nello stesso senso che «il movimento di transito sulla ferrovia Lione-Marsiglia subisce minori variazioni che il volume di portata del Rodano che quella ferrovia segue nel suo corso» (Ch. Gide, *Cours d'économie politique*, 10.a ed., Parigi, 1930, cap. I, § 3):

2. DISCUSSIONE

a) *Significato delle medie statistiche.* L'argomento basato sulle statistiche non ha tutto il valore che gli si vorrebbe attribuire. Prima di tutto si deve osservare che la costante delle medie è in relazione ad *un numero astratto di individui qualsiasi*, non a determinati individui. Ciò vuol dire non solo che *le leggi statistiche sono compatibili con l'indeterminazione degli elementi, ma che implicano questa stessa indeterminazione* (I, 240). Meno gli elementi sono in se stessi determinati, più la legge statistica sarà precisa. Infatti, se si tratta di indeterminazione pura (caso), l'inerzia totale degli elementi circa la *distribuzione dei risultati* darà, nei numeri grandi delle medie rigorosamente precise. Se si tratta di indeterminazione di carattere psicologico, l'esattezza delle medie sarà parimenti proporzionale al grado di indeterminazione, perché quest'ultima esprime la capacità di determinarsi in virtù di ragioni: *quanto più gli elementi individuali saranno accessibili alle ragioni che si esprimono nelle leggi morali*

396) Qui si può dire solo che, essendo la libertà dimostrata in altro modo, il sistema nervoso, con le articolazioni sinaptiche sembra trovarsi in accordo coll'attività della libertà (59).

civili e sociali tanto più il loro modo di comportarsi sarà costante. Viceversa, più essi saranno sotto il controllo degli automatismi irrazionali, tanto meno il loro comportamento sarà costante. Nel caso limite, cioè in una società di dementi (ammesso che questi possano formare una società), le medie del modo di regolarsi sarebbero di una instabilità esasperante.

La costante dei casi di suicidio in una determinata società non è infatti che un aspetto della costante delle *determinazioni di ordine razionale* (morale o religioso) che regolano la vita umana, e, per conseguenza, della deliberazione del massimo numero di individui in rapporto agli automatismi irrazionali. Gli indici di mortalità non possono avere una simile costante, proprio perché la percentuale di mortalità dipende da condizioni molto più contingenti colle quali non ha niente a che fare la libertà. In tal modo è chiaro che la costante delle medie statistiche esige, di principio, sia la determinazione degli elementi individuali attraverso leggi fisiche o morali, sia l'indeterminazione di questi stessi elementi individuali in rapporto al risultato complessivo. La determinazione rende conto della *costanza delle medie*, l'indeterminazione spiega la *contingenza assoluta della distribuzione dei casi individuali negli indici di costanza*.

538 - b) *Natura dell'influsso sociale.* Quanto all'influenza della società, essa non è del tutto incompatibile con la libertà morale. Infatti, l'organismo sociale è ordinato a fini che sono super-individuali. Ma esso è *opera dell'individuo ragionevole e libero, il quale, riconoscendosi membro di una società uniforme volontariamente i propri atti ai fini di quella società*. Se talvolta la società compie qualche costrizione fisica: in primo luogo questa costrizione non riguarda che la «libertà di fare»; in secondo luogo, rimane accidentale, perché è soprattutto in base al concetto di bene comune che l'individuo, quale membro della società, ordina liberamente la propria condotta (**I, 224**).

Se l'influenza sociale così intesa, non minaccia in niente la libertà morale, questa, invece, è assolutamente incompatibile con la concezione di Durkheim. Secondo costui infatti, la costrizione della società si esercita sugli individui *dall'esterno* perché la società è una realtà estrinseca alle coscienze individuali. In tal caso, si tratterebbe dunque di una costrizione meccanica del volere, che è quanto vi possa essere di più contrario alla libertà. Inoltre, Durkheim può anche affermare che questo determinismo sociale dà un'impressione giustificata di maggiore libertà, perché esso libera l'individuo dalla tirannia dei suoi appetiti e dei suoi istinti (397): ma ciò equivarrebbe a dire che l'uomo è liberato dai suoi istinti e appetiti individuali (che almeno sono propriamente suoi solo per divenire schiavo di imperativi sociali, i quali (come li presenta Durkheim) gli sono estranei e non hanno altra proprietà che la loro forza.

