

CARTESIO

Cartesio, “I principi della filosofia”, “Meditazioni metafisiche”, Roma-Bari, 1986

Cenni sul filosofo:

René Descartes, conosciuto anche con il nome latinizzato di Renatus Cartesius e in italiano come Cartesio, nacque il 31 Marzo 1596 a La Haye nella Touraine. Fu educato nel collegio dei gesuiti a La Flèche dove entrò nel 1604 e rimase fino al 1612. Gli studi che egli fece in questo periodo furono da lui stesso sottoposti a critica nella prima parte del *Discorso sul metodo*: essi non bastarono a dargli un orientamento sicuro e alla ricerca di quest’orientamento Cartesio dedicò i suoi sforzi. Nel 1619 gli parve di aver trovato la sua vita in modo miracoloso: in una notte, come egli stesso narra, ebbe tre sogni successivi; obbedì all’ingiunzione dei sogni e fece il voto di andare in pellegrinaggio al santuario della Madonna di Loreto.

La prima intuizione del suo metodo Cartesio l’ebbe nel 1619; la prima opera nella quale essa trovò espressione furono le “Regole per dirigere l’ingegno” composte tra il 1619 e il 1630.

In questo periodo fu nella milizia e partecipò alla guerra dei Trent’anni; ma il costume militare del tempo lasciava ai nobili ampia libertà e Cartesio poté viaggiare a suo talento per tutta l’Europa e dedicarsi agli studi di matematica e fisica, continuando a elaborare la sua dottrina del metodo. Nel 1628 si stabilì in Olanda: sia per godersi di quella libertà filosofica e religiosa che era propria di quel Paese, sia per poter lavorare a suo agio senza essere distratto dagli obblighi di società che a Parigi e in Provincia gli rubavano molto tempo.

La condanna di Galilei del 22 giugno 1633 lo sconsigliò dal pubblicare l’opera *Mondo*, nella quale sosteneva la dottrina copernicana. In seguito pensò di divulgare almeno alcuni risultati che aveva raggiunto; e così nacquero i tre saggi *la Diottrica*, *le Meteore* e *la Geometria* ai quali premise una prefazione intitolata *Discorso sul metodo*, e che pubblicò nel 1637.

Nel 1644 cedette ai ripetuti inviti della regina Cristina di Svezia di andare a stabilirsi presso la sua corte. Nell’ottobre egli giunse a Stoccolma; ma nel rigido inverno nordico si ammalò di polmonite e l’11 febbraio 1650 morì.

Contenuti:

Il pensiero di Cartesio rappresenta una tappa fondamentale nel passaggio dal Rinascimento all'età moderna. La sua analisi muove da un assunto sostanziale: la filosofia non deve essere una disciplina puramente speculativa, bensì rispondere anche a esigenze di tipo pratico, e fungere da guida per l'orientamento dell'uomo nel mondo e per il conseguimento di una migliore qualità della vita. Per raggiungere tale obiettivo l'indagine deve seguire una pista ben definita, darsi regole precise (perciò trovare un metodo e fondarlo) e procedere secondo i canoni esatti della ragione matematica, i soli a fornire una certezza dal rigore scientifico.

Un aspetto basilare della sua speculazione è l'interpretazione dualistica della realtà: da un lato la sostanza pensante, consapevole e libera, che costituisce l'io; dall'altro la sostanza corporea, divisibile in parti e quindi estesa, inconsapevole e meccanicamente determinata, che costituisce le cose. " La sostanza cui inerisce immediatamente il pensiero è chiamata Spirito. La sostanza che è il soggetto immediato dell'estensione e degli accidenti che presuppongono l'estensione, come pure della figura, della posizione, del movimento locale si chiama Corpo.[...] Noi concepiamo chiaramente lo Spirito, cioè una sostanza pensante, senza il corpo, cioè una sostanza estesa, e d'altra parte concepiamo con uguale chiarezza il Corpo senza lo Spirito. Lo Spirito, quindi, può essere senza il Corpo e il Corpo senza lo Spirito. Ora, le sostanze che possono essere l'una senza l'altra sono realmente distinte,[...] dunque lo Spirito e il Corpo sono realmente distinti."

Secondo Cartesio chi garantisce che ciò che l'uomo pensa di sé o del mondo sia vero e non pura illusione generata dal suo stesso pensiero è Dio il quale, come Creatore sovranamente buono, non può certo ingannarlo e, rappresenta il riferimento sostanziale attraverso cui inverare il metodo stesso della ricerca.

