

# CONDILLAC E I SUOI RECENSORI (*JOURNAL DE TRÉVOUX,* *JOURNAL DES SÇAVANS*)

SERENA MASSIMO

L'intento di questo scritto consiste nell'esaminare la recezione del pensiero di Condillac attraverso la disamina delle recensioni delle opere del filosofo presenti nelle *Mémoires pour l'histoire des Sciences et des Beaux-Arts* - noto come il *Journal de Trévoux* e gestito dai Gesuiti del collegio parigino *Louis le Grand* - e nel *Journal des Sçavans*. Le finalità divergenti dei due *Journaux* fanno sì che della dottrina condillacchiana sull'origine sensibile del linguaggio e della conoscenza siano messi in rilievo aspetti differenti, coerenti con quanto ritenuto funzionale ai loro obiettivi. La peculiare accoglienza ricevuta dalle tesi sensiste e materialiste di Condillac, che non sono state esenti da interventi atti ad alterarne i tratti caratteristici, dimostra in modo illuminante come la mentalità dei lumi abbia notevolmente promosso l'esplorazione di nuovi orizzonti di indagine, rispondendo alle esigenze intellettuali del tempo anche attraverso la trattazione critica delle teorie allora emergenti.

## **1. La linea del *Journal de Trévoux*: la metafisica tra ragione e fede**

«Voilà une ouvrage de Métaphysique, & de Métaphysique la plus sublime»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Journal de Trévoux* 1747, 802.

Con queste parole i Gesuiti del collegio parigino *Louis le Grand*, a capo dei redattori del *Journal de Trévoux* a partire dalla sua fondazione avvenuta nel 1701, introducono i loro lettori alla prima opera di Étienne Bonnot de Condillac, *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

L'ammirazione per l'abate di Condillac contrasta solo in modo apparente con la dichiarata avversione degli autori del *Journal* alle teorie dei *philosophes*, in cui rientra a pieno titolo la dottrina condillacchiana; da una disamina della valenza attribuita al termine "metafisica", infatti, si evince la peculiare luce sotto la quale i dotti Gesuiti intendono mostrare le tesi di Condillac.

In primo luogo si nota un rimando alla distinzione tra due tipologie di metafisica compiuta da Condillac, facendo eco a Locke, nelle pagine introduttive all'*Essai*:

Il faut distinguer deux sortes de métaphysique. L'une, ambitieuse, veut percer tous les mystères; la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir; l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, et aussi peu inquiète de ce qui doit lui échapper, qu'avide de ce qu'elle peut saisir, elle sait se contenir dans les bornes qui lui sont marquées.<sup>2</sup>

Pertanto, nel definire *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* un'opera di "metafisica", il recensore sembra avvalersi di tale espressione nella seconda accezione indicata da Condillac; essa, infatti, si attaglia alla concezione di metafisica adottata dagli autori del *Journal* secondo i quali la speculazione umana si contraddistingue per una natura circoscritta e ancillare nei confronti della verità rivelata.

Tale è la visione di François Guillaume Berthier, il capo-redattore del

---

2 CONDILLAC 1746, 59-60.

*Journal de Trévoux* dal 1745 al 1762 - e molto probabilmente l'autore di tutte le recensioni delle opere di Condillac che compaiono nel periodico<sup>3</sup> - che, come osserva Nicolas Pappas, rende la sottolineatura del carattere limitato dell'indagine razionale l'occasione per affermare la distinzione tra fede e ragione e, in questo modo, far desistere dal tentativo di rivendicare l'influenza della ragione in questioni di fede. Dal momento che la verità rivelata trascende le possibilità e gli obiettivi della ragione umana, non vi è alcuna ragione di un conflitto tra le due; la ragione, infatti, si limita a investigare solamente gli ambiti che possono essere sondati razionalmente, e, pur non potendo penetrare i misteri della fede, è in grado di appurarne la coerenza logica<sup>4</sup>.

Si avverte così la sottigliezza del ragionamento di Berthier: la facoltà razionale è fine al punto da cogliere sia l'assenza di contraddizione logica nelle questioni di fede, sia la propria incapacità di avere accesso a esse. In questo

---

3 Ad avviso di Carlos Sommervogel i numeri del *Journal de Trévoux* relativi al periodo della reggenza di Berthier «pourraient être regardées comme son ouvrage parce que outre la surveillance sur la rédaction, il n'y a pas un volume qui ne contienne plusieurs articles de sa main.» (ALBERTAN 1999, 70). Si noti che le recensioni delle opere di Condillac presentano tratti stilistico-argomentativo che inducono a sostenere non solo che il loro autore sia il medesimo, ma anche che esse siano attribuibili a Berthier, poiché questi tratti sono caratteristici di altri suoi scritti. L'ipotesi di Sommervogel viene adottata, per esempio, da Nicolas Pappas che, in *The Journal de Trévoux and the philosophes*, riconosce senza esitazioni a Berthier la paternità di tutti gli articoli del *Journal de Trévoux* concernenti le opere di Condillac. Tuttavia non vi è una certezza assoluta circa tale paternità; eppure, il fatto che gli articoli in esame siano del tutto in linea con la politica adottata da Berthier, rende comunque possibile supporre che, dal momento in cui ogni articolo veniva sottoposto al vaglio critico del capo-redattore, anche se tali recensioni non fossero state scritte da lui, esse venissero conformate ai suoi intenti anche per ottenere la sua approvazione.

4 «Since religious truths as known through revelation are beyond the scope of human reason, [Berthier] argued, "a true philosopher limits his search where he cannot reasonably penetrate." The "incrédules" are those who "did not know sufficiently the difference between the method for believing the mysteries of religion, and the method for fathoming the sciences" [...] There is no conflict between faith and reason [...] Human reason is sufficient to assure that the mysteries do not contradict natural intelligence; but it is insufficient to penetrate the mysteries themselves», PAPPAS 1957, 48-49.

modo la stringenza logico-argomentativa del pensiero razionale, anziché torcersi contro la verità rivelata, si mette spontaneamente al suo servizio; si ricorre a essa, infatti, per rendere la fede “ragionevole”, ovvero per sondarne l’autenticità e attestare la storicità dei contenuti delle Sacre Scritture. Solo in questo modo si assicura una piena adesione alla rivelazione e si fa sì che l’incomprensibilità dei misteri della fede, anziché segnare la cessazione dell’attività razionale, orienti verso una concezione della ragione funzionale a una sottomissione totale alla verità rivelata<sup>5</sup>.

L’esercizio della ragione non implica la possibilità di penetrare i misteri della fede poiché, ad avviso di Berthier, Dio non ha rivelato all’uomo la modalità del suo operare<sup>6</sup>; pertanto di fronte a questioni quali la formazione della terra o l’origine delle lingue, l’uomo è libero di servirsi della ragione per formulare ipotesi circa la modalità in cui esse ebbero inizio, purchè non si abbia la pretesa di rinunciare al loro carattere costitutivamente ipotetico. La subordinazione del sapere umano alla verità rivelata, infatti, dipende dalla fallibilità umana e appartiene dunque in modo strutturale all’indagine razionale<sup>7</sup>.

Ne deriva una maggiore apertura alle possibilità di investigare le que-

---

5 «While the truths revealed by God are beyond human comprehension, men must investigate the authenticity of such a revelation if their faith is to be reasonable. Thus, in considering the historical facts which are the grounds for belief, “one is not only permitted but very particularly urged to exercise one’s reason so that the submission to faith will not be charged with imprudence or enthusiasm [...] “La raison n’est fait que pour se soumettre au joug de la révélation divine [...] sa divinité constatée, l’incompréhensibilité des mystères ne saurait justifier la résistance de l’incrédulité: alors le devoir de la raison est de les croire, sans en concevoir la profondeur”», *ibid.*, 201-202.

6 «God has revealed to us what he had done, but not how he did, and man was therefore free to speculate on how creation has accomplished», *ibid.*, 220.

7 «Since these studies are purely human, no one can say for certain that a given conclusion is accurate beyond a doubt [...] “connoissons-nous tout le faible de nos systèmes; pouvons nous-même répondre de toutes nos expérience?” It will behooves us therefore, to propound scientific theories dogmatically. The true scientist is humble and cautious in his inquiry», *ibid.*, 212.

stioni sopracitate che rendono la tesi di Berthier apparentemente del tutto in linea con le posizioni antidogmatiche degli intellettuali del suo tempo ma che, a un esame più approfondito, tradiscono l'intenzione di conferire lo statuto di "certezza" - e non di mera ipotesi - solo alla verità rivelata. La ragione per cui Berthier sottolinea che gli uomini di scienza non devono conferire alle loro affermazioni un carattere dogmatico risiede nel fatto che solo assicurandosi della loro natura ipotetica si attenua l'efficacia di eventuali attacchi alla verità rivelata da parte di teorie che, se così fosse, andrebbero incontro a condanna certa<sup>8</sup>.

Nella difesa all'antidogmatismo di Berthier sembra compiersi quell'operazione di "disarmo" della ragione, che avviene circoscrivendo in modo sempre più marcato la sua efficacia, fino a mostrarne l'incapacità di contrastare le affermazioni presenti nelle Sacre Scritture, le sole di cui si può avere certezza.

Alla luce di queste considerazioni è evidente il motivo per cui l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, che si apre con una dichiarazione di appartenenza a una metafisica dalle pretese più modeste rispetto alla metafisica tradizionale, e che tratta di un argomento su cui le Sacre Scritture non forniscono spiegazioni, viene definita un'opera di metafisica "sublime".

L'affermazione incipitaria dell'articolo assume pertanto un tono quasi programmatico, in quanto attraverso di essa chi scrive si premura di indurre i lettori a riconoscere come opere di metafisica solo quelle che, al pari dello scritto dell'abate Condillac, agiscono nei limiti assegnati alla ragione umana

---

8 «For Berthier, no dogmatic position could be held in questions of science, and therefore no one should be condemned for suggesting new and radical scientific theories so long as their authors did not seek to utilize these theories to attack revealed religion - the only certainty held by man», *ibid.*, 211.

senza portare attacchi alla verità rivelata.

In tali parole è dunque in atto una mossa sottile (ricorrente nella trattazione critica del pensiero condillacchiano da parte degli autori del *Journal de Trévoux*) che consiste nell'attenuare la portata innovativa dei risultati conseguiti dall'indagine di Condillac servendosi delle dichiarazioni stesse del filosofo, relative alla natura circoscritta del sapere umano.<sup>9</sup>

## 2. Il commento all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Condillac, Locke e la critica al materialismo

A tale stratagemma si ricorre a proposito delle derive materialistiche che emergono, per esempio, dall'ipotesi lockiana dell'esistenza di una materia pensante, che viene scongiurata appellandosi alla critica rivolta da Condillac a Locke nelle prime pagine dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*:

Vint Locke, qui soutint que l'homme n'apporte en naissant ni inclinations, ni sentimens, ni conoissances: que son ame est une table parfaitement rase, capable de recevoir toutes sortes d'impressions, mais qui n'en fournit d'elle-même aucune. C'est un sentiment qu'embrasse notre Auteur, mais il explique & il éclaircit, corrige & contredit quelquefois son Maître. 1°. Il l'explique & l'éclaircit. Il y a dans le Traité de l'entendement humain de Locke des longueurs, des répétitions, & un certain désordre qui rebute quelquefois le Lecteur le plus pa-

---

9 Si noti che, benché anche Condillac tratteggi la seconda specie di metafisica facendo riferimento alla "debolezza dello spirito umano" mostrandosi pertanto conscio, sulla scorta di Locke, dei limiti costitutivi del conoscere, ciò non implica, a suo avviso, che esso abbia sempre una natura ipotetica precludendo pertanto all'uomo la possibilità di pervenire a conoscenze certe. Anzi, proprio in forza della consapevolezza della natura circoscritta del sapere umano, si tratta di focalizzarsi su ciò che gli è possibile conoscere e che costituisce l'oggetto della "seconda" metafisica: «La première fait de toute la nature une espèce d'enchantement qui se dissipe comme elle: la seconde, ne cherchant à voir les choses que comme elles sont en effet, est aussi simple que la vérité même. Avec celle-là les erreurs s'accumulent sans nombre, et l'esprit se contente de notions vagues et des mots qui n'ont aucun sens: avec celle-ci on acquiert peu de connaissances; mais on évite l'erreur.» CONDILLAC 1746, 60.

tient. Notre Auteur procède avec ordre, ne dit que ce qu'il faut, & le dit bien; il s'exprime avec toute clarté dont ces sortes de matières sont susceptibles. 2°. Il le corrige. Locke avoit négligé d'expliquer la génération & les progrès de l'opération de l'ame, c'est le point que notre Auteur traite avec plus d'étendue & de succès: & il faut convenir qu'il dit des choses bien pensées, & quelquefois neuves sur la perception, l'attention, l'imagination, la mémoire, la réflexion, & sur l'usage des signes pour la perfection de ces facultés. 3° Il le contredit. Locke avoit avancé qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connoître si Dieu n'a pas donné à quelques amas de matière la puissance de penser. Notre Auteur prouve que la pensée ne peut-être une modification de la matière, " & que le raisonnements qu'on fonde sur l'ignorance des propriétés de cette matière, sont tout à fait frivoles. Il suffit, ajoute-t'il, de remarquer sur le sujet de la pensée doit être *un*: or un amas de matière n'est pas *un*: c'est une multitude." Ce sont là des vérités bien claires par elles mêmes, & que l'Auteur venoit de prouver en établissant la distinction réelle du corps & de l'ame.<sup>10</sup>

Da tale confronto emerge con evidenza da parte di chi scrive la predilezione per Condillac: il filosofo francese infatti, rispetto all'autore dell'*Essay on Human Understanding*, si contraddistingue per una maggiore chiarezza esplicativa (cui si fa riferimento servendosi delle medesime parole usate da Condillac nei confronti di Locke) e per la capacità di aver corretto e contraddetto il proprio maestro espungendo aspetti materialistici dall'indagine sulle facoltà intellettive dell'uomo. Si tratta, di nuovo, di un modo astuto di restituire le osservazioni di Condillac; questi, infatti, dopo aver affermato che prima del peccato originale anima e corpo erano distinti, in modo tale per cui il corpo costituisce un "insieme" o una "collezione" di sostanze, e l'anima è «un point de réunion [...] un sujet simple et indivisible»<sup>11</sup> di percezioni, dichiara:

Les choses ont bien changé par sa désobéissance [...] elle est devenue aussi dépendante des sens, que s'ils étaient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils transmettent [...] C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui

---

10 *Journal de Trévoux* 1747, 800.

11 CONDILLAC 1746, 71.

puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître [...] Ainsi il ne s'agit pas de considérer l'âme comme indépendante du corps [...] Notre unique objet doit être de consulter l'expérience, et de raisonner que d'après des faits que personne ne puisse révoquer en doute.<sup>12</sup>

Pertanto, benché in modo quasi letterale venga ripresa la spiegazione condillacchiana della distinzione tra anima e corpo, chi scrive lascia in ombra quanto espresso nel passo sopracitato, che si rivela invece di significativa importanza per comprendere appieno l'orientamento che Condillac intende conferire alla propria indagine. Nella misura in cui l'anima, in seguito al peccato originale, non può più acquisire alcuna conoscenza indipendentemente dai sensi, appellarsi alla differenziazione tra anima e corpo perde ogni rilevanza epistemica. Mente e corpo, infatti, vengono sempre esperiti insieme, mai separatamente, ed è in virtù di tale esperienza che prende le mosse la seconda specie di metafisica enunciata da Condillac, un sapere lungi dall'essere intrinsecamente ipotetico e che va sotto il nome di "sensismo". Tuttavia l'autore dell'articolo, con l'intento di mettere in secondo piano la formulazione della concezione sensista condillacchiana, che va delineandosi successivamente anche attraverso un'impronta materialista sempre più marcata, pone invece l'accento sulle differenze tra Condillac e Locke, mettendo in ombra la continuità tra le due posizioni e, con essa, il "debito intellettuale" del primo nei confronti del secondo.

La sottolineatura dei punti di distanza tra Condillac e Locke fa parte della strategia con la quale i Gesuiti tentano di debellare le implicazioni materialistiche derivanti dalle tesi lockiane, che consiste nel ridimensionamento della portata di queste ultime e nella riaffermazione della separazione tra

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, 73.



pensiero e materia:

Il me paroît que parmi les Philosophes, les uns font trop valoir cette difficulté de Locke, & que les autres ont tort de s'en effrayer. Pour assurer que la Pensée ne peut être une modification de la matière, il n'est pas nécessaire d'avoir une idée claire de la matière, ni de connoître toutes ses propriétés: il suffit qu'on sâche sûrement d'un côté, que les modifications de la matière, quelles qu'elles puissent être, sont matériels, & qu'on soit assuré de l'autre, que la pensée, l'idée de l'être, par exemple, n'est pas matérielle. Or je suis sûr que les modifications de la matière, connuës et inconnuës, sont matérielles. Pourquoi? Pourquoi est un principe certain, que tout ce qui convient essentiellement à une substance, convient à la modification de cette substance. La raison en est évidente: c'est la substance même modifiée. La rondeur de la boule est la boule ronde je ne suis pas moins assuré que la pensée n'est pas matérielle: car quelle figure, je vous prie, a l'idée de l'ordre, par exemple? En combien de parti se peut-on la diviser?<sup>13</sup>

Si noti la peculiarità dell'atteggiamento assunto nei confronti di Locke: l'autore non si libera delle derive materialistiche delle tesi lockiane attaccandole direttamente ma adotta una strategia che rivela una conoscenza approfondita della teoria dell'autore dell'*Essay*. Sostenere che alcuni filosofi diano troppo rilievo a tali derive e altri se ne liberino con troppa facilità, infatti, è un modo per allentare la presa che concezioni potenzialmente materialiste possono esercitare sui lettori, senza tuttavia trattarle con leggerezza. Si pongono così i presupposti per mettere in atto la medesima operazione nei confronti di Condillac, che consiste nel richiamare l'attenzione solo su quegli aspetti della sua teoria che meglio si attagliano alle posizioni da difendere agli occhi dei lettori.