397) Cfr. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parigi, 1912, p. 388 - Fauconnet, *La responsabilité*, p. 386 sg.

§ 3 - Conclusioni

539 - Da questo nostro studio e dalla critica che ne abbiamo fatto possiamo dunque concludere che *la libertà morale è una realtà di tale certezza che nessun argomento riesce a scuotere*. Ma da ciò non ne deriva che la libertà sia in ogni uomo qualcosa di rifinito, una perfezione attuata di colpo. In un certo senso, *si dovrebbe anzi dire che l'uomo non nasce libero, ma che lo diviene via via che si affida sempre più alla ragione*. In tal modo, al progresso della libertà si offre un campo quasi illimitato, perché la perfetta libertà include un possesso tanto completo di sé ed un orientamento tanto perseverante del volere verso i fini supremi dell'uomo, quanto più essa costituisce, più che una realtà, un ideale. La nostra grandezza dipende dallo sforzo che facciamo onde realizzare in noi stessi le condizioni per le quali assurgeremo gradualmente ad una libertà più alta, e cioè alla conoscenza di noi stessi ed alla rettitudine del volere.

1. LA CONOSCENZA DI SÈ - L'uomo possiede se stesso in forza della riflessione. Come voleva Socrate, la prima condizione della libertà sta nel fatto *che l'uomo conosca se stesso*, cioè che sia conscio del proprio temperamento, del proprio carattere, delle proprie abitudini e delle proprie inclinazioni, e che conosca e giudichi via via le tendenze che si attuano nella sua coscienza. Proprio in tal senso si dice che gli atti liberi sono «deliberati», ossia sono prodotti in piena coscienza di ciò che sono e di ciò che devono essere: per questo investono la responsabilità del soggetto da cui emanano.

2. LA RETTITUDINE DEL VOLERE - La rettitudine del volere non è che la rettitudine dei giudizi pratici con cui orientiamo la nostra azione e la vita nostra. *È dunque da uno sforzo tendente a razionalizzare il nostro volere che dipende la libertà morale*, perché noi siamo tanto più liberi quanto meno le nostre decisioni siano asservite agli impulsi irrazionali dell'istinto e del capriccio, ai meccanismi della *routine* ed alla tirannia delle passioni, e quanto più la ragione, in forza di una visione sempre più giusta e serena della gerarchia dei valori, orienti con maggior chiarezza la volontà verso i fini morali e spirituali che soli sono atti procurare all'uomo la vera felicità. Così noi vediamo, ancora una volta, che *la libertà è sospesa alla ragione*, in forza della quale l'uomo è in grado di sfuggire alla schiavitù degli elementi sensibili, di possedere se stesso con la riflessione e quindi di divenire padrone di sé e del proprio destino

3. LA LIBERTÀ COME ASCESI - La libertà, riaffermata e vissuta nelle sue principali espressioni si trova di solito in una specie di impotenza ad attuare una totale rigenerazione del mondo a sua immagine, e quei medesimi limiti che l'uomo tende continuamente a varcare (perché aspira a superare se stesso) ci orientano invincibilmente verso il mondo dei valori. Questi ultimi infatti si impongono sempre, si potrebbe dire, all'interferenza di una libertà che è aspirazione, slancio e richiamo, e di un reale che la asseconda e insieme le resiste.

L'esercizio della libertà morale e spirituale non cessa di convincerci di ciò: essa suppone l'unità dell'uomo con se stesso, ma tale unità non costituisce se stessa che per distruggersi. Essa è ascesi, ossia, per definizione, sforzo e lotta, perché la nostra presenza nel mondo e il peso di materialità che ci impone non cessa di alimentare l'ambiguità della nostra condizione e di dividerci nel più profondo di noi stessi e nelle relazioni con gli altri. E se l'amore ci può unificare, ciò avviene a prezzo di un conflitto, che è senza dubbio talvolta vittorioso, ma tuttavia cosiffatto che le nostre contraddizioni essenziali vi restano sempre presenti. Di qui deriva infine il fatto che i pensatori cristiani hanno stimato attuabile una soluzione solo attraverso la grazia e il concorso con essa della nostra libertà; la libertà non è per loro, in definitiva, che l'atto con cui noi scegliamo Dio o lo rifiutiamo, cosicché la natura e la ragione, in qualche modo, invocano e già annunzia la presenza della grazia (398).

398) Cfr. J. Delasalle, *Liberté et Valeur*, Lovanio, 1950.