Coscienza di sé:

Cartesio ritiene che il criterio basilare della verità sia l'evidenza, ciò che appare semplicemente e indiscutibilmente certo, mediante l'intuito. Il problema nasce nell'individuazione dell'evidenza, che si traduce nella ricerca di ciò che non può essere soggetto al dubbio. Pertanto, dacché la realtà tangibile può essere ingannevole in quanto soggetta alla percezione sensibile (dubbio metodico) e al contempo anche la matematica e la geometria (discipline che esulano dal mondo sensibile) si rivelano fasulle nel momento in cui si ammette la possibilità che un'entità superiore (colui che Cartesio soprannomina *genio maligno*) faccia apparire come reale ciò che non lo è (dubbio iperbolico), l'unica certezza che resta all'uomo è che, per lo meno, dubitando, l'uomo è sicuro di esistere. L'uomo riscopre la sua esistenza nell'esercizio del dubbio. *Cogito ergo sum*: dal momento che è propria dell'uomo la facoltà di dubitare, l'uomo esiste. Partendo dalla certezza di sé, Cartesio arriva, formulando tre prove ontologiche, alla certezza dell'esistenza di Dio. Dio, che

nella concezione cartesiana è bene e pertanto non può ingannare la sua creazione (l'uomo), si rende garante del metodo, permettendo al filosofo di procedere alla creazione dell'edificio del sapere.

Percezioni:

Cartesio afferma che si possono distinguere due tipi di percezione: quella chiara e quella distinta. “La prima è presente e manifesta ad uno spirito attento: come per esempio noi diciamo di vedere chiaramente gli oggetti, quando, essendo presenti, agiscono abbastanza fortemente e i nostri occhi sono disposti a guardarli. La seconda, invece, è talmente precisa e differente da tutte le altre, da non comprendere in sé se non ciò che appare manifestamente a chi la considera come si deve.”(Principi, pag. 652). La percezione chiara può essere tale senza essere distinta, ma non può essere distinta senza essere in pari tempo chiara.

Sensazioni:

Cartesio si inserisce tra i primi, con Galilei e Hobbes, nella complessa questione della distinzione delle qualità sensoriali, che impegnerà filosofi e scienziati dalla prima metà del XVII secolo. In linea di massima si distingueranno le qualità che rispecchiano le proprietà oggettive della realtà corporea da quelle che sono semplici risultanze soggettive in seguito alla stimolazione degli organi sensoriali da parte degli oggetti esterni. Per Cartesio le sensazioni sono il linguaggio della natura, il mezzo con cui comunica con noi, agendo sugli organi sensoriali; non vi è, però, un rapporto di somiglianza tra la natura in sé e le sensazioni, ovvero i sensi non ci presentano la natura com'è veramente, in quanto sono solamente modificazioni soggettive a stimoli esterni; “ Tutto quello che noi percepiamo grazie ai nostri sensi si riconduce alla stretta unione tra anima e corpo e, attraverso i sensi, conosciamo ordinariamente quello in cui i corpi ci possono giovare o nuocere, ma non la loro natura, se non raramente o per caso. Dopo questa riflessione abbandoneremo senza pena tutti i pregiudizi, i quali non sono fondati che sopra i sensi, e non ci serviremo che dell'intelletto, poiché è in lui solo che le prime nozioni o idee, che sono come le semenze delle verità che siamo capaci di conoscere, si trovano naturalmente.” La vera manifestazione della natura è, quindi, dovuta all'intuizione dell'intelletto, nel quale essa ci appare come pura estensione divisibile all'infinito e suscettibile di movimento locale delle diverse parti che lo compongono. Può succedere, inoltre, che il corpo abbia sensazioni errate, «nocive»per il composto, ad esempio quando «qualcuno, ingannato dal sapore gradevole di un cibo, ingerisce il veleno che vi è nascosto», e in questo modo sembra venire meno la funzione del corpo che discrimina il nocivo da ciò che può giovare. Questa obiezione è facilmente superabile, in quanto al più in questo caso si può accusare la sensazione di ignorare che in quel cibo c'è del veleno, ma ben sappiamo che l'uomo è «una cosa limitata», e un caso del genere si spiega appunto considerando che la sensazione ha una capacità informativa limitata. Più insidiosa è l'altra obiezione, che osserva che ci sono sensazioni che

direttamente operano a danno del composto; ad esempio «quando coloro che sono ammalati desiderano una bevanda o del cibo, che poco dopo sarà loro nocivo» come l'idropico che prova una sensazione di sete, soddisfacendo la quale sicuramente si danneggerà. Per rispondere a tale obiezione Cartesio tenta dapprima la strada della spiegazione puramente meccanicistica del corpo, cui addossare la responsabilità dell'errore. Istituisce il famoso paragone tra corpo e orologio, ed osserva che se si considera il corpo come una macchina di pure parti materiali, si può pensare alla malattia come ad una rottura della macchina; ma anche con questo modello non si è risposto all'obiezione, ammette Cartesio, perché le leggi di natura regolano anche un orologio che funziona male, mentre nel caso dell'idropico vengono meno. Se la malattia è da paragonarsi ad un guasto dell'orologio che ne produce il malfunzionamento, resta ancora da spiegare come mai vi si aggiunga un'attività che è direttamente contraria alla sopravvivenza del composto, e cioè il desiderio di bere. Potremmo aggiungere, è come se l'orologio, oltre a funzionare male, si mettesse a danneggiare i suoi ingranaggi o attivasse un pulsante di autodistruzione. In tale caso di auto danneggiamento la sensazione di sete dell'idropico è «un vero errore di natura», in quanto opera in contrasto con la sopravvivenza del composto, al cui fine le sensazioni sono istituite.