In questo caso a essere trattata in modo insufficiente è la gnoseologia lockiana poiché, nella misura in cui si rivendica l'origine sensibile della conoscenza evidenziando la continuità tra percezione e intelletto, si mette in di-

---

<sup>13</sup> *Journal de Trévoux* 1747, 803-804.

scussione il dualismo tra mente e corpo e, con esso, l'immortalità dell'anima. Dunque chi scrive, mirando a rendere inconcepibile l'esistenza di una materia pensante, tralascia la disamina della teoria della conoscenza di Locke per porre invece l'accento sulla capacità della sostanza materiale di assumere forme geometriche differenti e sull'immaterialità del pensiero, che si traduce nell'assenza di forma e nell'indivisibilità delle idee.

Si assiste così a una sorta di operazione di "depotenziamento" delle tesi lockiane, rendendole prive di efficacia per poter riconfermare la distinzione tra mente e corpo su cui poggiano i dogmi della Chiesa. L'obiettivo dei Gesuiti, pertanto, non è solo di assicurare la validità di questi ultimi, ma di impedire, con lucida lungimiranza, che i dotti si lascino influenzare da posizioni materialiste di cui si ha sentore a partire dagli scritti di Locke. Per questa ragione essi assumono nei confronti di quest'ultimo un atteggiamento ambivalente, volto ora a mostrarlo come un potenziale pericolo per la solidità dei dogmi cristiani, ora come un filosofo relativamente innocuo<sup>14</sup>. Il *Journal de Trévoux* non si industria soltanto nel contrapporre tesi antimaterialiste a quelle presentate, ma soprattutto nel proporre una linea di "condotta intellettuale" ben precisa, che consiste nel mantenere la fede nei dogmi cristiani guardandosi da quelle posizioni che ne mettono in discussione i fondamenti.

Si noti che l'ambivalenza mostrata dal *Journal de Trévoux* nei confronti di Locke persiste nel corso degli anni, come attesta un passo tratto delle *Let-*

---

14 A questo proposito pare opportuno fare riferimento all'osservazione di Isabel Knight che, nelle pagine iniziali di *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, sottolinea la peculiare apertura degli autori del *Journal de Trévoux* al pensiero di Condillac: «Not that the Jesuits of Trévoux always agreed with him, but they gave him generally favorable reviews containing only a few reservations; e.g. the *Essai sur l'origine des connaissances humaines* was described as a work "of the most sublime metaphysics", in which the author was sometimes led astray by his confusion of sensations with ideas.» KNIGHT 1968, 1-2.

*tres sur le Déisme del Journal del marzo del 1759:*

Locke ne tenoit point formellement le Matérialisme, il n'étoit peut-être pas un Socinien décidé, mais il donnoit des atteintes évidentes aux dogmes essentielles de la spiritualité & de l'immortalité de l'ame; c'est à ce titre qu'il reçoit tant d'éloges des Matérialistes & des Incrédules. C'est, pour ainsi dire le premier pas & comme l' A B C de l'impïété: on commence par louer beaucoup M. Locke, puis le reste de la doctrine des prétendus Esprit forts se développe: telle est la marche de l'incrédulité actuelle. Locke, comme nous disions d'après M. Salchli, n'est peut-être pas un Socinien décidé; mais Bayle disoit assez à propos que *tous Socinien généralement parlant souscriroit à son livre [...]* Il y a beaucoup de cette Lettre contre le Matérialisme & contre ses principaux Défenseurs; mais ces matières ont été rebattues tant de fois, & le Matérialisme est une si pauvre chose que nous pouvons nous y arrêter.<sup>15</sup>

Se da un lato si riconosce chiaramente che le tesi lockiane sferrano dei colpi letali alla spiritualità e all'immortalità dell'anima, chi scrive si rifiuta di annoverare il filosofo inglese tra i materialisti, reiterando l'atteggiamento ambivalente emerso dagli estratti precedentemente citati. Nel negare l'appartenenza di Locke al socinianesimo, infatti, l'autore replica la strategia adottata quando si decretava che alcuni filosofi prendevano troppo sul serio le tesi lockiane: in entrambi i casi si mira a ridimensionare la portata della teoria di Locke così da privarne di efficacia le implicazioni potenzialmente materialiste. Anziché affrontare direttamente le posizioni di Locke e argomentarle una alla volta, se ne sminuisce la componente "eversiva" attribuendola, piuttosto, ai materialisti che elaborano la loro dottrina a partire dagli elogi dell'opera lockiana. Nell'affermare che Locke non è né un materialista né un sociniano, ma un "modello" a cui entrambi si ispirano, si traccia una linea di demarcazione tra il filosofo e gli "spiriti forti", proseguendo la svalutazione del materialismo precedentemente attestata ed esplicitata nel momento in cui esso viene definito

---

<sup>15</sup> *Journal de Trévoux* 1759, 622.

una «pauvre chose»<sup>16</sup>. Nel porre l'accento sulla distinzione tra Locke, che pur fa vacillare i presupposti dei dogmi cristiani, e i materialisti, chi scrive si assicura dell'assenza di forza persuasiva che le tesi lockiane possono esercitare su potenziali "spiriti forti": illustrando come la dottrina materialista e quella sociniana poggiino su basi che non possono definirsi propriamente materialiste, infatti, esse perdono quel fascino che i Gesuiti si sono industriati a mostrare come mera parvenza.

### 3. Contro il sensismo dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*

Nei confronti di Condillac la strategia di riorientare lo sguardo del lettore indirizzandolo verso una precipua "condotta intellettuale" appare ancora più peculiare: nella misura in cui questi è un abate egli gode del favore dei Gesuiti ma, non appena emerge il suo sensismo, temendo l'influenza che potrebbe esercitare sui lettori, se ne smorza prontamente i tratti costitutivi. Per questa ragione l'autore dell'articolo sull'*Essai* non esita a criticare l'autore:

Il confond toujours la Sensation avec l'idée, & Locke lui en avoit donné un exemple. Mais l'un & l'autre ne renouvellent-ils pas une vieille erreur enseignée par les Peripatéticiens? La Sensation m'instruit, & ne m'éclaire pas; l'idée a le privilège de m'instruire & de m'éclairer. La Sensation de chaleur, par exemple, m'avertit de sa presence, mais n'éclaire pas mon esprit. L'idée de cercle répand la lumière dans mon esprit, je puis le définir, & en assigner les propriétés. Mais définissez, si vous pouvez, la Sensation de chaleur, de rouge, de jaune, &c. C'est errer dès premier pas dans la recherche de la vérité, lorsqu'on ne distingue pas les idées claires & lumineuses des sensations confuses & ténébreuses.<sup>17</sup>

Tali considerazioni sono paragonabili a quelle relative all'ipotesi lockiana del-

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, 804-805.

l'esistenza di una sostanza materiale pensante; chi scrive, infatti, coglie il tratto peculiare della dottrina dei due filosofi e la sottopone al lettore come il frutto di un errore. In questo Locke, la cui gnoseologia rivendica l'origine sensibile del sapere, risulta colpevole di non aver rivelato la differenza tra sostanza materiale divisibile e dotata di una forma e sostanza immateriale indivisibile e informe, mentre Condillac, che nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* vivifica la continuità tra percezione sensibile e attività intellettuale, ha commesso l'errore di confondere le sensazioni con le idee. La rivendicazione lockiana e condillacchiana di un'origine sensibile della conoscenza viene dunque interpretata come la conseguenza dell'incapacità di distinguere la sensazione, che ha la sola funzione di istruire circa la realtà esterna, e l'idea, la cui capacità esplicativa circa quanto ci circonda supera la funzione unicamente "informativa" delle sensazioni e la rende la vera fonte del conoscere.

Nel distinguere nettamente sensazioni confuse e oscure e idee chiare e luminose, l'autore rimarca l'esistenza di un confine epistemologico caratteristico di una concezione antropologica e gnoseologica contraria a quella empirista e sensista, contribuendo a preservare il dualismo (presupposto dai dogmi cristiani) tra mente e corpo, sostanza immateriale e sostanza materiale.

Il recensore, inoltre, evidenzia le implicazioni che il sensismo potrebbe comportare sul piano morale: ricondurre ogni nostra conoscenza alla sensazione, infatti, comporta il rifiuto dell'esistenza di principi innati fondamentali per il pensiero cristiano quali il bene e il male, il vizio e la virtù che, in base a un approccio sensista, si riducono a mere convenzioni.

Per preservare una concezione innatista, funzionale al mantenimento della condotta morale cristiana, si rende necessario rimarcare la netta distin-

zione tra sensibilità e intelletto e la superiorità e la priorità del secondo sulla prima. Si tratta di un'ulteriore prova del fatto che l'obiettivo principale degli autori del *Journal de Trévoux* non è semplicemente quello di confutare una concezione sensista della conoscenza, ma anche di impedire all'indagine filosofica di mettere in discussione quel modello antropologico imperniato sulla dicotomia tra mente e corpo funzionale al rispetto dei dogmi cristiani.

Per questa ragione nella conclusione dell'articolo l'autore rinnova l'invito a rispettare la natura circoscritta del sapere umano dissuadendo dall'investigare oltre rispetto a quanto Dio abbia concesso all'uomo di conoscere:

Le peu de succès qu'ont eu jusqu'ici ceux qui ont entrepris d'écrire sur l'origine des idées, devoit dégoûter d'imaginer des nouveaux systèmes sur cette matière, il n'est pas peut-être donné à l'homme de pénétrer dans ce Sanctuaire. L'Auteur de la nature nous a caché le comment & le pourquoi de la plupart des choses, content de nous instruire de leur existence. Cette connoissance nous étoit aussi nécessaire que l'autre étoit inutile [...] Assûrons ce que nous sçavons, & raisonnons sur ce que nous ignorons. Des conclusions timides sont si fort à notre raison & l'aveu de notre ignorance, sur certaines matières, fait plus d'honneur au Philosophe que le ton dogmatique & décisif de la présomption [...] Cette réflexion auroit dû empêcher notre Auteur de décider si affirmativement, que les bêtes ont une ame, & qu'elles sont capables de *perception, de conscience, d'attention, & de réminiscence*.<sup>18</sup>

---

18 *Ibid.*, 806-807. Pare opportuno riportare la conclusione del passo, con cui termina l'articolo dedicato all'*Essai*: «Nous voyons dans les bêtes quelques opérations qui ressemblent à celles des hommes; mais nous ignorons toujours quel est le principe de ces opérations. La raison en est évidente: nous n'avons de règles certains de conoissance, que l'idée & le témoignage de la conscience: or l'idée ne nous apprend rien au sujet du Principe de ces opérations. Le sentiment nous en instruit encore moins. Qu'en faut-il conclure? Que nous n'avons pas de règle sure pour prononcer sur cette matière & qu'elle sera toujours couverte pour nous d'épaisses ténèbres. Au reste, les Partisans les plus déterminés des formes substantielles ne s'étoient pas encore avisés de décorer les bêtes d'*attention & de conscience*. Le passage de l'attention & de la conscience à la réflexion est bien imperceptible: encore un pas, bien facile à franchir, & voilà les bêtes érigées en *Etres pensants & raisonnables*» *ibid.*, 807.

La peculiarità di questo passo risiede nel fatto che l'accettazione di una forte limitazione delle proprie possibilità epistemiche è accompagnata dall'esortazione a proseguire il cammino della speculazione umana.<sup>19</sup> Infatti, se da un lato il fatto che Dio ci abbia impedito di andare al di là della conoscenza dell'esistenza delle cose, nascondendocene il "come" e il "perché", inducendo a ritenere addirittura "inutile" la conoscenza di questi aspetti, dall'altro si invita a riflettere su ciò che "ignoriamo" purchè le conclusioni cui si perviene non assumano un carattere dogmatico. Si assiste così a una sorta di capovolgimento della questione: pur di assicurare la solidità dei presupposti dei dogmi religiosi si accusano di dogmatismo le tesi di una conoscenza esplicativa del reale.

Tale sarebbe stato l'errore di Condillac che, ravvisando negli animali delle facoltà simili a quelle dell'uomo, ha ritenuto legittimo attribuire ai primi capacità precipuamente umane quali la percezione, la coscienza, l'attenzione e la reminescenza. Egli avrebbe pertanto agito surrettiziamente nella misura in cui, per poter concepire il rapporto tra facoltà umane e animali nei termini dell'analogia, il filosofo avrebbe dovuto essere consapevole del principio che regola le operazioni del conoscere l'accesso al quale, tuttavia, ad avviso di chi scrive, è precluso all'uomo.

L'ironia che chiude il passo citato, nel quale si ipotizza una possibile identità tra uomini e animali, appare come il tentativo più eclatante con cui dissuadere il lettore dal seguire le argomentazioni che pretendono di indagare al di là di quanto concesso, pervenendo alla scoperta di linee di continuità inedite in contrasto con la verità rivelata.

---

<sup>19</sup> Tale atteggiamento si spiega considerando l'influenza esercitata dallo spirito del lumi sul capo-redattore del *Journal de Trévoux*. A questo proposito si rimanda al paragrafo dedicato a Berthier.

#### 4. Il *Traité des systèmes*. Un elogio del tutto peculiare

Cet essai porte tous les caractères des ouvrages qui méritent de passer à la postérité, une grande netteté dans le style, beaucoup de force & de précision dans le raisonnement, & une Analyse exacte & rigoureuse. En rendant compte de ce livre, nous avons pris la liberté de n'être pas toujours du sentiment de l'Auteur [...] Un Philosophe qui a réfléchi comme lui, sçait que les hommes ne sont pas faits de manière à avoir les mêmes opinions, au moins sur une question aussi obscure que l'origine des idées.<sup>20</sup>

Nel commento di apertura dell'articolo che il *Journal de Trévoux* dedica al *Traité des systèmes* si coglie uno dei tratti caratteristici dell'approccio del *Journal* agli scritti di Condillac, tale per cui l'ammirazione per la correttezza stilistico-argomentativa dell'autore è seguita da una presa di distanza dai contenuti, comportando un ridimensionamento della portata innovativa di questi ultimi.

In questo modo il contributo condillacchiano all'adozione del metodo induttivo nel campo della metafisica, che contraddistingue il *Traité des systèmes*, risulta secondario rispetto alla critica all'innatismo che consente a chi scrive di ribadire l'impossibilità umana di conoscere le ragioni di questioni quali l'origine del linguaggio:

On juge bien que l'Auteur réunit toutes ses forces pour combattre l'opinion des idées innés. Partisan déclaré & redoutable du sentiment de Locke, il a attaqué l'opinion de Descartes & de Malebranche avec plus de méthode, de clarté & de succès que le Philosophe Anglois; mais, comme le Philosophe Anglois, il est plus hereux à détruire qu'à édifier. L'origine de nos idées est peut-être le un problème que Dieu seul explique, comme il explique seul tant d'autres pro-

---

<sup>20</sup> *Journal de Trévoux* 1749, 1836.



La peculiarità di questo commento al *Traité des systèmes* risiede nel fatto che l'abilità argomentativa in cui Condillac primeggia su Locke, viene tenuta distinta dal contenuto dell'opera in modo tale da impedire ai lettori di cogliere nella chiarezza espositiva condillacchiana il risultato dell'applicazione dell'orientamento metodologico fondato sull'induzione e improntato all'osservazione empirica proposto nel *Traité des systèmes* e in linea con la struttura gno-seologica illustrata nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

##### **5. "Correggere" il sensismo. La disamina del *Traité des sensations***

A partire dal *Traité des systèmes* si profila in modo sempre più definito il tentativo del *Journal* di proporre un'immagine alterata di Condillac e della sua dottrina sensista. L'intervento del recensore, infatti, mira a mettere in luce solo aspetti che si attagliano al tipo di speculazione filosofica condivisa dai Gesuiti e in particolare da Berthier, finendo col restituire ai lettori una teoria non rapportabile al sensismo condillacchiano. L'elogio a Condillac e la predilezione per quest'ultimo rispetto a Locke sembrano atti a valorizzare una metodologia d'indagine filosofica consapevole dei propri limiti e in apparenza rispettosa nei confronti dei dogmi cristiani; non appena essa, tuttavia, se ne discosta l'autore degli articoli del *Journal* dedicati alle opere del filosofo si industria nel mostrare che tali affermazioni sono frutto di un errore, rendendo così inaccessibile il significativo apporto di Condillac all'elaborazione di una gno-seologia sensista di forte impronta materialista e di estrema rilevanza per la nascente estetica.

---

21 *Ibid.*, 1854-1855.

La recensione del *Traité des sensations*, l'opera più rappresentativa del sensismo condillacchiano, costituisce un esempio emblematico della peculiare trattazione del *Journal* delle opere di Condillac. Nel riportare in modo quasi letterale il pensiero ivi esposto, chi commenta si appresta a "correggere" le affermazioni che maggiormente risentono dell'approccio materialista e sensista dell'autore, giungendo a sostenere il loro esatto contrario. L'abilità di chi scrive risiede infatti nel riprendere la gnoseologia sensista e, dichiarando Condillac colpevole di aver confuso le idee con le sensazioni, invertire i termini e del suo sistema gnoseologico per ribadire così il modello antropologico opposto, improntato alla distinzione tra corpo e mente e alla superiorità del secondo sul primo.