Conoscenza:

Cartesio ritiene che nessun grado o forma di conoscenza possa sottrarsi al dubbio. Si può e quindi si deve dubitare non solo delle conoscenze sensibili ma anche di quelle matematiche. In tal modo il dubbio si estende ad ogni cosa e diventa universale (dubbio iperbolico). Ma proprio nel carattere radicale del dubbio si presenta una prima certezza. Io posso ammettere di ingannarmi o di essere ingannato in tutti i modi possibili; ma per fare ciò io debbo, per lo meno, esistere, cioè essere qualcosa e non nulla. La proposizione io esisto è dunque la sola assolutamente vera perché il dubbio stesso la riconferma: può dubitare solo chi esiste. Se dubito, vuol dire che penso; e se penso, allora esisto. *Cogito ergo sum*, penso dunque sono. D'altra parte, io non potrei certo dire di esistere come un corpo, giacché non so ancora nulla sull'esistenza o meno dei corpi; posso dire però di esistere almeno come una cosa che dubita, cioè che pensa, quindi come cosa pensante, *res cogitans*. La proposizione "io esisto" equivale dunque a quest'altra: "io sono un soggetto pensante", cioè spirito o anima. Su questa certezza originaria, che è nello stesso tempo una verità necessaria, si può dunque fondare ogni altra conoscenza.

L'applicazione delle regole del metodo ha così portato ad una verità che, a sua volta, conferma la validità di quelle regole, le quali si ritrovano fondate e quindi possono essere assunte a norma di qualsiasi sapere. Le regole sono, in altre parole, fondate sulla acquisita certezza che il nostro io come realtà pensante si presenta con i caratteri della chiarezza e della distinzione. D'ora in poi l'attività conoscitiva dovrà ricercare la chiarezza

e la distinzione; così come ogni altra verità sarà accolta solo se esibirà i connotati della chiarezza e della distinzione.

La filosofia diventa così soprattutto gnoseologia, dottrina della conoscenza, e non ontologia, dottrina dell'essere. E' questa la svolta che Cartesio imprime alla filosofia dell'Occidente, che consiste appunto nella perentoria attribuzione al pensiero, e quindi al soggetto umano, della capacità e della responsabilità di fondare la conoscenza. Lasciando alle spalle una tradizione secolare che parlava dell'essere, Cartesio costituisce il cogito come il principio primo della filosofia.

Volizioni e azioni:

Cartesio afferma che tutti i modi di pensare che noi osserviamo possono essere riportati a due generali, di cui l'uno consiste nel percepire per mezzo dell'intelletto e l'altro nel determinarsi per mezzo della volontà. Così sentire, immaginare e anche concepire delle cose puramente intellegibili, non sono che modi differenti di appercepire; ma desiderare, avere dell'avversione, affermare, negare, dubitare, sono modi differenti di volere.

Differentemente a quello di Dio, l'intelletto umano è limitato; invece la volontà è libera, assai più estesa ed è per questo motivo che l'uomo può cadere nell'errore. Infatti, esso, secondo il filosofo, risiede in un atto di precipitazione della volontà, che consiste nel dare l'assenso a ciò che non si presenta in modo sufficientemente chiaro e distinto, cioè evidente. In altri termini, esso dipende dal fatto che, essendo la volontà molto più estesa dell'intelletto, non la si riesce a contenere nei limiti di questo, ma si estende anche alle cose che non si intendono ed è per questo che è felice che essa si smarrisca e che scambi il falso per vero, il male per bene. A dipendere dalla volontà vi sono anche le azioni, che si differenziano dalle affezioni in quanto quest'ultime sono involontarie.

Sentimenti e passioni:

Le affezioni sono costituite da sentimenti e passioni causate nell'anima dagli spiriti vitali, cioè dalle forze meccaniche che agiscono nel corpo. Evidentemente la forza dell'anima consiste nel vincere, superare le emozioni e arrestare i movimenti del corpo che le accompagnano mentre la sua debolezza consiste nel lasciarsi trasportare dalle emozioni che, essendo spesso contrarie tra loro, sollecitano l'anima di qua e di là, portandola a combattere contro se stessa e riducendola nello stato più deplorabile. Ciò d'altronde non vuol dire che le emozioni siano essenzialmente nocive. Esse si rapportano tutte al corpo e sono date all'anima in quanto è congiunta con esso; sicché hanno la funzione naturale di incitare l'anima ad acconsentire e a contribuire alle azioni che servono a conservare il corpo e a renderlo più perfetto. In questo senso la

tristezza e la gioia sono i sentimenti fondamentali. Dalla prima, infatti, l'anima è avvertita delle cose che procurano dolore al corpo e così prova l'odio verso ciò che è la causa di tristezza e il desiderio di liberarsene.

Dalla gioia, invece, l'anima è avvertita delle cose utili al corpo e così prova amore verso di esse e il desiderio di acquistarle o di conservarle.

Ai sentimenti va unito, tuttavia, uno stato di servitù da cui l'uomo deve tendere a liberarsi. Esse fanno quasi sempre apparire il bene e il male, che rappresentano assai più grandi e importanti di ciò che sono, però ci inducono a fuggire l'uno e a cercare l'altro con più ardore di quanto convenga. L'uomo deve lasciarsi guidare dalla ragione, dall'esperienza: solo in questo modo potrà distinguere nel loro giusto valore il bene e il male ed evitare gli eccessi.

In questo dominio sulle emozioni vi è la saggezza che si ottiene estendendo il potere del pensiero chiaro e distinto. Essa è principalmente utile nell'insegnare a rendersi talmente padroni delle passioni e a usarle con tanta accortezza così che i mali che esse causano siano ben sopportabili e perfino tali che si tragga qualche gioia da tutti.

Il composto anima – corpo:

Il concetto del composto anima-corpo fa riflettere su varie questioni, come ad esempio se siano realtà distinte e quali siano i rapporti tra le due parti. Alla prima questione Cartesio risponde in questo modo: " La sostanza cui inerisce immediatamente il pensiero è chiamata Spirito. La sostanza che è il soggetto immediato dell'estensione e degli accidenti che presuppongono l'estensione, come pure della figura, della posizione, del movimento locale si chiama Corpo.[...] Noi concepiamo chiaramente lo Spirito, cioè una sostanza pensante, senza il corpo, cioè una sostanza estesa, e d'altra parte concepiamo con uguale chiarezza il Corpo senza lo Spirito. Lo Spirito, quindi, può essere senza il Corpo e il Corpo senza lo Spirito. Ora, le sostanze che possono essere l'una senza l'altra sono realmente distinte,[...] dunque lo Spirito e il Corpo sono realmente distinti."

Nonostante l'anima e il corpo siano due realtà ben distinte tra loro, Cartesio esclude che il pensiero sia nel corpo «come un nocchiero nella barca»; questa era l'immagine platonica per illustrare il rapporto anima-corpo, che lasciava intatte e separate le due sostanze. A tale possibilità Cartesio obietta che le sensazioni che abbiamo (fame, sete, dolore...ecc.), ci segnalano un rapporto diretto col corpo, laddove se non si realizzasse un'unità, l'intelletto non proverebbe quei pensieri di sensazione, ma essi gli riuscirebbero in qualche modo estranei. « Noi dobbiamo concludere che un certo corpo è più strettamente legato alla nostra anima che tutti gli altri che sono al mondo, poiché percepiamo chiaramente che il dolore e molte altre sensazioni ci giungono senza che le abbiamo previste, e la nostra anima, per una conoscenza che le è naturale, giudica che

queste sensazioni non procedono da lei sola, in quanto essa è una cosa che pensa, ma in quanto unità ad una cosa estesa che si muove per mezzo della disposizione dei suoi organi, che si chiama propriamente il corpo di un uomo. »

Vi è un ulteriore elemento che ci dà la misura dell'unione intrinseca dell'intelletto con il corpo, e cioè che i corpi esterni intrattengono con noi rapporti che non sono percepiti come inerenti esclusivamente alla nostra corporeità, ma come benefici o dannosi a tutti noi stessi. "Tutto quello che noi percepiamo grazie ai nostri sensi si riconduce alla stretta unione tra anima e corpo e, attraverso i sensi, conosciamo ordinariamente quello in cui i corpi ci possono giovare o nuocere."

Anima e corpo sono dunque «mescolati», come attestano le sensazioni sia interne che esterne, ma non al punto che non sia possibile distinguere alcune operazioni «che sono di pertinenza della sola anima» e altre «che appartengono al solo corpo». All'anima compete la conoscenza della verità, al corpo le sensazioni «che ci sono date dalla natura propriamente solo per indicare all'anima quali cose siano di beneficio, quali di danno, a quel composto di cui essa è una parte, e ciò finché non sono ben chiare e distinte».

Il corpo dà dunque all'anima le indicazioni necessarie perché essa operi per la sopravvivenza del composto, ma tali indicazioni sono oscure e confuse, e la luce intellettuale deve, per conoscere la verità su di esse, provvedere a chiarirle.

René Descartes, Le Passioni Dell'Anima. "Opere Scientifiche" volume primo:La Biologia. Torino, 1556. Pagg. 253-287

La prima parte de "le passioni dell'anima", costituita da cinquanta articoli tratta delle passioni in generale, della loro relazione con il corpo, della loro relazione con l'anima e della relazione derivata dalla loro unione.

Nell'articolo 1 (pag. 254) Cartesio si lamenta dell'insufficienza della scienza tramandata dagli antichi a proposito delle passioni. Nello stesso articolo ci viene spiegato che "l'azione e la passione nondimeno sono sempre una medesima cosa, che ha questi due nomi, in ragione dei due diversi soggetti ai quali la si può rapportare". Così, sembra suggerirci Cartesio, possiamo pensare le passioni dell'anima come azioni del corpo.

Ci viene detto che: "non c'è cammino migliore per giungere alla conoscenza delle nostre passioni, di quello di esaminare la differenza che c'è tra l'anima e il corpo, al fine di conoscere a quali dei due si deve attribuire ciascuna delle funzioni che sono in noi"(art. 2).