I presupposti per tale mossa sono stabiliti non appena quest'ultimo viene presentato come un'opera del tutto contrapposta all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*:

De Condillac avoit devant publié un *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Ouvrage dont il désavoue présentement les principes [...] Frappé d'une conservation qui étoit une critique de ses idées aussi étendue qu'importante, ce célèbre Métaphysicien reprend aussi tôt la plume, & choisit pour guide de son nouveaux travail le Censeur de l'ancien.<sup>22</sup>

In questo modo il lettore non solo è dissuaso fin dal principio dal cogliere la continuità tra le due opere, ma viene anche messo nelle condizioni di accettare le eventuali critiche rivolte al *Traité des sensations* nella misura in cui l'*Essai* aveva ricevuto dal *Journal de Trévoux* un giudizio nel complesso positivo.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 642.

<sup>23</sup> Tale giudizio fu positivo anche perché l'autore dell'articolo a esso dedicato attuò quella strategia di occultamento dei passaggi più innovativi dell'opera. Si noti che Condillac stesso era consapevole del fatto che le implicazioni delle sue tesi sensiste avrebbero

Uno dei tratti salienti della recensione del *Traité des sensations* risiede nel fatto che nel riprendere l'esperimento mentale condillacchiano tale per cui una statua di marmo priva di qualunque specie di idee acquisisce progressivamente tutti i sensi che gli consentono di pervenire poco alla volta all'idea di sé, del mondo esterno e a idee sempre più astratte fino a divenire «capable de veiller à sa conservation»<sup>24</sup>, l'autore dell'articolo, stravolgendo le tesi esposte, pone l'accento sui punti in cui si può cogliere una distinzione tra il piano sensibile e quello intellettuale.

Egli riporta pertanto in modo letterale le parole con cui Condillac distingue le due specie di piacere e di dolore, i principi che danno l'abbrivio alle facoltà della statua: «les uns sont *sensibles*, parce qu'ils appartiennent au corps; les autres ne sont qu'*intellectuels*, parce qu'ils ne sont que du ressort de l'ame, ou de ses facultés.»<sup>25</sup>

Tuttavia, così come nell'articolo dedicato all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, nel fare riferimento alla differenziazione tra anima e corpo compiuta da Condillac, non si fa menzione del fatto che questi prosegue dichiarando che è impossibile farne esperienza separatamente, poiché la sensibilità corporea è divenuta l'unico strumento attraverso cui l'anima possa pervenire a conoscenza; allo stesso modo, a proposito del *Traité des sensations*,

---

messo notevolmente in discussione il sistema tradizionale. Egli infatti riteneva che il successo dell'*Essai* fosse dovuto in gran parte alla mancata recezione della sua originalità: «J'essayai en 1746 de donner la génération des facultés de l'âme. Cette tentative parut neuve, et eut quelque succès; mais elle le dut à la manière obscure dont je l'exécutai. Car tel est le sort des découvertes sur l'esprit humain: le grand jour dans lequel elles sont exposées, les fait paraître si simple, qu'on lit des choses dont on n'avait jamais eu aucun soupçon, et qu'on croit cependant ne rien apprendre», CONDILLAC 1754, 240.

24 *Ibid.*, 11. Vegliare sulla propria conservazione consiste, come sottolineato dal *Traité des animaux*, nella capacità di «se servir de leurs organes [...] fuir ce qui leur est contraire [...] rechercher ce qui leur est utile.» (CONDILLAC 1755, 150-151.) Tale è il meccanismo che regola lo sviluppo di ogni facoltà umana e animale.

25 *Journal de Trévoux* 1755a, 647-648.

non viene riportato quanto affermato dal filosofo immediatamente dopo aver enunciato la presenza di piaceri e dolori sensibili e piaceri e dolori intellettuali. Pertanto, chi scrive ha ripreso solo la prima parte del paragrafo qui trascritto per intero:

Les plaisirs & les peines sont de deux espèces. Les uns appartiennent plus particulièrement au corps; ils sont sensibles: les autres sont dans la mémoire & dans toutes les facultés de l'ame, ils sont intellectuels ou spirituels. Mais c'est une différence que la Statue est incapable de remarquer. Cette ignorance la garantira d'une erreur, que nous avons de la peine à éviter: car ces sentimens ne diffèrent pas autant, que nous l'imaginons. Dans le vrai, ils sont tous intellectuels ou spirituels, parce qu'il n'y a proprement que l'ame qui sente [...] ils sont aussi tous en un sens sensibles ou corporels, parce que le corps en est la seule cause occasionnelle. Ce n'est que suivant leur rapport aux facultés du corps ou à celes de l'ame, que nous les distinguons en deux espèces.<sup>26</sup>

Condillac non sta quindi affermando solo la tesi empirista secondo cui le facoltà cognitive si mettono in atto solo a partire da quanto trasmesso dai sensi, ma soprattutto sta sostenendo la coincidenza tra piano sensibile e piano intellettuale poiché, nella misura in cui, attraverso la corporeità, l'anima "sente", il pensiero risulta un modo d'essere della sensibilità stessa, orientata dai bisogni che le sensazioni piacevoli e dolorose la inducono a soddisfare<sup>27</sup>.

La somiglianza con il passo dell'*Essai* relativo alla dipendenza dell'ani-

---

26 CONDILLAC 1754, 23-24.

27 L'argomentazione di Condillac è la seguente: «Le principe qui détermine le développement de les facultés [de la statue] est simple, les sensations mêmes le renferment: car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la Statue est intéressée à jouir des unes & à se dérober aux autres [...] cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement & de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, &c. ne sont que la sensation même qui se transforme différemment [...] La nature nous donne des organes, pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, & par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là; & elle se laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes & d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé», *ibid.*, 7-9.

ma dal corpo sopra menzionato<sup>28</sup> consente sia di cogliere quella continuità tra le due opere che il *Journal de Trévoux* mira a occultare, sia a rendere più perspicua la strategia interpretativa dell'autore dell'articolo.<sup>29</sup> Il precipuo intento di espungere dal commento degli scritti condillacchiani ogni riferimento a un sensismo - che invece va definendosi in modo sempre più marcato - sembra rientrare nel progetto più ampio di servirsi di alcune affermazioni di Condillac e, estrapolandole dal loro contesto, ricondurle a una concezione dualista che contrappone sensibilità e intelletto. Ciò emerge con evidenza dall'estratto che segue:

Ce système sur les sensations passe, après de quelques Critiques, pour exhiler une odeur du matérialisme: soupçon odieux, & qu'on ne doit pas hazarder sans les plus grandes preuves. Nous croyons, pour nous, que la spiritualité de l'âme [...] ne se démontre pas moins par les sensations que par ses autres opérations. Le corps ne sent point. On'y a que l'âme qui sente, dit M.L.D.C.<sup>30</sup>

In un contesto in cui nemmeno le affermazioni lockiane circa la possibilità

---

28 Questo era quanto affermava Condillac dopo aver distinto l'anima dal corpo: «Les choses ont bien changé par sa désobéissance [...] elle est devenue aussi dépendente des sens, que s'ils étaient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner; et il n'y a plus pour elle de connaissances que celles qu'ils transmettent [...] C'est cet état de l'âme que je me propose d'étudier, le seul qui puisse être l'objet de la philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience fait connaître [...] Ainsi il ne s'agit pas de considérer l'âme comme indépendante du corps [...] Notre unique objet doit être de consulter l'expérience, et de raisonner que d'après des faits que personne ne puisse révoquer en doute», *ibid.*, 73.

29 Pare opportuno osservare che il riproporsi, nel *Traité des sensations*, della medesima modalità di trattazione della questione relativa al dualismo tra mente e corpo presente nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, che consiste nel riferirsi in modo letterale alle definizioni condillacchiane, tralasciandone le considerazioni successive con cui il filosofo mette in discussione tale dualismo, sembra costituire una prova ulteriore del fatto che l'autore delle recensioni di queste opere sia il medesimo (e, com'è stato possibile notare, molto probabilmente si tratta del direttore del *Journal*, François Guillaume Berthier).

30 *Ibid.*, 658.

dell'esistenza della materia pensante vengono definite propriamente materialiste dagli autori del *Journal*, non deve stupire il fatto che nemmeno l'abate Condillac venga annoverato tra i materialisti.

Si assiste addirittura a una sorta di difesa da tale accusa, in parte in virtù del fatto che le opere condillacchiane riprendono alcune espressioni funzionali alla rivendicazione del modello antropologico dualista.<sup>31</sup> In questo caso l'abilità del recensore risiede infatti nel fornire una precipua interpretazione all'affermazione secondo cui l'anima "sente", che si presta a essere considerata sia come espressione del sensismo per cui la riflessione non è che una sensazione "trasformata", sia, in modo opposto, come attestazione della priorità dell'anima sul corpo, nella misura in cui essa detiene il controllo sulle sensazioni a esse subordinate.

Nel sostenere che Condillac commette l'errore di confondere le idee con le sensazioni, l'autore dell'articolo supporta la prima interpretazione, preparando i presupposti per la critica che segue l'esposizione del contenuto dell'opera:

1° Avant que d'appercevoir la sensation l'ame de la statue semble [...] n'avoir aucun sentiment de sa vie & de son existence: on diroit que la sensation, en pénétrant cette ame, fait le commencement & tout le fond de son être vivant. Qu'on présent une rose à la Statue, nous disons, *par rapport à elle, elle n'est que l'odeur même de cette fleur.* Ainsi avant cette sensation, l'ame étoit dans un état

---

31 La difesa di Condillac dall'accusa di materialismo costituisce un oggetto di riflessione particolarmente rilevante poiché, se da un lato essa potrebbe indurre a pensare che essa rientri nella strategia con cui Berthier combatte il materialismo, tramite il ridimensionamento di alcune posizioni (si pensi all'attribuzione a Condillac dell'errore di confondere le idee con le sensazioni e all'uso di alcune affermazioni non contestualizzate al fine di rivendicare la distinzione tra sensibilità e intelletto), dall'altro sembra di poter ravvisare l'influenza esercitata dalla mentalità illuminista sul direttore del *Journal*. Per considerazioni più approfondite in merito a questo aspetto si rimanda al paragrafo dedicato Berthier.

d'inertie, de mort, & presque de néant, dont elle n'est sortie qu'à l'approche de cette fleur. Or, comment accorder cette supposition avec la nature de nos ames? Le sentiment de leur vie & de leur être n'est-il pas essentiel à ces substances? N'est-il pas ce qui distingue le plus la substance spirituelle de la substance materielle? N'emporte-t-il pas quelques desirs & quelques connoissances indépendantes des sensations &c.? Cette difficulté se représente souvent dans le cours de ce *Traité*, & si elle est aussi réelle que nous ne pensons, elle entraîne des conséquences qui brisent, en beaucoup d'endroits, la chaîne de sa doctrine. 2° Si, indépendamment des sensations, il faut admettre dans l'ame de la Statue, un sentiment de sa vie & de son être, pourra-t-elle ne chercher & ne placer qu'au-dedans de sa substance, la cause de ses sensations? Ne sentira-t-elle pas que l'odeur qui la touche, & le son qui l'éveille, sont des impressions que des agens étrangers font sur son être, surtout si ces odeurs & ses sens sont désagréable & involontaires?<sup>32</sup>

Di peculiare rilievo è il fatto che i punti del *Traité* messi in discussione dall'autore dell'articolo, che li identifica con i nodi problematici della dottrina di Condillac, coincidono esattamente con gli aspetti principali del sensismo. Anche in questo caso ciò che è particolarmente degno di nota è il ricorso a espressioni condillacchiane di cui si restituisce un'accezione opposta a quella intesa dal filosofo. Ad esempio, il "sentimento della vita", che qui viene individuato come la cifra caratteristica dell'anima, potrebbe indurre a pensare a quel "sentimento fondamentale" attribuito da Condillac al senso del tatto attraverso cui il principio vitale della sensibilità "risuona" con maggior vigore, consentendo alla statua di pervenire alla consapevolezza della propria esistenza e di quella del mondo esterno (ponendo così le basi del sistema gno-seologico condillacchiano). Ricondurre questo sentimento all'anima costituisce una sorta di travisamento del pensiero del filosofo e ci conferma su quanto rilevato relativamente alla strategia adottata contro l'approccio materialista di Condillac, evidente nell'iniziale identificazione della statua con il profumo

---

32 CONDILLAC 1754, 661-662.

della rosa, ricevuto attraverso il primo senso in suo possesso, l'odorato.<sup>33</sup>

Il redattore della recensione del *Traité des sensations* rifiuta la possibilità che l'anima acquisisca il "sentimento della vita" attraverso il sentire e insiste pertanto sul fatto che essa lo possiede indipendentemente dai sensi, consentendole di attribuire a se stessa, fin dal principio, le impressioni sensibili che riceve da agenti esterni e che costituisce la causa delle sensazioni. Tuttavia il termine "causa" riceve un uso improprio: per Condillac sono i sensi (e non l'anima) a essere la causa delle sensazioni, in virtù della dipendenza dell'anima dal corpo, instauratasi a partire dal peccato originale.

Si nega così la riduzione dell'anima alle sensazioni piacevoli e dolorose che, ad avviso di Condillac, inducono alla fuga dal dolore tramite la ricerca di

---

33 Si noti che per Condillac la statua - «une statue organisée intérieurement comme nous, & animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées.» (*ibid.*, 11) - solo una volta ricevuto il senso del tatto acquisisce conoscenza di un sé a cui attribuire le sensazioni che riceve; inizialmente, invece, si identifica con ciò che i sensi da lei progressivamente acquisiti le trasmettono. Pertanto, nella misura in cui il primo senso che riceve è l'odorato, «parce que c'est de tous les sens celui qui paroît contribuer le moins aux connoissances de l'esprit humain.» (*ibid.*), la statua si identifica completamente, per esempio, con il profumo di una rosa. Infatti, «les odeurs ne sont à son égard que ses propres modifications ou manières d'être; & elle ne sauroit se croire autre chose, puisque ce sont les seules Sensations dont elle est susceptible.» (*ibid.*, 15-16.) Tuttavia, il fatto che, grazie all'acquisizione del senso del tatto, la statua inizi ad attribuire a sé tutto ciò che prova, rende la posizione di Condillac suscettibile della critica di non aderire appieno alla prospettiva materialista, poiché è evidente che per Condillac «il sentire implica sempre la presenza di un elemento di coscienza e non può mai esser ridotto a un puro fenomeno fisico.» (VIANO 1976, 61). Per esempio, Jean-Pierre Georges Cabanis, che riduce il reale a materia e movimento, riterrebbe che l'identificazione tra la statua e le sue sensazioni debba essere permanente; egli accusa infatti Condillac di effettuare una sorta di reificazione del pensiero, impedendo di effettuare la sua riduzione a materia e movimento: «Enfin, notre admiration [...] pour la raison lumineuse et la méthode parfaite de Condillac, ne nous empêchera pas de reconnaître qu'ils ont manqué l'un et l'autre de connaissances physiologiques, dont [sa] ouvrage aurait pu profiter utilement. S'il [avait] mieux connu l'économie animale [...] n'aurait-[il] pas senti que l'ame, telle qu'il l'envisage, est une faculté, mais non pas un être; et que, si c'est un être, à ce titre elle ne saurait avoir plusieurs des qualités qu'il lui attribue?» CABANIS 1802, 35-36.



uno stato di benessere, determinando la genesi e lo sviluppo delle facoltà intellettive. Al contrario, l'autore dell'articolo rivendica uno scarto tra le sensazioni e il raggiungimento del bene, sostenendo che quest'ultimo afferisce alla sola anima razionale, detentrica delle sensazioni a essa subordinate:

3° Réduire, comme on le fait dans cette Statue, l'état d'une ame à un mal-être, dont elle ne souhaite pas d'être délivrée, n'est-ce pas renfermer les facultés intérieures d'un esprit, dans des bornes qui répugnent à la nature de son être essentiellement sensible & intelligent? N'est-il pas de son essence de vouloir & d'aimer son bien-être, & par conséquent de haïr & de fuir son mal-être? Cette ame sans doute est raisonnable, & sa raison n'est pas fruit de ses sensations: or sa raison peut-elle ne pas s'affliger dans l'état du malheur, & par conséquent ne pas aspirer à l'état du bonheur?<sup>34</sup>

Nella rivendicazione dell'irriducibilità dell'anima a un "modo di sentire" è tangibile il persistere della dicotomia tradizionale tra sensibilità e razionalità funzionale per i Gesuiti del *Collège Louis le Grand* al fine di preservare il rispetto dei dogmi cristiani. Nel rifiutare una qualunque continuità tra piano sensibile e piano intellettuale essi rivendicano infatti la priorità del pensare sul sentire e negano la possibilità che le idee astratte derivino dalle sensazioni particolari e contingenti, incapaci, a loro avviso, di fornire l'istanza di universalità e necessità che conferiscono alle idee astratte una forza coercitiva garantita dai principi morali che ne regolano l'esercizio.

Si tratta pertanto di svincolare i processi astrattivi da quelli percettivi e di subordinare i secondi ai primi; è per questa ragione che uno dei tratti salienti del commento al *Traité des sensations* risiede nella critica al metodo induttivo proposto da Condillac:

---

34 *Journal de Trévoux* 1755a, 662.

4° *Sensations, sentimens, idées*, tous ces termes sont ici trop souvent confondus: mais ce n'est pas ce qui nous arrête; c'est la méthode, c'est le mécanisme qu'on emploie pour extraire des sensations, les idées abstraites, ou plutôt c'est la possibilité de cette opération. Dans les sensations, tout est purement concret & individuel; rien n'est vague, ou général, ni par conséquent abstrait: quand on les a dépouillées des éléments, dont elles sont l'aggrégat ou la concrétion, il ne reste rien de leur être, ni de leurs attributs. Ce n'est donc point de leur sein que peut éclore le germe des idées abstraites. Ces idées habitent, pour ainsi dire, dans une région supérieure aux sensations, il faut s'élever audessus des sens pour y atteindre, & le plus grand obstacle à cet effort, vient de la part des sens & de leur commerce. Les sensations ne peuvent donc être un miroir, où l'âme contemple les idées abstraites; elles ne sont tout au plus qu'une occasion dont l'âme profite pour s'élever, s'il est encore permis de parler ainsi, dans les espaces intelligibles: elle n'y parvient qu'après avoir franchi l'immense intervalle, qui les sépare des espaces sensibles. En un mot, l'abstraite est trop supérieur au concret pour en dépendre.<sup>35</sup>

Ciò che si ritiene prioritario impedire non è solo il ricorso al metodo induttivo ma soprattutto il verificarsi delle sue condizioni di possibilità; si tratta quindi di spezzare la linea di continuità tra sensibilità e razionalità, che rende fluido il passaggio dalle singole sensazioni alle idee astratte. Le prime costituiscono infatti l'occasione per dare inizio all'attività riflessiva ma, contrariamente a Condillac, che rimanda ai sensi come alle cause occasionali del conoscere riferendosi alla dipendenza dell'anima dal corpo, l'autore dell'articolo intende porre in rilievo la differenza ontologica tra sensazioni e idee, che induce queste ultime ad affrancarsi dalle impressioni ricevute dai sensi per poter agire in modo del tutto indipendente da esse, le quali, particolari e contingenti, non fanno che ostacolare il processo di astrazione.

Un sistema gnoseologico "corretto", ad avviso del recensore, deve presentarsi in questo modo:

---

35 *Ibid.*

5° [...] Il nous paroît qu'une bonne Philosophie, les sens ne donnent point à l'ame ces facultés; mais seulement les excitent, les exercent en leur présentant des objets qui ne leur sont pas indifférens; que les sensations ne sont que des impressions faites par ces objets sur les facultés de l'ame, en vertu de son union avec le corps; que comparer, juger, se déterminer, surtout librement, ne sont que des opérations conséquentes au pouvoir que l'ame a de réfléchir sur ses connoissances expérimentales ou rationnelles; que, hors du domaine des sens & sensations, il y a des principes & des maximes de morale, pour régler l'ame dans l'exercice de ses facultés & de l'usage des sens; & qu'enfin son commerce avec les objets sensibles, ne lui révèle point ces règles; mais qu'il réveille seulement la conscience pour qu'elle en fasse l'application juste & nécessaires.<sup>36</sup>

Lungi dall'essere idee, le sensazioni non sono che impressioni esercitate dagli oggetti del mondo esterno sulle facoltà dell'anima; questa si serve dei sensi e delle facoltà di comparare, giudicare e determinarsi in virtù di una serie di principi e massime che non provengono dai sensi e che le consentono di determinare l'intero processo della conoscenza. Nella misura in cui le sensazioni non sono che un modo per risvegliare in lei la coscienza per poter applicare al meglio tali regole, benché questo presupponga un punto di contatto tra sfera sensibile e sfera intellettiva, non si tratta della sintesi proposta da Condillac, implicando, al contrario, la superiorità e l'indipendenza dell'anima rispetto al corpo. A rendere manifesto questo aspetto è il fatto che all'anima compete il ruolo di guida nel processo conoscitivo in quanto da essa, e non dal sentire, provengono i principi necessari all'acquisizione della conoscenza.

La centralità conferita alle norme mette in evidenza lo scarto tra la dimensione sensibile percettiva contraddistinta dalla particolarità e dalla contingenza e la dimensione intellettiva caratterizzata dall'universalità e dalla necessità; l'appello alla valenza coercitiva di tali principi può dunque essere messo in relazione con l'intento di preservare la funzione regolativa dei dog-

---

36 *Ibid.*, 663-664.

mi cristiani, che è garantita da un modo di procedere per deduzioni e che consente pertanto di mantenere la sfera del sensibile in una condizione di subordinazione.

Se ciò non avviene, infatti, non può che prefigurarsi un inquietante scenario materialista in cui non vi è posto per il libero arbitrio, il che costituisce l'ultimo nodo problematico messo in luce dall'autore dell'articolo in esame:

6° Dans le cours du *Traité*, on n'est pas assez souvenu du *libre arbitre*; dans l'ordre où l'Auteur a rangé les principes, à pein voit-on où la liberté humaine eût pû se placer.<sup>37</sup>

La peculiarità della trattazione critica del pensiero di Condillac risiede nel fatto che essa avviene senza alcun attacco diretto alla dottrina sensista ma si compie, per così dire, "al suo interno"; nell'assegnare ad alcune espressioni chiave una connotazione differente da quella originaria, il *Journal de Trévoux* presenta il *Traité des sensations*, un'opera del tutto innovativa e dall'impronta fortemente materialista, come uno scritto il cui autore, pur commettendo qualche errore, è un "metafisico" degno di stima e le cui riflessioni forniscono un significativo contributo alla "storia dello spirito umano":

Toutes ces observations ne tendent pas à critiquer le *Traité des sensations*; mais seulement à prévenir l'abus qu'on pourroit faire de ses principes, en rapportant toutes nos connoissances au sensations comme à leur force unique [...] Nous ne faisons ces observations dont il seroit aisé d'enfler la liste, qu'afin de contribuer à la perfection des matériaux, préparés dans ce *Traité*, pour servir à l'Histoire de l'esprit humain, Ouvrage qui occupe tous nos Philosophes, & qui entre leurs mains n'avance pas quiétement que la toile de Pénélope [...] M.L.D.C. & les Sçavans qui sont, comme lui, en état d'avancer cet ouvrage, ne sçauroient trop tôt l'achever & le publier.<sup>38</sup>

---

37 *Ibid.*, 667.

38 *Ibid.*, 665.

La precisazione secondo cui le osservazioni rivolte al *Traité* sono atte a prevenire l'abuso dei principi della dottrina in esso contenuta sembra suggerire che si tratta di una sorta di legittimazione alla "correzione" del pensiero di Condillac, che implica un mutamento della logica interna alla dottrina sensista tale da indurre a espungere da essa ogni tratto innovativo, finendo col restituire un'immagine del tutto alterata, funzionale all'orientamento concettuale che il *Journal* intende proporre ai lettori.

Nel riconoscere il contributo di Condillac alla "storia dello spirito umano" si ravvisa tuttavia la tendenza a cogliere un avanzamento del sapere e dunque un modo fruttuoso di condurre l'indagine filosofica malgrado la presenza di elementi potenzialmente contrastanti, ad avviso di chi scrive, con il pensiero tradizionale. In questo atteggiamento di apertura alla speculazione condillacchiana, come si vedrà, si può ravvisare l'influenza della promozione del libero esercizio della ragione condotta dal secolo dei lumi.

## **6. Il commento al *Traité des animaux*: un pretesto per affermare la superiorità dell'uomo**

Se al termine del commento relativo all'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* l'attribuzione agli animali della capacità di riflettere viene presentata come il risultato di un atto surrettizio, prefigurante uno scenario del tutto inconcepibile per chi scriveva, le argomentazioni recanti affermazioni di tale sorta presenti nel *Traité des animaux*, ricevono dal *Journal de Trévoux* un'accoglienza differente.

Chi recensisce quest'opera, infatti, nell'accennare alla dimostrazione

condillacchiana circa la facoltà degli animali di effettuare comparazioni, giudicare, avere idee e memoria, si astiene dal formulare obiezioni per poi rimettersi, a proposito della trattazione dei sensi con cui si conclude la prima parte, al giudizio del lettore. Si tratta di una disamina delle considerazioni sui sensi condotte da Buffon ne *l'Histoire naturelle* in cui Condillac ripropone in modo dettagliato i risultati raggiunti nel *Traité des sensations* attraverso l'esempio della statua. Il recensore, tuttavia, non si esime dal lasciar trapelare la posizione del *Journal* in quanto, riferendosi alla decisione di non commentare quest'ultima parte, dichiara: «S'il [le lecteur] y trouve les nuances d'une censure plus que philosophique, il faut croire que tout se rapporte aux droits & à l'intérêt de la vérité.»<sup>39</sup> Queste parole sono sufficienti per orientare a una lettura critica del brano indicato, qui segnalato come uno scritto in contrasto con la verità rivelata.

Le ragioni per cui l'autore dell'articolo relativo al *Traité des animaux* non mette in atto la solita operazione di reinterpretazione delle affermazioni condillacchiane per restituirne un'immagine alterata, sono dovute al fatto che nella seconda parte dell'opera si trova la disamina di due tratti che contrassegnano la superiorità degli uomini agli animali, vale a dire la conoscenza della divinità e la conoscenza della morale. Se infatti il *Traité des animaux* (come indicato dal titolo completo<sup>40</sup>) si articola a partire dalla critica alle tesi cartesiane e buffoniane circa la natura degli animali<sup>41</sup>, rendendo quest'opera l'occasione per «connaître mieux ce que nous sommes [...] découvrir [...] les facultés [des animaux], et la voie de comparaison peut être un artifice pour les soumettre à

---

39 *Journal de Trévoux* 1755b, 2921.

40 *Traité des animaux*, où, après avoir fait des observations critiques sur les opinions de Descartes & sur celui de M. De Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés.

41 In risposta all'accusa di Buffon di non averlo citato nel *Traité des sensations* ai cui risultati egli era convinto di essere pervenuto prima di Condillac.

nos observations.»<sup>42</sup>, agli occhi dei Gesuiti del *Collège Louis le Grand*, la sua trattazione dà l'opportunità di mettere in rilievo la superiorità dell'uomo sugli animali.

Pertanto, nel riportare le osservazioni con cui Condillac critica la tesi secondo cui gli animali sono come automi in quanto le loro facoltà si mettono in atto in virtù del "senso interiore materiale", che consente la trasmissione del movimento degli oggetti sui loro corpi, il recensore riferisce che ciò è ritenuto da Condillac incompatibile con la dichiarazione buffoniana circa la capacità di sentire degli animali, ma tralascia il fatto che proprio in virtù della dimostrazione condillacchiana circa presenza di tale facoltà negli animali, egli recupera la gnoseologia sensista che pone il sentire all'origine del conoscere.<sup>43</sup>

---

42 CONDILLAC 1755, 111.

43 Condillac sottolinea la distinzione tra "sentire" e "muoversi": il movimento provocato da un urto o da una resistenza, infatti, non coincide con il sentire, che consiste nel provare sensazioni piacevoli e dolorose, che innescano quel meccanismo di fuga dal dolore attraverso la ricerca del piacere posto alla base dei meccanismi cognitivi del confrontare, giudicare e ricordare: «les bêtes vieillissent elles-mêmes à leur conservation; elles saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire; les mêmes sens, qui règlent nos actions, paraissent régler les leurs [...] Il y a donc autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pas de purs automates, elles sentent [...] il faut bien que M. de Buffon ne confonde pas se mouvoir avec sentir. Il reconnaît que les sensations des bêtes sont agréables ou désagréables. Or, avoir du plaisir et douleur est sans doute autre chose que se mouvoir à l'occasion d'un choc.» (*ibid.*, 116-118.) I tratti salienti della dimostrazione condillacchiana della capacità di conoscenza degli animali sono i seguenti: «[Buffon] accorde aux bêtes sentiment, sensation et conscience d'existence [...] elles ne pensent donc, agissent et pensent à peu près dans le même ordre et de la même façon que nous pensons, agissons et pensons [...] M. de Buffon est obligé lui-même de reconnaître qu'elles ne voient, comme nous, que parce que, *par des actes répétés*, elles ont joint aux impressions du sens de la vue celles du goût, de l'odorat et du toucher [...] le mot joindre ne signifie rien ou c'est ici la même chose que comparer et juger [...] Or tout animal qui fait ces opérations a des idées; car, selon M. de Buffon, les idées ne sont que des sensations comparées, ou des associations de sensations [...] Il a encore de la mémoire; car, pour contracter l'habitude de juger à l'odorat, à la vue, etc., avec tant de précision et de sûreté, il faut qu'il ait comparé les jugements qu'il a portés dans une circonstance avec ceux qu'il a portés dans une autre [...] il me semble que M. de Buffon a lui-même démontré que les bêtes comparent, jugent qu'elles ont des idées et de la mémoire», *ibid.*, 129-132.

A essere valorizzati, invece, sono i tratti peculiari dell'uomo, come emerge, per esempio, a proposito della disamina della nozione di istinto. Per "istinto", infatti, Condillac intende «l'exercice des habitudes acquies par des réflexions qui se rapportent aux besoins du corps»<sup>44</sup>, ovvero a tutte quelle azioni che uomini e animali scoprono essere necessarie per la propria conservazione dopo aver appreso a sentire

Ses plaisirs, ses peins, ses besoins; et cette manière de sentir suffit pour établir entre l'un et l'autre le commerce le plus intime [...] dès que l'âme ne se sent que dans son corps [...] se fait une habitude de certains mouvements [...] les mêmes besoins déterminent les mêmes opérations [...] et les opérations se répètent si souvent, que [...] les habitudes de se mouvoir et se juger sont contractées. C'est ainsi que les besoins produisent d'un côté une suite d'idées, et de l'autre une suite de mouvements correspondants.<sup>45</sup>

La dicotomia tra istinto e ragione che contrappone gli uomini e gli animali viene scardinata poiché, nella misura in cui l'istinto si acquisisce in virtù dell'attività riflessiva, si è indotti a riconoscere agli animali la facoltà di riflettere e agli uomini il possesso e l'esercizio dell'istinto. Anzi, Condillac attribuisce a questi ultimi un istinto ancora più esteso di quello degli animali, che consente loro di giudicare - come riporta l'autore dell'articolo del *Journal de Trévoux* - «non seulement de ce qui est bon pour nous, mais encore de ce qui est vrai & de ce qui est beau: principe fécond, d'où naît ce que nous appellons *goût & sentiment*».<sup>46</sup>

L'autore dell'articolo si avvale del possesso di gusto e sentimento per mettere in luce la distanza tra uomini e animali, dovuta anche al fatto che l'i-

---

44 CONDILLAC 1755, 125.

45 CONDILLAC 1755, 150-1.

46 *Journal de Trévoux* 1755b, 2926.



stinto umano è subordinato all'azione correttiva della ragione: «ce principe [l'instinct] est une guide peu sûr, si la raison n'éclaire pas tous les pas. Ceci est une grande advantage de l'homme comparé avec les animaux - la raison, dans l'homme, dirige & redresse l'instinct.»<sup>47</sup>

Vi sono pertanto i presupposti per focalizzarsi sui due esempi riportati da Condillac, che attestano la superiorità dell'uomo sugli animali: la conoscenza della divinità e la conoscenza della morale. A proposito della prima l'autore dell'articolo elogia l'esposizione condillacchiana della nozione di Dio intesa come «cause première, indépendante, unique, immense, éternelle toute puissans»<sup>48</sup> aggiungendo, tuttavia, il seguente commento:

Cette notion au reste nous appartient en propre, & sert à manifester la prémi-nence de l'homme sur les bêtes, puisque celle-ci ne peuvent s'élever à a connois-sance d'une première cause. Elle devrait être la Conclusion de ce chapitre: l'Au-teur la sousentend ou la suppose, son objet était de faire voir, par exemple, des lumières que nous avons sur l'existence & les attributs de Dieu, combien les ani-maux sont au-dessus de l'homme.<sup>49</sup>

In questo passo emerge con particolare evidenza il tentativo del *Journal* di servirsi delle argomentazioni di Condillac per poter affermare ciò che è maggiormente in linea con la loro dottrina. Per questa ragione il recensore non si sottrae dalla tentazione di “correggere” Condillac, suggerendo perfino una conclusione del capitolo più coerente con quanto il *Journal* ritiene più opportuno rimarcare agli occhi dei lettori, vale a dire lo scarto sussistente tra uomini e animali. In modo altrettanto incisivo si sottolinea l'importanza della dimostrazione della conoscenza precipuamente umana delle leggi morali: «Les

---

47 *Ibid.*

48 *Ibid.*, 2929.

49 *Ibid.*

principes de la Morale & de la connoissance qui nous a été donnée, confirment de plus en plus notre supériorité. M. l'Abbé de Condillac ne perd rien de cette fois du contaste qui se trouve entre l'homme & les animaux.»<sup>50</sup> Ciò che induce l'autore dell'articolo ad asserire che in questo al filosofo non sfugga nessun aspetto che pone l'uomo in contrasto con gli animali, è, in particolare, l'immortalità dell'anima, che spetta solo agli uomini come ricompensa divina dei loro meriti e che, soprattutto

Exclut toute dissolution de parties (l'ame n'est pas susceptible d'une telle dissolution, étant une substance immatérielle) mais encore cette immortalité [...] est la permanence éternelle en vertu des décrets d'un Dieu juste, appliqué sans cesse à conserver l'ame, & à l'empêcher de retomber dans le néant. L'Auteur oppose ensuite l'état des animaux. Comme ils sont dans l'impuissance de connoître les loix, ils n'ont aucune droit sur la justice divine; leur ame est donc mortelle, quoiqu'elle ne soit pas matière, c'est-à-dire que toute simple & toute incorporelle qu'elle est, Dieu ne conserve pas plus longtemps que le corps. Voilà sans doute des grandes différences entre les bêtes & l'homme: différences qui consistent dans les facultés que nous avons en partage, dans la fin à laquelle Dieu, dans les obligations qu'ils nous impose; en un mot, dans tout l'ordre de providence qu'il garde à notre égard.<sup>51</sup>

Si è dunque indotti a osservare che a rendere significativa la nozione di immortalità dell'anima non è tanto la sua immaterialità, che ne rende impossibile il dissolvimento - e che accomuna gli uomini agli animali, cui chi scrive, accogliendo la critica di Condillac alle tesi cartesiane e buffoniane sugli animali, attribuisce un'anima - ma soprattutto il fatto che attraverso essa si manifestano le leggi divine, rendendo tangibili i punti di distanza irrefutabili tra l'uomo e gli animali.

Di peculiare rilievo è il fatto che l'autore dell'articolo riconosce la posi-

---

50 *Ibid.*, 2930.