Ciò può essere fatto nel seguente modo: “tutto ciò che sperimentiamo essere in noi, e che vediamo poter essere anche in corpi del tutto innati, non deve essere attribuito che al nostro corpo, e che al contrario tutto ciò che è in noi e che non concepiamo poter appartenere in alcuna maniera ad un corpo deve essere attribuito alla nostra anima” (art. 3). Cartesio inoltre scrive: “la morte non arriva mai per colpa dell’anima, ma solamente perché qualcuna delle parti del corpo si corrompe e giudichiamo che il corpo di un uomo differisce tanto da quello di un uomo morto, quanto un orologio o altro automa...” (art. 3- pag. 256). Ciò significa che il corpo segue le leggi della fisica e quindi sarà paragonato a una macchina e la morte non sarà altro che un guasto di essa. Per quanto riguarda la mente valgono le leggi del pensiero e sarà puro spirito.

Nell’art. 10 (pag. 259) troviamo la spiegazione di come gli spiriti animali, che sono la causa materiale di tutte le affezioni dell’anima, sono prodotti nel cervello: “tutte le parti più vive e più sottili del sangue che il calore ha rarefatto nel cuore entrano senza posa in gran quantità nelle cavità del cervello [...], queste parti sottilissime del sangue compongono gli spiriti animali.”

Oltre a ciò, Cartesio si occupa della passioni dal punto di vista dell’anima, la sostanza Pesante in quanto distinta dall’altra sostanza esistente, quella corporea. Ricontriamo qui un dualismo spiegato nell’art. 3: “tutto ciò che sperimentiamo essere in noi e che vediamo poter essere anche in corpi del tutto inanimati, non deve essere attribuito che al nostro corpo; al contrario tutto ciò che è in noi e che non concepiamo poter appartenere in alcuna maniera ad un corpo deve essere attribuito alla nostra anima”. Vi è una distinzione tra le azioni e le passioni dell’anima. Le azioni dell’anima sono tutti gli atti volontari che vengono direttamente dall’anima e dipendono da essa sola.

Ne troviamo di quattro tipi:

- 1) Azioni dell'anima che terminano nell'anima stessa. "Come quando vogliamo amare Dio o rivolgere il nostro pensiero a qualcosa di non materiale".
- 2) Azioni dell'anima che terminano nel corpo: "Dal solo fatto che vogliamo camminare, segue che le nostre gambe si muovano".
- 3) Immaginazioni: come quando immaginiamo un palazzo incantato o una.
- 4) Pensieri.

La definizione di passioni dell’anima ci viene data da Cartesio nell’art. 17 (pag. 264): “si possono generalmente chiamare sue passioni (dell’anima) tutte le specie di percezioni o conoscenze che si trovano in noi”. Quindi definisce le passioni dell’anima come percezioni e le distingue in:

1) Causate dall'anima stessa.

2) Causate dal corpo.

Per quanto riguarda la prima tesi Cartesio sostiene che "Benché riguardo all'anima nostra sia un'azione il volere qualche cosa, si può dire che in essa è una passione accorgersi di ciò che si vuole".

Per quanto riguarda la seconda tesi, le passioni dell'anima causate dal corpo si dividono in quattro specie:

1) Riferite ad oggetti esterni, come nella percezione propriamente detta.

2) Riferite al nostro corpo, come nel caso della fame, della sete o del dolore.

3) Immaginazioni: in esse non interviene la volontà; es. i sogni quando sembrano reali o le fantasticherie fatte da svegli e subite come qualcosa di passivo dall'anima.

4) Riferite solo all'anima, come la gioia o la collera.

Gli ultimi 20 articoli trattano delle passioni dell'anima in relazione all'unione di anima e corpo. Cartesio si domandava, come fecero anche gli antichi, se l'anima sia diffusa in tutto il corpo o se abbia una sede in un organo specifico.

Rispose affermando che nonostante "l'anima è unita strettamente a tutte le parti del corpo", "C'è nel cervello una piccola ghiandola in cui l'anima esercita le sue funzioni più specificamente che non nelle altre parti". La ghiandola pineale è tale che "i suoi più lievi movimenti possono mutare molto il corso degli spiriti, mentre, inversamente, i minimi mutamenti nel corso degli spiriti possono portare grandi cambiamenti nei movimenti di questa ghiandola".

Per quanto concerne le azioni dell'anima (art. 41) "tutta l'azione dell'anima consiste in questo che, per il solo fatto di volere qualcosa, essa fa muovere la piccola ghiandola, a cui è strettamente legata, nel modo richiesto per produrre l'effetto connesso con la volontà".

Per quanto riguarda invece le passioni dell'anima, si sottolinea che, finché dura l'emozione prodotta "nel cuore, e perciò in tutto il sangue e negli spiriti, le passioni restano presenti nel nostro pensiero, come gli sono presenti gli oggetti sensibili fintanto che agiscono sui nostri organi di senso". Tuttavia non è impossibile per l'uomo domare le passioni, e proprio con questo tema stoico (art. 50) si chiude la prima parte de "Le passioni dell'anima".

ARISTOTELE

Cos'è l'anima?