51 *Ibid.*, 2931-2932.

zione condillacchiana secondo cui uomini e animali condividono un certo numero di facoltà, ma è evidente che il suo interesse è rivolto alla differenza sussistente tra essi, e che consiste nell'iscrizione dell'uomo all'interno di un ordine provvidenziale conferitogli da Dio, le cui leggi, informandone l'esistenza terrena e ultraterrena, fungono da spartiacque tra uomini e animali.

Ne deriva che la tesi in base alla quale tra uomini e animali vi è soltanto una differenza di grado e non di essenza<sup>52</sup>, non riceve l'adeguata valorizzazione, com'è possibile notare dalla mancata trattazione della sezione dedicata alle passioni umane e animali, in cui tale gradualità assume un ruolo chiave.<sup>53</sup>

---

52 Ciò che distingue in modo determinante gli uomini dagli animali è, ad avviso di Condillac, l'organizzazione fisica da cui dipendono bisogni differenti, che vanno a correlarsi con circostanze differenti, richiedendo mezzi diversi per essere soddisfatti e che prevedono un uso del senso del tatto, dell'intelligenza e del linguaggio che risulta imperfetto rispetto a quello degli uomini. Ciò non impedisce a uomini e animali di condividere un fondo comune di idee, un sistema di bisogni e di idee che consente lo sviluppo delle medesime facoltà che nell'uomo acquisiscono un maggior grado di sviluppo. La differenza di grado (e non di essenza) che il filosofo riconosce tra uomini e animali è inoltre strettamente connessa con la tesi secondo cui all'uomo è preclusa la possibilità di conoscere la natura delle cose, che induce a limitarsi all'analisi delle operazioni umane e animali: «Dans l'impuissance où nous sommes de connaître la nature des êtres, nous ne pouvons juger d'eux que par leurs opérations. C'est pourquoi nous voudrions vainement trouver le moyen de marquer à chacun ses limites; nous ne verrons jamais entre eux que de plus ou du moins [...] Cependant, pour marquer ces différences, nous n'avons que des idées vagues et des expressions figurées, *plus, moins, distance* [...] je ne fais pas un système de la nature des êtres, parce que je ne la connais pas; j'en fais un de leurs opérations, parce que je crois le connaître. Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations qu'ils paraissent ne différer que du plus au moins», CONDILLAC 1755, 162.

53 In apertura al capitolo dedicato alle passioni umane e animali Condillac afferma: «Les bêtes n'ayant pas notre réflexion, notre discernement, notre goût, notre invention, et étant bornées d'ailleurs par la nature à un petit nombre de besoins, il est bien évident qu'elles ne sauraient avoir toutes nos passions», (*ibid.* 183.) Partendo dal presupposto che sia gli uomini che gli animali sviluppano le proprie facoltà a partire dal piacere o dal dolore inerente alle loro sensazioni, è indubbio che esse condividano una passione comune, ossia l'amor di sé, che negli animali si manifesta nel grado più basilare, ovvia nell'allontanamento di ogni sentimento sgradevole da sé, per declinarsi nell'uomo, invece, nel desiderio di autoconservarsi, che dà origine a passioni precipuamente umane e che connette l'amor proprio dell'uomo a vizi e virtù, facendo scaturire piaceri e pene sconosciute agli uomini «di cui le bestie non saprebbero farsi idee: infatti le inclinazioni

Per la medesima ragione non viene mai data rilevanza alla questione principale del *Traité des animaux*, ossia l'enucleazione della genesi comune delle facoltà degli animali e degli uomini, che li porta a condividere un sistema comune di bisogni, idee e passioni. I risultati di questa indagine vengono dunque tralasciati, dal momento che essi mettono sempre più in luce la linea di continuità tra le opere condillacchiane, mostrando in modo via via più marcato l'evoluzione della dottrina sensista.<sup>54</sup>

Il *Journal* intende pertanto restituire una chiave di lettura ben precisa del testo condillacchiano, che si presta molto più facilmente degli scritti precedenti a veicolare un orientamento tradizionale del pensiero; ciò appare evidente, per esempio, dalla prima osservazione rivolta a Condillac:

1° L'Auteur dit par-tout qu'il ne sçait rien de la nature des Êtres, qu'il observe

virtuose sono una fonte di sentimenti gradevoli, e le inclinazioni viziose sono una fonte di sentimenti sgradevoli», *ibid.*, 635

54 Le parole conclusive della seconda parte del *Traité* sono particolarmente emblematiche: «Rien n'est plus admirable que la génération des facultés des animaux [...] La faculté de sentir est la première de toutes les facultés de l'âme; elle est même la seule origin des autres, et l'être sentant ne fait que se transformer. Il a dans les bêtes ce degré d'intelligence, que nous appellons *instinct*; et dans l'homme, ce degré supérieur, que nous appellons *raison*. Le plaisir et la douleur le conduisent dans toutes ses transformations [...] C'est par eux que toutes les connoissances acquises se lient les unes aux autres pour former les suites d'idées qui répondent à des besoins différents, et qui se reproduisent toutes les fois que les besoins se renouvellent [...] chaque espèce a des plaisirs et des peines qui ne sont pas les plaisirs et les peines des autres. Chacune a donc des besoins différents; chacune fait séparément les études nécessaires à sa conservation; elle a plus ou moins de besoins, plus ou moins d'habitudes, plus ou moins d'intelligence. C'est pour l'homme que les plaisirs et les peines se multiplient davantage. Aux qualités physiques des objets, il ajoute des qualités morales et il trouve dans les choses une infinité de rapports qui n'y sont point pour le reste des animaux [...] Mais, quoique le système de ses facultés et de ses connoissances soit sans comparaison le plus étendu de tous, il fait cependant partie de ce système général qui enveloppe tous les êtres animés; de ce système, où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation; où elles s'exercent par un même principe, le besoin; où elles s'exercent par un même moyen, la liaison des idées. Sensation, besoin, liaison des idées: voilà donc le système auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux», *ibid.*, 199-200.

simplement leurs facultés, leurs opérations, leurs rapports &c, ce qui ne l'empêche pourtant pas d'assurer que la bête & l'homme différent par leur essence [...] Voici notre pensée à cet égard: l'Auteur entend sans doute qu'il n'y a sur les natures & sur les essences aucune connoissance parfaite, complète, intuitive; qu'il ne juge d'elles que par leurs opérations, leurs facultés, leurs rapports: ce qui s'appelle juger *a posteriori*, remonter des effets à la cause, trouver le principe par les conséquences; espèce de lumières qui autorissent à dire qu'on sçait quelque chose de la nature des Êtres, quoique, dans le sens expliqué plus haut, il ne soit pas moins vrai qu'on n'a aucunes connoissances sur ce point.<sup>55</sup>

Si ripropone dunque il medesimo modo di procedere che contraddistingue gli articoli del *Journal de Trévoux* relativi agli scritti condillacchiani: le affermazioni del filosofo sono oggetto di una modificazione "interna", condotta in modo tale per cui, venendo riportate in modo letterale, è innegabile la loro attribuzione a Condillac e proprio per questo si è indotti quasi a non accorgersi che la loro restituzione viene filtrata da una prospettiva tutt'altro che in linea con il pensiero dell'autore. Come nella trattazione delle tesi di Locke, anche in questo caso l'approccio del *Journal* è caratterizzato da una finta leggerezza, che contrasta con la portata delle questioni esaminate.

L'estratto citato, infatti, affronta la questione sottesa alla distinzione tra due specie di metafisica con cui si apre *l'Essai sur l'origine des connoissances humaines*: laddove per Condillac ammettere l'impossibilità di pervenire all'essenza delle cose rimanda a un precipuo modo di intendere l'indagine filosofica che, in particolare a partire da Locke, si contraddistingue per la consapevolezza della natura limitata della conoscenza umana, per i Gesuiti tale ammissione non è che un modo per giustificare l'assenza di una conoscenza completa e intuitiva delle cose - che solo Dio può avere -, cui l'uomo supplisce tramite un modo di procedere *a posteriori*, dagli effetti alle loro cause, che a loro avviso non impedisce di riconoscere, in questo caso, che uomini e animali diffe-

---

55 *Journal de Trévoux* 1755b, 2933-2934.

riscono “per natura”.

Se dunque finora il *Journal* ha accolto la constatazione della limitatezza della conoscenza umana, ravvisando in essa una garanzia dell'impossibilità della speculazione condillacchiana di competere con il carattere certo della verità rivelata, ora esso giudica conveniente interpretare la professione di una precipua concezione filosofica come la mera esposizione di una strategia operativa. In questo modo si pone l'accento sul fatto che focalizzarsi sulle operazioni degli uomini e non sulla loro essenza può portare a conoscere la natura degli animali almeno fino al punto da poterne garantire la differenza strutturale rispetto agli uomini.

Come si è potuto notare, vi è un'accettazione della condivisione di alcune facoltà umane da parte degli animali, ma il commento relativo all'immortalità dell'anima induce a supporre che la conoscenza di Dio e dei principi della morale, rinviando a quell'ordine provvidenziale esclusivamente umano, possa stabilire una differenza ben più significativa dell'esistenza di qualche punto di contatto tra uomini e animali. Per questo la differenza per gradi non viene analizzata e per tale ragione non vi è riferimento al fatto che, quando Condillac menziona una differenza di natura tra uomini e animali, egli sta attribuendo a questa affermazione un significato ben preciso, che l'autore dell'articolo si appresta a occultare.

Dopo aver dichiarato che, nella misura in cui la conoscenza che l'uomo può avere degli animali può essere soltanto relativa alle loro operazioni, egli può evincere soltanto delle differenze “di più o meno”, egli afferma:

Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations qu'ils paraissent ne différer que du plus ou

moins; et de cela seul il faut conclure qu'ils diffèrent par leur essence. Celui qui a le moins n'a pas sans doute dans sa nature de quoi avoir de plus. La bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme, comme l'ange n'a pas dans sa nature de quoi devenir Dieu. Cependant, lorsqu'on fait voir les rapports qui sont entre nos opérations et celles de bêtes, il y a des hommes qui s'épouvantent. Ils croient que c'est nous confondre avec elles; et ils leur refusent le sentiment et l'intelligence, quoiqu'ils ne puissent leur refuser ni les organes qui en sont le principe mécanique, ni les actions qui en sont les effets. On croirait qu'il dépend d'eux de fixer l'essence de chaque être. Livrés à leurs préjugés, ils appréhendent de voir la nature telle qu'elle est.<sup>56</sup>

Dal momento in cui la differenza di "natura" o di "essenza" sussistente tra uomini e animali può essere inferita solo per induzione a partire dalle differenze di grado emerse dalla comparazione tra facoltà umane e facoltà animali, e che il ragionamento di Condillac prende le mosse dall'asserzione secondo cui all'uomo è preclusa la conoscenza della "natura degli esseri", sembra possibile ipotizzare che con "natura" Condillac intenda "organizzazione fisica", in quanto è evidente che solo un determinato modo di strutturarsi e articolarsi degli organi sviluppa particolari bisogni e mezzi per soddisfarli senza poter acquisire, per esempio, facoltà proprie di altre "organizzazioni".

Tutto questo non è incompatibile con l'esistenza di un sistema di fondo comune a uomini e ad animali, che è esattamente ciò che consente di pervenire a conoscenze più approfondite circa la genesi e lo sviluppo delle facoltà dell'uomo, come dichiarato in apertura del *Traité des animaux*.<sup>57</sup>

---

56 CONDILLAC 1755, 160-161.

57 Nella prefazione del *Traité des animaux* Condillac precisa: «Dans la seconde [partie] je fais un système auquel je me suis bien gardé de donner le titre *De la nature des animaux*. J'avoue à cet égard toute non ignorance, et je me contente d'observer les facultés de l'homme d'après que je sens, et de juger de celles de bêtes par analogie», (*ibid.*, 112). In questo modo egli prende le distanze da qualunque discorso specifico sulla natura animale ponendo invece l'accento sul fatto che qualunque riferimento a essa è inferito per analogia da quanto egli "sente" e giudica in quanto uomo, rivelando così l'intento di trarre da questo confronto risultati significativi in merito alle facoltà umane.

Per questo egli critica coloro che, paventando di ravvisare tra uomini e animali somiglianze tali da arrivare a confonderli, negano agli animali il possesso del sentimento e dell'intelligenza, che costituiscono la causa del principio meccanismo e delle azioni che, in modo paradossale, questi filosofi sono invece pronti ad attribuire agli animali. Il timore che venga meno la specificità dell'uomo è dunque tale da indurre a negare l'evidenza.

La seconda osservazione rivolta a Condillac in conclusione all'articolo dedicato al *Traité des animaux* suggerisce un orientamento che il filosofo stesso dovrebbe adottare:

2° M. l'Abbé de Condillac raisonnant sur l'instinct, dit qu'il s'acquiert en réfléchissant; il suit l'ordre des besoins qu'éprouvent les bêtes; mai que comme elles ont peu de besoins, le temps arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pû leur apprendre, qu'alors elles n'ont que des habitudes, qu'elles sont borné à l'instinct. Or tout ceci fait naître deux questions: la première, pourquoi les bêtes supposées capable de réfléchir, n'useroient de cette faculté que quand elles auroient des besoins relatifs à leur corps: la seconde, pourquoi elles n'acqueroient pas, durant tout le cours le leur vie, des habitudes nouvelles, puisque les circonstances qu'elles peuvent se trouver sont susceptibles de changement? À la première question, l'Auteur répondroit peut-être que tel est le système; qu'on accorde le moins qu'on peut en ce genre & que rien n'oblige à l'étendre les réflexions des bêtes au-delà des besoins de leur corps. À la seconde question, il opposeroit apparemment une négative formelle; il soutiendrait que les circonstances, où se trouvent des bêtes, ne changent jamais au point d'exiger de nouvelles façons d'agir & par conséquent de nouvelles habitudes. Ces raisons ont leur mérite, mais il semble qu'un développement pourroit y ajoûter un degré de force: c'est ce que nous desiderons pour une nouvelle édition, qui ne tardera pas si l'on en juge par l'importance de l'Ouvrage. Nous connoissons présentement quatre Traités de M. l'Abbé de Condillac; le premier, sur les connaissances humaines; le second, sur les systèmes; le troisième, sur les sensations, le quatrième, sur les animaux. On peut souhaiter qu'il expose en grand les deux Chapitres qu'on trouve ici, l'un sur l'existence & les attributes de Dieu; l'autre sur les principes de la Morale; & qu'elle travaille aussi sur une vérité qui n'est qu'énoncée à la fin du septième Chapitre de la seconde Partie, [...] la vraie Philosophie ne sçauroit être contraire à la soi.<sup>58</sup>

---

58 *Journal de Trévoux* 1755b, 2935-2937.



Nel sottolineare la natura soltanto fisica dei bisogni degli animali, insieme alla tendenza degli animali a non sviluppare abitudini nuove data l'invariabilità delle circostanze in cui si trovano, l'autore dell'articolo rimarca l'inferiorità degli animali rispetto agli uomini i cui bisogni, come afferma esplicitamente Condillac, eccedono la dimensione fisica e la cui capacità di acquisire nuove abitudini - nonché, in questo modo, di correggersi - costituisce una sua peculiarità.

Ma soprattutto egli suggerisce espressamente a Condillac di approfondire questioni che attestano la superiorità dell'uomo sugli animali, riguardanti l'esistenza di Dio e i principi della morale. In questo modo il quadro dell'opera appena delineato sembra concernere unicamente questo aspetto, che ad avviso di chi scrive è opportuno valorizzare in particolar modo dal momento in cui tali argomenti inducono Condillac stesso a pronunciarsi, alla fine del settimo capitolo della seconda parte del *Traité*, sulla morale e sulla religione naturale:

Les principes que nous avons exposés [...] sont les fondements de la morale et de la religion naturelle. La raison, en les découvrant, prépare aux vérités dont la révélation peut seule nous instruire; et elle fait voir que la vraie philosophie ne saurait être contraire à la foi.<sup>59</sup>

Dato che queste parole sembrano del tutto in linea con la tesi di Berthier secondo cui il rapporto tra ragione e fede, lungi dall'essere conflittuale, vede la ragione "sottomettersi" alla verità rivelata, riconoscendone l'autenticità e rendendola pertanto "comprensibile", è chiaro il motivo per cui l'autore dell'arti-

---

59 CONDILLAC 1755, 182-3.

colo invita Condillac a sviluppare ulteriormente tale questione, che induce, esattamente come la propria posizione, a valorizzare la religione naturale, in totale continuità con l'esercizio dell'attività razionale.

Pare opportuno ricordare che, se da un lato il sensismo condillacchiano trae vigore da un approccio prettamente materialista, gli scritti dell'abate non mettono mai in discussione esplicitamente i dogmi della chiesa.

È in virtù di tali asserzioni che il *Journal de Trévoux* opta per una linea conciliante con il filosofo anche se, in realtà, nel modo di espungere i punti cardine del sensismo da esse rivela un'operazione sottile di alterazione dell'intero sistema condillacchiano. Vi sono tuttavia alcuni elementi che inducono a supporre che colui che recensisce le opere di Condillac non sia estraneo dall'influenza della mentalità illuminista e che, anche di fronte a testi dall'impronta materialista, non esiti a coglierne i risultati e i vantaggi dell'esercizio libero della ragione.

## 7. Una critica "moderata e costruttiva": Berthier e l'Illuminismo

Nell'articolo dedicato al *Journal de Trévoux* all'interno del *Dictionnaire des Journaux* curato da Jean Sgard, Pascal Ferrand mette in luce questo aspetto:

La Nature n'est certes pas la loi suprême pour les *M. de T.* mais les journalistes refusent de «nier que la Loi Naturelle soit une loi émanée du Créateur même» (août 1750, p. 2096). Attachés à rendre justice aux talents des savants de leur époque, au sein même des plus vives controverses, ils recevront sans difficulté le *Traité des sensations* parce que Condillac n'y utilise pas les idées qu'il emprunte à Locke contre la religion révélée et leur paraît appartenir avant tout à un courant de recherche qui dévoile à l'homme la source de ses goûts, de ses sentiments et de ses pensées en étendant son intelligence du monde<sup>60</sup>.