Noi chiamiamo un certo genere di esseri sostanza, e diciamo sostanza in un primo senso la materia, la quale di per sé non è qualcosa di determinato; secondariamente la forma e la specie, in virtù della quale si parla di qualcosa di determinato; e in un terzo senso il composto di queste due. La materia poi è potenza e la forma atto, e l'atto è di due tipi: o come conoscenza, o come l'uso di essa. Sostanza sembrano essere soprattutto i corpi e tra essi specialmente quelli naturali, visto che questi sono i principi di tutti gli altri. Tra i corpi naturali, poi, alcuni possiedono la vita e altri no; chiamiamo vita la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire. Di conseguenza ogni corpo naturale che possiede vita sarà sostanza. Ma dato che si tratta di un corpo di una determinata specie, e cioè che ha la vita, l'anima non è il corpo, visto che il corpo è soggetto e materia. Inevitabilmente dunque l'anima è sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Tale sostanza è atto, e pertanto l'anima è atto del corpo che s'è detto.

Da cosa è fatta l'anima? com'è possibile?

Sensazioni e percezioni

Come abbiamo appreso dal filosofo l'anima è quindi la forma del corpo che ha la vita in potenza. Il filosofo afferma che anche quando dormiamo abbiamo l'anima solo che non è attiva nelle sue funzioni. Infatti, gli organi, rappresentano gli strumenti dell'anima. Ogni organo ha una sua funzione. Anche le piante hanno l'anima però i suoi organi svolgono funzioni semplici: il nutrimento, la crescita e la riproduzione; mentre nell'uomo oltre alle precedenti vi è anche quella razionale.

Il filosofo afferma che l'anima è una in atto ma molteplice in potenza. Alcuni animali, infatti, vivono anche se spezzettati e ciò significa che l'anima non è divisa in parti. Per il filosofo solo l'intelletto può essere disgiunto in quanto eterno ed, in quanto forma, non appartiene al singolo individuo ma è unico per la specie. In seguito Aristotele analizza in modo specifico le varie facoltà dell'anima. La funzione nutritiva è presente negli esseri animati in maniera potenziale, e per diventare atto essa occorre del nutrimento.

Le piante inoltre hanno anche la facoltà di riprodursi e ciò, per il filosofo, permette di partecipare all'eterno. Infatti, se è vero che un individuo è corruttibile, è vero anche che può partecipare all'eterno generando individui simili a sé.

Leonardo da Vinci

(Vinci (Firenze) 1452 - Amboise 1519)

L'ordine meccanico della natura

Conosciuto e ammirato in tutto il mondo per i suoi capolavori artistici, Leonardo è noto al pubblico più ampio anche per i suoi meravigliosi disegni e i suoi progetti tecnici pieni di folgoranti intuizioni; ma egli è meno conosciuto per i suoi pensieri filosofici.

«Leonardo dai suoi contemporanei è detto comunemente maestro e maestro pittore; nella patente ducale di Cesare Borgia è detto architetto e ingegnere generale. Francesco I solleva, tuttavia, chiamarlo grandissimo filosofo, e filosofo egli è detto altresì dal Vasari, ma in tono quasi ironico, come colui che amava "i capricci del filosofar delle cose naturali" e stimava esser "più filosofo che cristiano"» (Cleto Carbonara).

Ma vediamo quali fossero, appunto, i pensieri filosofici di Leonardo. Innanzi tutto, Leonardo non è uomo del Rinascimento solo perché pensatore «universale», cioè non specialistico, ma anche, per esempio, perché in lui è rilevabile qualche traccia di Neoplatonismo, come quando delinea il parallelismo tra l'uomo e l'universo:

L'uomo è detto da gli antiqui mondo minore; e certo la dizione d'esso nome è bene collocata, siccome l'uomo è composto di terra, acqua, aria e foco, questo corpo della terra è somigliante; se l'uomo ha in sé ossa, sostenitori e armatura della carne, il mondo ha i sassi, sostenitori della terra. Come ben si vede, questa idea neoplatonica del parallelismo tra microcosmo e macrocosmo ha però in Leonardo un aspetto diverso che nella concezione mistico-animistica del Neoplatonismo: anzi, serve a Leonardo come legittimazione dell'ordine meccanicistico dell'intera natura. Quest'ordine deriva da Dio; ed è appunto un ordine necessario e meccanico.

Leonardo non nega l'anima, la quale pur svolge la sua funzione «nella composizione dei corpi animati». Tuttavia lascia gli incontrollabili discorsi su di essa alla «mente de' frati, li quali per ispirazione sanno tutti li segreti».

Non c'è, dunque, un sapere che valga per ispirazione. Né è sapere quello di quanti si fanno forti della pura e semplice autorità degli antichi. Questi ripetitori della tradizione sono «trombetti e recitatori delle opere altrui». Né è sapere quello dei maghi e degli alchimisti e di tutti «i cercatori d'oro»: costoro parlano di invenzioni fantastiche e di spiegazioni che fanno appello a cause spirituali. Per Leonardo, invece, è il pensiero matematico a proiettare o, meglio, a interpretare l'ordine meccanico e necessario di tutta la natura:

La necessità è maestra e tutrice della natura; la necessità è tema e inventrice della natura e freno e regola eterna. Leonardo, quindi, elimina dai fenomeni naturali — meccanici e materiali — l'intervento di forze e di potenze animistiche, mistiche e spirituali:

“O matematici fate lume a tale errore! Lo spirito non è voce [poiché] non può essere voce, dove non è movimento e percussione d'aria; non può essere percussione d'aria, dove non è strumento; non può essere strumento incorporeo; essendo così, uno spirito non può avere né voce né forma né forza [...] dove non sono nervi e ossa, non può essere forza operata in nessun movimento fatto dagli immaginati spiriti.”

Leonardo tra Rinascimento ed Età moderna

Con Leonardo, dunque, siamo di fronte a un concetto di natura, di causa e, di esperienza ben diversi da quelli della maggior parte dei pensatori rinascimentali. La ricerca di Leonardo, infatti, «è rivolta verso una comprensione più rigorosa dei fenomeni e verso un naturalismo matematico-sperimentale del tutto estraneo alle preoccupazioni di ordine mistico e cosmologico sia del Cusano che del Ficino»). Qui stanno alcuni dei tratti più moderni di Leonardo, il quale tuttavia non è, per questo, scienziato nel senso in cui si potrà parlare di scienziato dopo la rivoluzione scientifica. «Cercheremmo invano in Leonardo le linee essenziali e costitutive della nostra immagine della scienza. È difficile non essere tuttora d'accordo con Randall o Sarton o Koyré quando essi fanno rilevare che la ricerca di Leonardo, piena di balenanti intuizioni e geniali vedute, non oltrepassò mai il piano degli esperimenti "curiosi" per giungere a quella sistematicità che è caratteristica fondamentale della scienza e della tecnica moderna. La sua indagine, sempre oscillante fra l'esperimento e l'annotazione, appare frantumata e come polverizzata in una serie di osservazioni sparse, di appunti scritti per sé medesimo. Leonardo non ha alcun interesse per la scienza come corpus organizzato di conoscenze, né concepisce la scienza come una impresa pubblica e collettiva. Per coloro che credono che la rivoluzione scientifica non si esaurisce in un elenco o in un somma di teorie, strumenti, esperimenti, questa differenza è molto importante. Collocare Leonardo fra i fondatori della scienza moderna vuol dire collocare il

suo ritratto in un luogo sbagliato della galleria. Sovrapporre alla sua scienza e alla sua immagine della scienza la nostra immagine non ha giovato se non ad oscurare le questioni» (Paolo Rossi).

Tuttavia, non si può forse escludere la possibilità di dire che, se Leonardo è una pianta che ha le radici nella sua epoca, le foglie di questa pianta respirano però aria di tempi ancora di là da venire. Tutto ciò per dire che, se è vero che l'insieme delle caratteristiche della scienza moderna non è rinvenibile in Leonardo, alcune di tali fondamentali caratteristiche paiono delinearsi nel suo pensiero con sufficiente chiarezza. Così pare essere per l'idea di esperienza, come anche per il rapporto teoria-pratica.

Cogitatione mentale ed experientia

Qual è, quindi, l'idea di esperienza e di sapere in Leonardo?

Leonardo amava definirsi, in contrapposizione alla figura del dotto della sua epoca, «omo santa lettere». Ma egli aveva frequentato la bottega del Verrocchio. Qui aveva praticato parecchie «arti meccaniche». Ed esattamente dalla pratica delle arti meccaniche apprese in certe botteghe veniva via via emergendo un concetto di esperienza che non era più né la empiria disarticolata dei praticanti nelle diverse arti, né il discorso puro e semplice degli esperti delle arti liberali privi di qualsiasi contatto con operazioni, controlli e applicazioni sul mondo della natura.

La esperienza che si faceva nelle botteghe, come quella del Verrocchio, era appunto un costrutto in cui venivano progressivamente confluendo arti meccaniche e arti liberali, quali la geometria o la prospettiva. Di conseguenza, Leonardo si ribella contro quanti reputano che il «senso» — cioè la sensazione o l'osservazione — sia di ostacolo alla «fisica e sottile cogitatione mentale».

D'altro canto, egli è persuaso che «nessuna umana investigazione si può dimandare vera scienza, se essa non passa per le matematiche dimostrazioni». L'osservazione nuda e cruda non basta; e ci sono «infinite ragioni» nella natura che «non furono mai in experientia». I fenomeni della natura, insomma, possono venir compresi solo a patto che ne scopriamo le ragioni. E questa scoperta è opera di discorso, di «cogitatione mentale»: è la ragione che dimostra perché «una tale esperienza è costretta in tal modo così da operare». In breve:

La natura è piena di infinite ragioni che non furono mai in experientia. Ogni nostra cognitione principia dal senso; [...] i sensi sono terrestri, la ragione sta fuor di quelli, quando contempla. E quelli che s'inarnorono di pratica senza scientia sono come il nocchiere che entra navilio senza timone e bussola, e che mai ha certezza dove si vada. La scientia è il capitano, e la pratica i soldati.

E se si ha scienza di cose, allora essa scienza da una parte termina «in nota esperientia», cioè le teorie vengono confermate, e dall'altra essa permette tutte quelle realizzazioni tecnologiche che Leonardo progetta con le sue «macchine».