---

60 FERRAND 1991, 815.

Lo sforzo compiuto dal *Journal*, durante la reggenza di Berthier, di “rendere giustizia” agli intellettuali meritevoli dell’epoca, anche laddove le loro dottrine sono polemiche nei confronti dei sistemi filosofici tradizionali, testimonia non solo l’intento sottile di fare della loro trattazione critica l’occasione per riconfermare tali sistemi, ma potrebbe anche rivelare, indirettamente, l’influenza esercitata dalla mentalità illuminista su chiunque si pronunciasse in merito a questioni che animavano i dibattiti caratteristici del secolo dei lumi.

Il *Journal* non può dunque esimersi dal tentativo di cogliere tutti i vantaggi che possono venire dall’indagine illuministica sull’uomo che, acuita da un approccio genetico, fa sì che la scoperta dell’origine del gusto, dei sentimenti e del pensiero costituisca il punto di partenza per incrementare lo sviluppo delle sue facoltà. Questa è la tesi sostenuta da Pappas che evidenzia la natura controversa della partecipazione del *Journal* al fervore intellettuale del tempo, sostenendo che essa sia determinata dal fatto che Berthier, pur essendo lui stesso coinvolto nell’attività di promozione del sapere caratteristica dello spirito dei lumi, è tuttavia consapevole della responsabilità che comporta essere caporedattore del *Journal* di uno dei gruppi religiosi più influenti a quell’epoca. Il suo ruolo gli impone pertanto di mantenere una posizione tradizionale nei confronti della verità rivelata e di assumere un atteggiamento inflessibile di fronte a eventuali attacchi contro di essa<sup>61</sup>.

---

61 «Berthier could easily recognize the value of the scientific and literary pursuits of his opponents because he was himself deeply imbued with the spirit of his age. But he was also a man of sincere and profound religious faith for whom there could be no neutrality when his religion was attacked [...] The views of Berthier are not only interesting as an isolated example of the influence of the enlightenment on one man, but they also represent a position disseminated in a widely-read journal as the official position of a powerful and influential religious group of its day. They are representative, therefore, of a large group of eighteenth-century believers who had assimilated the aims and the

Se dunque da un lato Berthier – e con lui tutti gli autori del *Journal*, che negli anni in cui Berthier fu capo-redattore furono fortemente influenzati dalle sue posizioni – dà prova di condividere la libertà d'indagine rivendicata dall'Illuminismo, favorendone il dispiegarsi in particolare in ambito scientifico, in cui si fece promotore del metodo scientifico-sperimentale e garante di una recezione positiva dei suoi risultati<sup>62</sup>, non appena la religione diventa oggetto di discussione, egli non può evitare di ergersi a sua difesa. In particolare, ciò che dev'essere evitato, a suo avviso, è il dissolversi dei precetti morali nel relativismo, che ne inficia il carattere universale e il conseguente ruolo di garanti di stabilità religiosa e sociale<sup>63</sup>.

È evidente dunque la ragione per cui nei commenti alle opere di Con-

---

tenets of the enlightenment to the point that they found the ultra-conservative views of such religious groups as the Jansenists no longer tenable, but who refused with equal vigour to follow the leaders of the enlightenment in abandoning their traditional religious beliefs», PAPPAS 1957, 222-224.

62 «When a new scientific truth seemed to contradict revealed truths, Berthier sought to reconcile the apparent conflict by reevaluating the traditional interpretation of revelation in the light of the new discovery [...] Berthier did much to formulate and disseminate among his reader an enlightened viewpoint which believers could accept without danger to their faith and in keeping with the realities of new scientific advances.» Tale atteggiamento di apertura viene adottato da Berthier anche nei confronti de *l'Histoire naturelle* di Buffon (il che sarà oggetto di un'aspra critica da parte dei giansenisti a capo delle *Nouvelles ecclésiastiques*) la cui tesi sulla creazione, pur contravvenendo a quanto asserito nelle Sacre Scritture, viene accolta nel seguente modo: «M. de Buffon proceeds as an historian, he depends on facts and observations [...] While it is observed that the theory does not follow the biblical account of creation in certain details, such as the order in which various elements were created, Berthier suggests a possible interpretation of the theory to answer the objections of its attackers. If anyone wonders why a man who is such a declared enemy of arbitrary 'systems' can indulge in such speculation, concludes the editor, Buffon answers the question himself when he makes a distinction between a hypothesis "in which only possibilities are considered, and a theory founded on facts"», *ibid.*, 220.

63 «The cleavage between the Jesuit editor and the *philosophes* [...] occurred not so much because of the latter's rejection of Christianity but because of the doctrines they sought to substitute for it. The real danger to society, for Berthier, lay in the substitution of relativistic standards of morality and conduct for standards based on universal principles set down by God», *ibid.*, 221.

dillac vi sia da un lato il tentativo di debellare ogni proposito di ricorrere in ambito religioso al metodo induttivo, dall'altro si comprende appieno l'approvazione del passo del *Traité des animaux* in cui Condillac si pronuncia a favore della religione naturale e di una cooperazione tra ragione e fede.

Berthier rifiuta infatti un'accettazione "cieca", non veicolata razionalmente, della parola divina sulla scorta della convinzione che l'uso libero della ragione contribuisca al diffondersi della fede cristiana.<sup>64</sup>

Si noti che questa posizione è indicativa di quell'elevata considerazione di cui la ragione gode in modo estremamente significativo nell'epoca dei lumi, che Berthier condivide e che lo induce ad aderire a uno dei principi più determinanti all'interno del dibattito illuminista, ovvero la fiducia nel libero esercizio della facoltà di ragionare in ogni ambito, incluso quello divino<sup>65</sup>. Il riferimento all'intervento della ragione nelle questioni divine è del tutto in linea con la tesi secondo cui la religione è per così dire "fondata razionalmente", in virtù del ruolo ancillare svolto dalla ragione nei suoi confronti<sup>66</sup>. Significative sono, a questo proposito, le parole pronunciate da Berthier nel 1747 riportate da Pappas:

---

64 «In religious questions he [Berthier] rejected the view held by some churchmen that men must believe blindly, and he underlined the need and the responsibility of all men to investigate the claims of religion before accepting it. The mysteries revealed by God were beyond the power to comprehend, he declared, but their credibility could be ascertained through reason. Thus free inquiry in religious questions would be all the good in spreading Christianity», *ibid.*, 220-221.

65 Pappas la definisce «the free and unfettered use of God's given faculty of reason in all affairs, human and divine» (*ibid.*, 201) e sottolinea che per Berthier tale affermazione significa che la ragione coincide con la capacità di «indicate one's faith in the ability of reason to distinguish truth in those affairs», *ibid.*, 215.

66 «Berthier [wouldn't have] reject[ed] this tenet, primarily because he was convinced that his religion was based on reasons so compelling that they would convince any impartial judge», *ibid.*, 201.

«Nous vivons dans un siècle où le merveilleux, dès quel il se présent, devient un objet de critique [...] La critique doit être judicieuse, pour saisir le point précis de la controverse, impartiale, pour chercher le vrai indépendamment des divers intérêts qui se rencontrent; attentive, pour découvrir tous les moyens d'attaque et de défense, et par ce moyen se mettre en état de décider la question avec le plus d'équité qu'il est possible.»<sup>67</sup>

L'apertura nei confronti della religione naturale, attestata in tali affermazioni, si può rinvenire nella trattazione degli scritti condillacchiani in cui trova anche applicazione quella sorta di "condotta intellettuale" di cui nel passo citato Berthier detta la linea e che si concilia con l'atteggiamento moderato e addirittura conciliante di fronte ad autori che dimostrano di non stare attendendo alle verità rivelata ma che, al contrario, perseguono autenticamente la verità<sup>68</sup>.

Nel caso di Condillac, infatti, sembra prevalere talvolta l'intento di cogliere i risultati cui egli perviene relativamente allo sviluppo delle facoltà cognitive, che si prestano a conferire sempre maggior rilievo al ruolo della ragione a supporto della fede.<sup>69</sup>

---

67 *Ibid.*

68 Questa è la tesi di Pappas, che afferma: «As a general policy he [Berthier] strove to be moderate and even conciliatory when there seemed to be a possibility that the writer in question was not obdurate in his anti-Christian leanings but was sincerely seeking the truth», *ibid.*, 221.

69 Pappas sottolinea acutamente: «If the Jesuit editor espoused natural religion it was because he was convinced that revealed religion was its crowning point and gave to it the final seal of truth, which could only come from God. Were it not for the Christian revelation, complete certainty in religion would be more attainable than in science, since it would be limited by human fallibility [...] the acceptability of this revelation for Berthier was to be arrived at through reason. To him, a man who used unbiased judgment would be convinced of the truth of Christianity. Christian principles, since they represent truth, were the only safeguard for humanity», (*ibid.*, 216.) Appare evidente come l'attenzione condillacchiana per l'origine e lo sviluppo della conoscenza, unita alla consapevolezza dei suoi limiti e all'assenza di attacchi diretti ai dogmi cristiani, sono particolarmente congeniali a questa prospettiva. Si noti, tuttavia, che Berthier non attribuisce la debita importanza ai principi cardine del sensismo, che non si conciliano con questi propositi, dando prova del fatto che la sua critica non è così imparziale come intende far credere ai lettori.

La concezione critica giudiziosa, imparziale e attenta professata da Berthier viene elaborata sulla scorta di una visione del tutto peculiare del *Journal de Trévoux*, così riportata dal bibliografo Gesuita Carlos Sommervogel:

«Nous regardons nos *Mémoires* plutôt comme un lieu de rétrouve et un terme de réconciliation pour les auteurs, que comme un champ de bataille. C'est une sorte de confrères littéraires où les intrêtes se traitent à l'amiable, où ceux qui tiennent la plume se renferment dans la qualité des médiateurs et leur attention doit être d'en remplir toujours les devoirs avec fidélité.» Quand il y aura lieu à la critique, ce sera sans aigreur; car «il faut tout traiter, dans les sciences et dans les arts, avec franchise et gayété; l'érudition que nous répandons dans nos extraits est la plus indulgente du monde [...] Notre méthode est de travailler en silence; de ne rien épargner pour satisfaire un public judicieux, clairé, impartial de compter un peu sur son indulgence, s'il nous échappe des fautes» [...] Berthier dirigea pendant dix-sept ans le *Journal de Trévoux* avec un ton et critique toujours sage, impartiale et ferme.<sup>70</sup>

L'immagine del *Journal* come un luogo di ritrovo anziché di scontro è di singolare efficacia, in quanto contribuisce a cogliere l'influenza della mentalità illuminista sul capo-redattore del *Journal*. In primo luogo prevale una sorta di istanza "comunitaria" che presuppone la consapevolezza di essere inseriti in un dibattito "tra pari" all'interno del quale il dialogo fa leva non su attacchi personali, ma sul confronto tra opinioni in cui ciascuno svolge il ruolo di mediatore, senza pretesa di prevalere sugli altri imponendo il proprio pensiero. Inoltre si ravvisa un peculiare riguardo verso un pubblico di uomini colti, "illuminati" e imparziali, l'appello ai quali è un modo per ingraziarsi il loro favore nel caso in cui il *Journal* commettesse degli errori. Il riferimento alla natura imparziale e pacata della critica, infine, rimarca quella tendenza "concordista" tipica di Berthier, che mira a conciliare, anziché contrapporre, ragione e fede, verità scientifica e verità rivelata, sapere ipotetico e certezza dogmatica.

---

70 SOMMERVOGEL 1864, LXXXIV.

La tesi di fondo, infatti, è la seguente:

On lit guère les journaux pour s'instruire; on a en vuë s'amuser, de s'égarer: les petites choses, et surtout celles qui sont malignes, picquent et intéressent par préférence [...] En posant la base d'un journal [...] la construction de cet édifice suppose autant le moral que le littéraire. Le *moral* est la probité, la sagesse, le désintéressement, le zèle du bien public; le *littéraire*, est un savoir fort étendu. Une logique supérieure, un style éloigné de l'enflure et de la bassesse, plus approchant de la dissertatin du genre oratoire, plus proportionné aux manières de la conversation qu'au ton de l'enseignement.<sup>71</sup>

Se dunque prevale un tono misurato e non vi sono mai attacchi diretti anche alle posizioni più difficilmente conciliabili con il pensiero di Berthier, prevale quella dirittura morale, qui sopra delineata, che deve sapersi articolare armonicamente con una solida conoscenza degli argomenti trattati. Il ritratto di Berthier delineato da Sommervogel, sembra rispecchiare completamente la linea che fece adottare al *Journal*:

Il fallait [...] un homme d'esprit, un théologien, un philosophe, un littérateur, un savant [...] un homme né pour son époque [...] où le P. Berthier n'opposait que la force de la raison et de la vérité; il en appelait à la justice du public, et le public équitable et intelligent savait, malgré des injures de Voltaire et de Diderot, honorer dans le P. Berthier, le savant critique, le bon écrivain, et l'homme vertueux. Son impartialité a été louée même par des adversaires déclarés des Jésuites, tel que le janséniste Goujet.<sup>72</sup>

Dagli accenti quasi entusiastici con cui la penna di Sommervogel restituisce l'immagine di Berthier emerge un uomo del suo tempo, estremamente colto e raffinato, pronto a cogliere ogni vantaggio dal fervore intellettuale del tempo e a restituirne l'atmosfera dalle pagine del *Journal* grazie a toni pacati e il più

---

71 *Ibid.*, LXXXII-LXXXIII.

72 *Ibid.*, XCI.



possibile scevri di preconcetti atti a favorire lo scambio di idee. Quella “finezza di spirito” e “unità di spirito e di azione” che Sommervogel gli attribuisce, inoltre, lo resero «le centre unique de l’admiration ou de l’estime des uns, et de la haine ou des colères des autres»<sup>73</sup> in un modo tale per cui, anche gli avversari (come Goujet), non poterono così evitare di portargli sempre un grande rispetto.

Bisogna osservare che la figura Berthier e l’orientamento da lui conferito al *Journal* durante gli anni della sua reggenza così tratteggiati sono anche il risultato dell’insistenza sulla linea adottata dal *Journal* illustrata da Berthier a più riprese, a partire dal suo insediamento. A questo proposito Pappas riporta un passo particolarmente emblematico:

«Nos *Mémoires* reconnaissent toujours plus volontiers les perfections d’un livre que ses défauts. Cela ne doit pas en exclure une critique saine, modérée, honnête et instructive. S’il arrive qu’on se croit maltraité par quelqu’un de ces jugements littéraires, on sera toujours reçu à produire ses raisons dans une courte apologie, qui pourra trouver sa place dans un journal suivant.»<sup>74</sup>

La professione di imparzialità, giudizioosità e attenzione condotta da Berthier in un estratto riportato trova compiutezza nella nozione di critica “sana, moderata, onesta e istruttiva”. Tali connotazioni sono particolarmente degne di nota nella misura in cui in esse è possibile individuare i tratti caratteristici che Berthier intende vengano colti dai suoi lettori: la critica deve infatti restituire lo scambio di idee dell’epoca con onestà e coerenza.

L’imparzialità cui si fa appello, tuttavia, appare solo in modo superfi-

---

73 *Ibid.*, LXXIX.

74 PAPPAS 1957, 23-25. Si noti l’osservazione di Pappas, successiva alla citazione del passo: «Thereafter we find frequent repetitions of the desire for moderation and impartiality [...] Its [the Journal’s] keynote [was] “moderation”», *ibid.*

ciale, poiché è evidente che, non appena si riporta il confronto tra opinioni che va svolgendosi, si prende inevitabilmente posizione nel dibattito in base a ciò che viene messo più o meno in luce. Berthier, che detiene la guida del *Journal* in modo per così dire “dispotico”, accentrando su di sé la maggior parte del lavoro - al punto da rifiutare l'aiuto di Padre Plesse mandato a Parigi per aiutarlo - si dimostra infatti sempre molto attento a mantenere la sua influenza sui lettori, pronto a coglierne ogni orientamento potenziale e attuale prevenendo e filtrando tutto ciò mette a repentaglio la solidità dei dogmi cristiani.

Se è vero che nel caso di questioni religiose la critica può assumere toni accesi<sup>75</sup>, non per questo la “moderatezza” non può fungere da strategia per debellare l'eventuale prevalere di posizioni antidogmatiche, come si può rilevare dalla trattazione di alcune affermazioni di Locke e di Condillac implicando l'intenzionale ridimensionamento delle loro argomentazioni e quindi il misconoscimento della portata innovativa della loro dottrina.

Per comprendere meglio cosa intenda Berthier per “critica moderata”; pare opportuno fare riferimento alla critica, riportata da Pappas, rivolta da Berthier a padre Castel, accusato di essere eccessivamente precipitoso nel per-

---

<sup>75</sup> Ferrand mette in evidenza la peculiarità della trattazione di questioni relative alla religione durante la reggenza di Berthier: «Les M. de T. ne sont certes pas l'oeuvre du directeur ignorant, supertitieux, opposé aux Lumières que décrit Voltaire [...] mais ils restent, au sein de la controverse philosophique, l'instrument de lutte et de propagande chrétienne contre les hérétiques qu'ils étaient l'esprit de leurs fondateurs [...] les attaques contre les protestants et les jansénistes perdent manifestement de leur virulence sous l'agence du père Berthier [...] les jésuites s'y montrent aussi attachés à reconnaître le bien au milieu même de ce qui constitue pour le mal absolu [...] qu'à s'opposer avec une violence sans faille aux “faux savants”» FERRAND 1991, 815. Anche Pappas sottolinea questo aspetto riportando le parole di Berthier: «“It would be wrong to confound Catholic intolerance with the zeal of persecution” The church “combats violence as much as it does error; it recommends charity as much as the integrity of faith», PAPPAS 1957, 48.

venire a conclusioni, dando prova di mancanza di metodo e di scarsa capacità argomentativa<sup>76</sup>.

Sembra possibile ipotizzare che il carattere moderato che la critica, ad avviso di Berthier, deve adottare, non risieda soltanto nella capacità di mediare tra posizioni contrastanti evitando attacchi personali ed eccessi, ma anche nella correttezza argomentativa, ovvero nell'uso sapiente delle premesse e nell'abilità a trarre da esse conclusioni coerenti, ben ponderate e funzionali all'obiettivo di chi scrive; solo in questo modo, infatti, il *Journal* può esercitare sui lettori l'adeguata influenza. Risulta quindi evidente la ragione per cui la critica non è solo moderata ma anche "istruttiva": la sua natura moderata può infatti essere sia un modo per evitare le accuse di mancanza di correttezza formale delle argomentazioni, sia una strategia funzionale a chi intende preservare una concezione tradizionale del Cristianesimo, della morale e dello Stato e va dunque concepita come una strategia utile a ottenere il favore degli uomini colti e a determinarne gli orientamenti.

Anche la tendenza a elogiare le abilità formali degli autori trattati può essere interpretata come un modo per spostare l'attenzione dei lettori e conferire rilievo solo agli aspetti più congeniali ai fini del *Journal*.

La critica alle opere condillacchiane sopra esposta è indicativa di questo modo di procedere che, se da un lato consente di cogliere nel *Journal de Trévoux* un atteggiamento di apertura nei confronti dell'indagine filosofica connesso in modo significativo alla centralità attribuita alla ragione, in modo per-

---

76 «He was too impatient of routine, too anxious to settle a question, too unwilling to proceed slowly and methodically and drearily, day after day. What he did not know he imagined, and he all too quickly persuaded himself that he knew what he assumed. This tendency to jump to conclusions and then maintain them dogmatically was precisely why he could not be retained on the *Journal* if its keynote were "moderation», *ibid.*, 25.

fettamente coerente con lo spirito dei lumi, dall'altro si ravvisa il ricorso a una serie di accorgimenti che inducono a sostenere che la restituzione di dottrine pari a quella condillacchiana è il risultato di una critica tutt'altro che onesta e imparziale.

## 8. Il *Journal des Sçavans* e il *Journal de Trévoux*: due modalità di “costruzione” del sapere

La deformazione cui fu sottoposto il pensiero di Condillac da parte del *Journal de Trévoux* emerge per contrasto dalla disamina della trattazione critica delle opere condillacchiane compiuta dal *Journal des Sçavans*. La rivista letteraria concorrente al *Journal de Trévoux*, fondata nel 1665 e prima della quale «il n'exista ni en France, ni même à l'étranger, de périodique de caractère savant»<sup>77</sup>, segue una linea del tutto adeguata a favorire lo scambio di idee e ad alimentare il dibattito che anima la “repubblica delle lettere”<sup>78</sup>.

Il compito del *Journal* ha dunque una natura duplice: nell'informare i lettori esso contribuisce infatti alla costruzione del sapere, facendo sì che siano i componenti della “repubblica delle lettere” che, nell'accogliere il risultato stesso del loro operare, ne eseguano anche la critica<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> BIRN 1965, 16.

<sup>78</sup> «Faire savoir ce qui se passe de nouveau dans la république des lettres» à travers des comptes rendus de livres, des nécrologies détaillées, des présentations des dernières découvertes et expériences scientifiques. Il s'agissait donc «de faire en sorte qu'il ne se passe rien dans l'Europe, digne de la curiosité des gens de lettres, qu'on ne puisse apprendre dans ce journal», *ibid.*

<sup>79</sup> «Publier dans un périodique savant permet de surmonter les contraintes propres aux sociétés académiques soit comme à l'ensemble des savants, soit comme au tribunal composé par tous les lecteurs. Le périodique savant participe à ce double commerce, d'une part en diffusant des informations d'ordre publicitaire sur des instruments, des appareils, des conférences, des manuels pratiques; d'autre part, en contribuant à la validation des savoirs», VITTU 2005, 545.

Il *Journal des Sçavans* si pone come intermediario tra la produzione scientifico-letteraria e la trattazione critica, innescando una feconda circolarità tale da favorire una diffusione sempre più ampia del sapere. La differenza rispetto al *Journal de Trévoux* è sostanziale: mentre quest'ultimo mira a condizionare gli orientamenti teorici dei lettori sulla scorta di una linea interpretativa volta a espungere gli elementi contrastanti con i dogmi cristiani, il *Journal des Sçavans* pone l'accento precipuamente sui tratti più innovativi delle più recenti scoperte e pubblicazioni, fungendo da pungolo allo spirito critico dei lettori, indotti così a proseguire da sé il processo di creazione e ampliamento del sapere.

La trattazione da parte del *Journal des Sçavans* delle proprie opere era quindi fonte di grande prestigio per gli intellettuali dell'epoca poiché comportava il riconoscimento, e quindi la legittimazione della loro appartenenza alla "repubblica delle lettere"<sup>80</sup>.

L'esposizione del pensiero di Condillac, di cui vengono commentati i due scritti più significativi, *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* e il *Traité des sensations*, avviene secondo le modalità tipiche con cui si presenta quanto di nuovo compare in ambito scientifico e letterario: si tratta di articoli, concisi, chiari, volti a far cogliere le ragioni della portata innovativa della tematica affrontata rispetto al pensiero coevo. In particolare si contraddistinguono per la loro brevità, che rende necessaria la riduzione di argomenti da indagare, ma che consente di approfondirne ogni aspetto; inoltre, la loro pe-

---

80 «Instrument du travail savant [...] les périodiques savants constituent aussi un système de validation déterminant dans le débat intellectuel et la compétition pour les positions sociales, aux diverses échelles de leurs circuits de réception. La large diffusion du *Journal des savants* - dans le milieu savants parisiens, dans l'espace française, dans celui de l'Europe - permet son utilisation à ces divers échelles par des hommes de sciences cherchant la renommée ou l'or», *ibid.*, 541.

riodicità accelera i tempi di risposta ai commenti, dando la possibilità di apporre velocemente correzioni e ampliamenti. In questo modo il *Journal* si pone come *medium* in grado di mettere i lettori nella condizione di enucleare le singole questioni e di vivacizzare lo scambio di idee lasciando sempre più che esso tragga da sé stesso la spinta per il suo incremento.

Si noti che il pubblico a cui si rivolge il *Journal* non è composto solo da uomini colti ma anche da lettori «non spécialisés, des “curieux”, qui n’ont pas forcément les moyens d’entrer dans le vif du sujet»<sup>81</sup> ai quali esso fornisce, a partire dalle caratteristiche editoriali, gli strumenti per prendere parte al dibattito e dunque al processo di creazione del sapere<sup>82</sup>.

L’immagine del circolo in cui ha luogo il confronto tra i membri della “repubblica delle lettere” si presta a essere messa in relazione con quella del dibattito tra intellettuali come luogo di ritrovo, proposta dal *Journal de Trévoux*. In entrambi i casi vi è l’intento di favorire la circolazione delle idee favorendo il libero uso della ragione. Se tuttavia la Compagnia dei Gesuiti è costretta a “regimentare” tale libertà, presso gli autori del *Journal de Sçavants* non vi è alcun impedimento all’esercizio dell’intelligenza critica e all’incremento del sapere che ne deriva.

## **9. L’*Essai sur l’origine des connaissances humaines* e le basi della gnoseologia sensista**

La differente modalità di trattazione delle opere di Condillac da parte dei

---

81 PFEIFFER, VITTU 2008, 257.

82 «La publicité des débats [...] attire l’attention sur une question discutée entre savants et met en avant les capacités d’une approche, d’une méthode, d’une école ou plutôt d’un cercle à apporter des réponses, même si la pertinence de ces dernières est difficile à juger par un public élargi», *ibid.*

due *Journaux* emerge in primo luogo dal fatto che il *Journal des Sçavans*, dopo aver illustrato in modo quasi letterale gli intenti dell'autore dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* e i risultati cui egli perviene, ovvero il ruolo chiave del principio del legame tra idee nel sorgere e nel formarsi della conoscenza, dichiarando di focalizzarsi sulla prima parte dell'*Essai*, dedicata alle operazioni dell'anima, riporta l'argomentazione condillacchiana circa la distinzione tra anima e corpo. In questo i due *Journaux* sono tra loro divergenti, poiché il *Journal des Sçavans* presenta per intero il ragionamento del filosofo, ponendo l'accento sulla dipendenza dell'anima dal corpo:

Il faudra donc admettre un point de réunion; une substance qui soit elle même temps un sujet simple & indivisible de ce trois perceptions; distincte, par conséquent, du Corps; une Ame, en un mot. De cette vérité, l'Auteur conclut, que le Corps n'est que cause occasionelle de ce qu'il paroît produire dans l'Ame. Mais, dit-il, ce qui se fait à l'occasion d'une chose peut se faire sans elle [...] l'ame peut donc absolument sans le secours des sens acquerir des connoissances. Tel étoit son état avant le péché, parce qu'alors elle commandoit à ses sens, en suspendoit l'action & la modification à son gré. Mais les choses ont changé par la désobbediance. Dieu lui a ôté cet empire; elle est devenue aussi dépendente des sens, que s'ils étoient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner, & il n'y a plus pour elle de connoissances que celles qu'ils lui transmettent. C'est cet état de l'ame qu'on se propose ici d'établir; le seul qui puisse être objet de la Philosophie, puisque c'est le seul que l'expérience connoît.<sup>83</sup>

Viene dunque esplicitata quella condizione antropologica indispensabile per comprendere il sistema condillacchiano in quanto pone i presupposti per l'elaborazione della dottrina sensista.

La peculiarità di questa illustrazione dell'*Essai* risiede infatti nella capacità di dare risalto agli aspetti dell'opera che racchiudono *in nuce* i tratti distintivi del pensiero condillacchiano degli anni successivi. Così, dopo aver ri-

---

83 *Journal des sçavans* 1747, 260-261.

percorso i tratti della gnoseologia del filosofo francese, dando prova di cogliere la centralità della sensazione in quanto essa è la fonte da cui scaturiscono la reminiscenza, l'immaginazione, la memoria e la contemplazione<sup>84</sup>, l'autore dell'articolo dimostra altresì di aver individuato il ruolo determinante dell'attenzione:

La liaison de plusieurs idées, dit-il, ne peut avoir d'autre cause que l'attention que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble. Ainsi les choses n'attirent notre attention, que par le rapport qu'elles ont à nos besoins; c'est une conséquence que la même attention embrasse tout à la fois les idées des besoins & celles des choses qui s'y rapportent, & qu'elle les lie.<sup>85</sup>

Riprendere in modo letterale le parole di Condillac in merito all'attenzione - a cui il filosofo nel *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme* ricondurrà tutte le altre operazioni dell'anima, identificando in essa (e non più nella riflessione) la "sensazione trasformata" menzionata per la prima volta nel *Traité des sensations* - in cui essa emerge come il fulcro della genesi del legame tra le idee, rivela la capacità di cogliere i tratti peculiari del pensiero condillacchiano.

Il legame tra le idee, infatti, che costituisce il principio che determina la

---

84 «On ne peut prendre de plus haut que le fait notre profond métaphysicien; il commence à la perception, c'est-à-dire, à l'impression occasionnée dans l'ame par l'action des sens. Cette opération est si simple, que la seule réflexion sur ce que nous éprouvons, quand nous sommes affectés de quelque sensation, peut en fournir l'idée. Mais tout simple qu'elle est, elle suffit pour engendrer tous les autres», *ibid.*, 261 Da questo passo si evince chiaramente come la concezione della riflessione come "sensazione trasformata" esplicitata da Condillac nel *Traité des sensations* sia già presente nella prima fase dell'elaborazione della sua gnoseologia. Inoltre si noti come chi scrive abbia colto perfettamente uno degli aspetti cruciali del pensiero del filosofo, mostrando di aver assunto nei suoi confronti un atteggiamento del tutto privo di pregiudizi e di fini che esulino dal sottoporre il contenuto dell'*Essai* ai lettori.

85 *Ibid.*, 262.



genesi e lo sviluppo della conoscenza, è il risultato dell'operare dell'attenzione che, sulla spinta dei bisogni, crea connessioni tra le idee di questi ultimi e le idee degli oggetti del mondo esterno di cui essa coglie la capacità di soddisfare tali bisogni. Sono dunque già messi in luce quegli aspetti che riceveranno un ulteriore sviluppo nel corso degli anni, quale il nesso tra attenzione e sensazione e lo scambio relazionale, scandito dall'incombenza dei bisogni, tra individuo e ambiente.

L'autore dell'articolo mostra di aver colto la peculiarità dell'*Essai* nella misura in cui, inoltre, comprende la centralità inedita assegnata ai segni, che consentono al legame tra le idee di innescare l'intero processo di conoscenza:

«Il [Condillac] considère ensuite tous nos besoins comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles toutes les autres viennent se lier à mesure que nous les acquérons. Par là nos connoissances forment différentes chaînes, qui par une extrémité tiennent chacune à quelques besoins, & dont les différentes parties sont liées par l'analogie des signes, par l'ordre que certaines perceptions ont naturellement entr'elles, & par l'effet de certaines circonstances qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates [...] Que faut-il donc à présent pour se rappeler ses idées, leurs noms ou leurs circonstances; il suffit de pouvoir donner son attention à quelques-unes de nos idées fondamentales, auxquelles les choses sont liées [...] à proportion que les idées qu'on voudra se retracer, tiendront à un plus grand nombre de besoins, & y tiendront plus immédiatement [...] On démontre ici, non-seulement que la liaison des idées engendre l'imagination, la contemplation & la mémoire, mais encore qu'elle est le vrai principe des avantages & des vices de ces opérations. Par tout ce qui a été dit, il est évident que les signes forment une grande partie de la chaîne des nos connoissance. Ainsi pour développer entièrement les refforts de l'imagination, de la contemplation & de la mémoire, on recherche quels secours ces opérations retirent de l'usage des signes.»<sup>86</sup>

I segni svolgono dunque un ruolo determinante nell'operazione con cui si rintracciano le idee a partire dalle idee fondamentali, ossia le idee dei nostri

---

86 *Ibid.*, 262-263.

bisogni. Come sottolinea Condillac - con parole che l'autore dell'articolo avrebbe potuto inserire in quanto particolarmente esplicative del delicato processo preso in esame - ciò avviene in virtù del fatto che, per ricordare una cosa si ricorre al rapporto di questa con la serie di circostanze in cui egli si trova innescando una reazione a catena<sup>87</sup>.

Emerge così il nesso tra idee, segni, immaginazione e memoria. Dopo aver riportato la distinzione condillacchiana tra segni accidentali, segni naturali e segni istituzionali, viene illustrata l'importanza dei segni istituzionali:

Ces signes ne sont point nécessaires pour l'exercice des opérations qui précèdent la reminiscence; leur génération le démontre. Mais supposons un homme qui n'ait l'usage d'aucun signe arbitraire nous verrons que son imagination ne fera qu'obéir à l'action des objets, & qu'il ne sera point encore maître d'en disposer. Mai aussitôt qu'on lui accorde l'usage de ces signes, on voit se former en lui la mémoire; & celle-ci acquise, il commence à disposer lui-même de l'exercice de son imagination. Dans la suite, plus il inventera des signes, plus il acquerra d'empire sur les opérations de son ame: il sortira peu à peu de la dépendance où il est des objets qui agissent sur lui, il réveillera à son gré plusieurs de ses idées, disposera lui-même de son attention, & commencera à réfléchir.<sup>88</sup>

Si tratta di un passo di estrema rilevanza in quanto racchiude la concezione condillacchiana dell'arbitrarietà del segno, dando prova di aver colto la precipua valenza che il filosofo intende dare a questa nozione e che sarà alla radice di un dibattito che lo vedrà accusato di aver cambiato opinione in modo radicale nel corso del tempo. Ciò che viene messo in luce in questo estratto, che riprende in modo quasi letterale le parole di Condillac<sup>89</sup> - e che avrà un ruolo

---

87 «L'attention que nous donnons à une perception qui nous affecte actuellement, nous en rappelle le signe: celui-ci en rappelle d'autres avec lesquels il a quelque rapport: ces derniers réveillent les idées auxquels ils sont liés: ces idées retracent d'autres signes ou d'autres idées, et ainsi successivement», CONDILLAC 1746, 97.

88 *Journal des sçavans* 1747, 263.

89 «Supponons un homme qui n'ait l'usage d'aucun signe arbitraire. Avec le seul secours

chiave nel suddetto dibattito - è il fatto che i segni “d’istituzione”, nella misura in cui sono scelti dall’uomo e quindi sono legati alle idee in modo arbitrario, ovvero indipendentemente dalle circostanze, lo rendono autonomo da esse permettendogli di esercitare l’immaginazione e la memoria di sua spontanea volontà e non in virtù di una causa esterna. Appare dunque evidente l’importanza dei segni istituzionali: senza di essi, infatti, le operazioni dell’anima non potrebbero svilupparsi, impedendo all’uomo di avviare il processo di acquisizione della conoscenza.

La portata innovativa di queste riflessioni viene ben valorizzata dall’autore dell’articolo, in modo del tutto coerente con la linea adottata dal *Journal des Sçavans*:

Toutes ces choses sont exposées brièvement dans l’ouvrage, qu’il faudroit presque le copier mot à mot, pour les mettre ici dans tout leur jour. Nous nous y sommes en peu étendue, parce qu’elles servent de fondement à tout l’ouvrage, l’objet d’ailleurs nous en a paru tout-à-fait neuf; car personne n’avoit encore pensé à rechercher la génération des opérations de l’ame, ni à faire voire comment les signes contribuent à leur progrès.<sup>90</sup>

Pur ponendo l’accento sulla funzione fondamentale del principio del legame tra i segni nel percorso di formazione della conoscenza, l’autore mette ben in evidenza come la genesi di questo legame sia prettamente sensibile:

---

des signes accidentels, son imagination et sa réminiscence pourront déjà avoir quelque exercice; c’est-à-dire, qu’à la vue d’un objet, la perception avec laquelle il s’est lié, pourra se réveiller, et qu’il pourra la reconnaître pour celle qu’il a déjà eue. Il faut cependant remarquer que cela n’arrivera qu’autant que quelque cause étrangère lui mettra cet objet sous les yeux. Quand il est absent, l’homme que je suppose n’a point de moyens pour se rappeler de lui-même, puisqu’il n’a à sa disposition aucune des choses qui y pourraient être liées. Il ne dépend donc point de lui de réveiller l’idée qui y est attachée. Ainsi l’exercice de son imagination n’est point encore en son pouvoir», CONDILLAC 1746, 101.

<sup>90</sup> *Journal des sçavans* 1747, 264.

Voici les générations qui naissent de la réflexion: Distinguer, abstraire, comparer, composer & décomposer nos idées, analyser, juger, raisonner & concevoir. La génération en est sensible; car elles ne sont que différentes manières de conduire l'attention.<sup>91</sup>

Si riconosce pertanto il fulcro del sensismo, che verrà messo a punto da Condillac nel *Traité des sensations*: all'origine delle attività cognitive vi è la sensazione e queste operazioni non sono che una sola, l'attenzione, differentemente modificata.

L'autore dell'articolo ripercorre infine brevemente i temi affrontati negli ultimi capitoli della prima parte dell'opera: la follia, la critica rivolta dal filosofo alla concezione tradizionale di definizione - vale a dire genere e differenza specifica - in cui si rimarca il ruolo determinante dei segni per la formazione delle idee<sup>92</sup>, le astrazioni - in cui Condillac, servendosi come esempio degli errori a suo avviso commessi dai filosofi, fornisce indicazioni per farne buon uso - e infine la "questione di Molyneaux", in cui il recensore ritiene convincenti le ragioni con cui Condillac afferma, contrariamente a Molyneaux, Locke e Berkeley, che se un cieco alla nascita acquisisse improvvisamente l'uso della vista, sarebbe in grado di discernere forme geometriche differenti.

Particolarmente degno di nota è il commento conclusivo da cui emerge ancora una volta la consapevolezza della presa di distanza del pensiero condillacchiano di sistemi tradizionali:

---

91 *Ibid.*, 265.

92 «[Condillac] prétend faire voir qu'on est absolument sans idées, tant qu'on n'a pas l'usage des signes d'institution, par exemple, on n'auroit pas l'idée d'aucun nombre, si l'on n'voit des chiffres ou des nombres numériques. Celui qui n'auroit des signes que pour compter jusqu'à vingt, n'auroit point la notion de mille; il trouveroit même des difficultés à s'en faire de vingt & un», *ibid.*, 265.

Comme cet ouvrage nous a paru bien écrit, très méthodique, & rempli de vues d'autant plus nouvelles, que l'Auteur a prétendu les fonder sur l'expérience de ce qui se passe au dedans de nous-mêmes, nous ne manqueron pas de donner dans le Journal du mois suivant l'extrait du dernier & second tome, en nous contentant, comme nous venons de la faire, d'en exposer les principes; mais de reste en les abandonnant à la discussion de ceux qui sont versés dans Métaphysique, science dans laquelle il est si ordinaire, & si dangereux des'égarer.<sup>93</sup>

L'ultima affermazione, in particolare è indicativa non solo della consapevolezza della portata innovativa della teoria delle origini della conoscenza di Condillac e della probabile difficoltà della sua recezione, ma anche dell'atteggiamento tipico del *Journal des Sçavans*, puntuale nel riferire i principi fondamentali delle posizioni prese in esame e pronto a lasciare posto al dibattito che ha per protagonisti i componenti della "repubblica delle lettere".

#### **10. Il *Traité des sensations* secondo il *Journal des Sçavans*. La novità del sensismo illustrata alla "repubblica delle lettere"**

Monsieur l'Abbé de Condillac entreprend d'établir dans cet ouvrage que nos Sensations renferment le principe qui détermine le développement de nos facultés; que les Sensations étant nécessairement ou agréables ou désagréables, l'intérêt du choix suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement & de la volonté; & qu'enfin le jugement, la réflexion, les desirs, les passions ne sont que la Sensation même qui se transforme différemment. Plusieurs Lecteurs s'allarmeront peut être de ces principes; mais nous devons avertir que M. l'Abbé de Condillac respecte la Religion, que ses raisonnemens ne regardent jamais que l'ordre naturel, & que son Livre est purement philosophique. Nous allons exposer ses idées, & nous protestons d'avance contre les conséquences que l'impiété voudroit en tirer pour défendre le matérialisme.<sup>94</sup>

---

93 *Ibid.*, 266. Il *Journal des Sçavans* non pubblicherà l'estratto cui si rimanda in questa sede.

94 *Journal des sçavans* 1755, 140.

Le parole con cui il *Journal des Sçavans* introduce l'esposizione al *Traité des sensations* di Condillac mettono in evidenza in modo conciso i tratti che contraddistinguono il configurarsi del sensismo condillacchiano. Benché si noti una notevole presa di distanza rispetto al commento della stessa opera presente nel *Journal de Trévoux*, in entrambi i casi viene negata l'appartenenza dell'opera condillacchiana al materialismo, poiché appare evidente che l'abate Condillac non mette mai in contrapposizione l'ambito della religione e quello dell'indagine filosofica da esso distinto, consentendogli così di procedere sul piano speculativo senza intaccare – apertamente – i dogmi cristiani.<sup>95</sup>

Tuttavia, diversamente dai Gesuiti, gli autori del *Journal des Sçavans* riportano il contenuto del *Traité des sensations* senza sottoporlo ad alterazioni, spinti dal solo interesse di far emergere gli elementi che possono maggiormente stimolare il dibattito tra i loro lettori.

Al pari dell'articolo che illustra l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, quello dedicato al *Traité des sensations* riporta nell'*incipit* la dichiarazione di intenti che il filosofo premette al suo scritto:

l'Auteur a crû nécessaire de considérer nos sens les uns après les autres, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, & observer avec quels progrès ils s'instruisent & comment il se prêtent des secours mutuels.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Com'è stato precedentemente osservato, Condillac non era considerato propriamente materialista nemmeno da Cabanis sebbene il suo pensiero, soprattutto nella fase più matura, assuma i tratti di un materialismo sempre più spiccato (si rimanda in particolare al *Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme* e a *La Logique*). Anche nelle opere precedenti, com'è stato sottolineato, vi sono aspetti che mettono fortemente in discussione alcune concezioni tradizionali, in particolare il dualismo tra mente e corpo, su cui fanno leva i dogmi del Cristianesimo.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 141.

Segue l'illustrazione dell'esperimento mentale che ha per protagonista la statua di marmo e il percorso di formazione della conoscenza grazie all'acquisizione progressiva de sensi. Chi scrive riferisce quindi in modo puntuale come la statua, la cui conoscenza è inizialmente limitata a ciò che le viene trasmesso dal senso dell'odorato, gioisca al sentire un odore gradevole e soffra nel sentire un odore sgradevole, per poi descrivere come, a partire da queste sensazioni di piacere e dolore e dal trattenimento delle impressioni sensibili da parte della facoltà dell'attenzione, inizia a esercitare la memoria e a effettuare comparazioni tra il suo stato attuale e quello passato. Ha così origine il bisogno, ovvero la conoscenza di un bene il cui soddisfacimento è ritenuto necessario e che dà inizio all'operare dell'immaginazione, che va dunque a completare, insieme alla capacità di riconoscere, l'elenco delle facoltà cognitive messe in azione (l'attenzione, la memoria, la comparazione e il giudizio).

Nel riferire i risultati cui perviene Condillac, vengono messi in luce i tratti che contraddistinguono la dottrina sensista:

L'Auteur examine les désirs, les passions l'amour, la haine, l'espérance, la crainte. La volonté, les idées, le sommeil, les songes, le *moi* ou la personnalité dans la statue, c'est-à-dire, dans un homme borné au seul sens de l'odorat; & il conclut qu'avec un seul sens l'entendement a autant des facultés qu'avec les cinq réunis. Si nous considérons, di-t-il, que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir de nombre & de durée, connoître des vérités générales & particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre & vouloir ne sont que différentes manières de désirer; & qu'enfin être attentif & désirer ne sont dans l'origine que sentir, nous concluons que la Sensation enveloppe toutes les facultés de l'ame. Enfin si nous considérons qu'il n'est point de Sensations absolument indifférentes, nous concluons encore que les différens degrés de plaisir & de peine sont la loi suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé pour produire toutes nos facultés.<sup>97</sup>

---

97 *Ibid.*, 143.

L'autore dell'articolo fa cogliere chiaramente come ciò che era racchiuso *in nuce* nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* sia ora reso esplicito e ulteriormente sviluppato nella misura in cui sia la sfera affettiva - riassunta nel desiderio - sia la sfera intellettuale - esemplificata dall'attenzione - sono ricondotte alla sensazione, e che le loro operazioni sono messe in atto a partire dal piacere e dal dolore intrinseche alle sensazioni. Vi è dunque, diversamente da quanto si trova nel commento al *Traité des sensations* fornito dal *Journal de Trévoux*, una sorta di riconoscimento della sua continuità con l'*Essai*, nonché la sottolineatura del modo in cui i risultati raggiunti in quest'opera portino a compimento le riflessioni del testo del 1746.

Particolarmente degna di nota è l'accurata disamina del modo in cui, a partire dalle sensazioni tattili, la statua giunge a consapevolezza della propria esistenza e di quella del mondo esterno, acquisendo così gli strumenti per estendere le proprie conoscenze. Si dà quindi risalto alla continuità tra la dimensione sensibile-percettiva e quella intellettuale, veicolata dal piacere e dal dolore:

L'Auteur examine ensuite comment la statue commence à appercevoir son étendue, & comment, avec l'usage de ses mains, elle commence à découvrir son corps & à apprendre qu'il y a quelque chose hors d'elle. Il cherche ensuite le plaisir, la douleur, les besoins, & les désirs dont elle est susceptible, la manière dont elle découvre l'espace, & les idées qu'elle peut acquérir. Le plaisir & la douleur déterminent toujours seuls le nombre & l'étendue de ses connaissances; elle devient capable de réflexion; elle se fait des idées abstraites; mais elle ne s'élève pas aux notions d'être & de substance. Les Sensations sont des idées abstraites; & elle ne remarque pas que dans l'origine les idées & les Sensations sont la même chose.<sup>98</sup>

Prima di concludere si assiste alla sottolineatura della priorità del tatto sugli

---

98 *Ibid.*, 144-145.



altri sensi che, sotto la sua guida, acquisiscono la capacità di aiutarsi reciprocamente; inoltre, viene evidenziata la funzione orientativa svolta dal tatto nei confronti degli organi e delle facoltà umane e animali, indirizzandoli verso gli oggetti necessari per l'autoconservazione. Questo non avviene in virtù delle sue capacità di previsione, ma attraverso il sentire, ovvero tramite le sensazioni piacevoli e dolorose da lei esperite quotidianamente:

Si la statue jouit de tous ses sens, & si elle est abandonnée à elle même, elle manque d'abord de prévoyance, & il n'y a que l'expérience des maux qu'elle souffre, pour ne les avoir pas prévus, qui puisse lui faire porter ses vûes au-delà de sa situation présente. Les accidens auxquels elle est exposée contribuent à son instruction; elle s'étudie & elle étudie les objets. «Se nourrir, se précautionner contre tout accident, ou s'en défendre, & satisfaire sa curiosité; voilà, dit l'Auteur, tous les besoins naturels de la statue. Ils déterminent toutes ses facultés, & il sont les principes des connoissances qu'elle acquiert.»<sup>99</sup>

La peculiarità del sensismo condillacchiano, che spiega l'origine sensibile della conoscenza ricorrendo alla centralità del senso del tatto, al ruolo determinante del piacere e del dolore nello sviluppo di tutte le facoltà umane, sia cognitive che affettive, emerge nella citazione del *Traité des Sensations* con cui si conclude l'articolo a esso dedicato:

M. l'Abbé de Condillac convient que nous ne saurions nous appliquer toutes ses suppositions, «Mais elles prouvent au moins, dit-il, que toutes nos connoissances viennent des sens, & particulièrement du toucher; parce que c'est lui qui instruit les autres, si en ne supposant que des Sensations dans la statue, elle acquies des idées particulières & générales, & s'est rendue capable de toutes les opérations de l'entendement; si elle a formé des désirs, & s'est fait des passions auxquels elle obéit ou résiste; enfin si le plaisir & la douleur sont l'unique principe du développement de ses facultés, il est raisonnable de conclure que nous n'avons d'abord eu que des Sensations, & que nos connoissances & nos passions sont l'effet des plaisirs & des peines qui accompagnent les impressions

---

99 *Ibid.*, 145.

des sens.»<sup>100</sup>

Lungi dal tentativo di modificare i risultati cui è pervenuta l'indagine condillacchiana in difesa delle verità di fede, il *Journal des Sçavans*, che si astiene dal giudicare il *Traité des sensations*, riportandone direttamente i passi più significativi, compie il suo dovere di "mezzo di comunicazione" e di costruzione del sapere, invitando il pubblico di lettori - intellettuali e non - a prendere posizione rispetto a una dottrina così innovativa, arricchendo e animando sempre più il dibattito della "repubblica delle lettere".

SERENA MASSIMO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

---

100 *Ibid.*, 145.

## BIBLIOGRAFIA

ALBERTAN 1999 = CHRISTIAN ALBERTAN, *Apogée et fin des Mémoires de Trévoux (1751-1762). Un moment dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Thèse de doctorat en Histoire, Université Paris 4.

BIRN 1965 = RAYMOND BIRN, «Les Journal des Savants sous l'Ancien Régime», *Journal des savants* (1965), 15-35.

CONDILLAC 1746 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Amsterdam, Pierre Mortier.

CONDILLAC 1749 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des systèmes*, La Haye, Neaulme.

CONDILLAC 1754 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des sensations*, Londres et Paris, De Bure l'ainé.

CONDILLAC 1755 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Traité des animaux*, Amsterdam et Paris, De Bure l'ainé, C.A. Jombert.

FERRAND 1991 = PASCALE FERRAND, «Mémoires de Trévoux 1 (1701-1767)», in JEAN SGARD (dir.), *Dictionnaire des journaux, 1600-1789*, Paris, Universitas et Voltaire Foundation, 805-816.

*Journal de Trévoux* 1747 = «Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines», *Journal de Trévoux*, Art. XLII (Mai 1747), 800-8.

*Journal de Trévoux* 1749 = «Traité des systèmes où l'on démêle les inconvénients & les avantages, par L'Auteur de l'Essai sur l'Origine des Connaissances humaines», *Journal de Trévoux*, Art. CIV (Septembre 1747), 1836-53.

*Journal de Trévoux* 1755a = «Traité des sensations, à Mme La comtesse de Vassé, par M. l'Abbé de Condillac, de l'Académie Royale de Berlin», *Journal de Trévoux*, Art. XXXI (Mars 1755), 641-669.

*Journal de Trévoux* 1755b = «Traité des animaux où, après avoir fait des observations critiques sur le sentiment de Descartes et celui de M. de Buffon, on entreprend d'expliquer leurs principales facultés. Par l'Abbé de Condillac de

l'Académie Royale de Berlin on a joint à cet Ouvrage un Extrait raisonné du Traité des sensations», *Journal de Trévoux*, Art. CXX (Decembre 1755), 2911-2937.

*Journal de Trévoux* 1759 = «Lettres sur le Déisme, Par M. Salchli fils, Professeur à Lausanne», *Journal de Trévoux*, Art. XXIV (Mars 1759), 582-622.

*Journal des Sçavans* 1747 = «Essai sur l'origine des connaissances humaines, Ouvrai où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, deux vol. le premier pp. 265, le second pp. 292. A Amsterdam, 1746», *Journal des Sçavans* (May 1747), 259-266.

*Journal des Sçavans* 1755 = «Traité des sensations, à Madame la comtesse de Vassè; par M- l'Abbé de Condillac, de l'Académie Royale de Berlin: deux volumes in-12. A Londres, & se vend à Paris, chez de Bure l'aîné, Quay des Augustin, 1754», *Journal des Sçavans* (Mars 1755), 140-146.

KNIGHT 1968 = ISABEL F. KNIGHT, *The Geometric Spirit. The Abbé de Condillac and the French Enlightenment*, New Haven, Yale University Press.

PAPPAS 1957 = JOHN N. PAPPAS, «The Journal de Trévoux and the philosophes», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 3 (1957), 13-238.

SOMMERVOGEL 1864 = CARLOS SOMMERVOGEL, «Essai historique sur les Mémoires de Trévoux», Paris, A. Durand.

PFEIFFER, VITTU 2008 = JEANNE PFEIFFER, JEAN-PIERRE VITTU, «Les journaux savants, formes de la communication et agents de la construction des savoirs (17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles)», *Dix-huitième siècle* 40 (2008), 241-260.

VITTU 1991 = JEAN-PIERRE VITTU, «Journal des savants (1665-1792, puis 1797 et deouis 1816)», in JEAN SGARD (dir.), *Dictionnaire des journaux, 1600-1789*, Paris, Universitas, 645-654.

VITTU 2005 = JEAN-PIERRE VITTU, «Du Journal des Savants aux Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts: l'esquisse d'un système européen des périodiques savants», *Dix-septième siècle* 228 (2005), 527-545.