Ebbene, «in tutta questa catena di pensieri — fa presente Ernst Cassirer — non costituisce una contraddizione l'insistere da un lato sul fatto che ogni conoscenza comincia con la sensazione e il riconoscere dall'altro alla ragione una propria funzione al di sopra e al di fuori della percezione. Queste due posizioni sono perfettamente conciliabili, almeno per Leonardo [...]. La speculazione di Leonardo tende evidentemente a trovare un concetto intermedio tra questi due fattori fondamentali. Non dobbiamo perderci nella considerazione del particolare, ma dobbiamo cercar di capire la legge generale che lo sovrasta e lo domina. Soltanto la conoscenza della legge ci provvede, nel mare dei fatti particolari e dei singoli dati pratici, della bussola, perduta la quale rimaniamo ciechi e privi di timone. È la teoria a dare la direzione all'esperienza». In questo modo, Leonardo — prosegue Cassirer — avrebbe anticipato «"il metodo risolutivo" di Galileo e della scienza moderna della natura».

E questa è anche l'interpretazione di Ludovico Geymonat, il quale scrive: «Di particolarissima importanza è la sua [di Leonardo] concezione del sapere scientifico e del metodo che occorre seguire per conquistarlo. Dal punto di vista metodologico, egli può venir considerato un precursore di Galileo, per l'importanza essenziale attribuita sia all'esperienza che alla matematica; anzi, non si può escludere che Galileo, nell'elaborazione del suo metodo matematico-sperimentale, abbia proprio subito, sia pure indirettamente, l'influenza di Leonardo».

Tuttavia, contraria a questa interpretazione è l'opinione di chi non pensa proprio che esperienza e matematica siano così facilmente unite nel pensiero di Leonardo, il quale da questo punto non potrebbe considerarsi affatto un «precursore» di Galileo e non avrebbe avuto alcuna influenza, né diretta né indiretta, sullo scienziato pisano.

Scrivo per esempio Enrico Bellone: «Quale Leonardo si può ricostruire? Colui che inneggia alle virtuose capacità dell'esperienza, oppure colui che le rinnega per celebrare i pregi dell'astrazione matematica? Molto semplicemente dobbiamo accettare il primo e il secondo: l'oscillazione tra due cardini metodologici è la realtà di un Leonardo che cerca di capire ciò che osserva, non la sgradevole contraddizione che si dovrebbe poter eliminare al fine di restituirci un Leonardo omogeneo, un Leonardo che sia consapevole della necessità di reperire un nucleo metodologico come radice o causa di nuove scienze [...]. Negli anni di Leonardo sono in atto mutamenti complessi all'interno di quelle forme di conoscenza che Leonardo tenta di commentare per mezzo di rapidi appunti o scarni aforismi. Le lacune nella consapevolezza di quei mutamenti sono il segno

che Leonardo è veramente "figlio del Rinascimento" e, in quanto tale, non è affatto collocabile alle radici di un Galileo».

Ed ecco infine che cosa Eugenio Garin ha scritto su questo argomento: «Non fu certo lui [Leonardo] a creare il metodo sperimentale e la sintesi fra matematica ed esperienza o la fisica nuova, ma può bene assurgere a simbolo del trapasso da una profonda elaborazione critica, di cui talora egli compendia i risultati, alla formulazione di concezioni rinnovate».

Si tratta di interpretazioni che, sanamente attente a non trapiantare Leonardo fuori del suo ambiente e a non cadere nell'errore sistematico della storiografia dell'anticipazione, forse rischiano però di deviare l'attenzione da quelle straordinarie novità che pur ci sono e che fanno, per più di un aspetto, quel pensatore eccezionale nei confronti dei propri tempi.

L'esperienza come grande maestra

In ogni caso, in opposizione all'autorità e alla tradizione, Leonardo pensa che è l'esperienza la grande maestra; e che è alla scuola dell'esperienza che noi possiamo comprendere la natura, e non attraverso la trasmissione e la ripetizione di quelle copie sbiadite che ne danno i libri: "La sapienza è figliola dell'esperienza."

Rampolla dall'esperienza, la sapienza, non delle grandi costruzioni teoriche incontrollabili che magari parlano dei sommi problemi. La sapienza consta di piccole certezze:

È di tanto vilipendio la bugia, che s'ella dicesse bene già cose di Dio, ella toglie grazia a sua deità, ed è di tanta eccellentia la verità che s'ella laudasse cose minime elle si fanno nobili; ed è sua verità in sé di tanta eccellentia che, ancora ch'ella s'estenda sopra umili e basse materie, senza comparazione ella eccede le incertezze e bugie estese sopra li magni e altissimi discorsi [...]. Ma tu, che vivi di sogni, ti piacciono più le ragioni sofistiche e barerie de' pallaji nelle cose grandi e incerte, che le cose naturali e non di tanta cultura.

Dunque, per comprendere la natura, occorre tornare all'esperienza. In breve, non si è forse molto lontani dal vero se si pensa che, per Leonardo, si parte dall'esperienza problematica; se ne scopre, con il discorso, la ragione; e si torna poi all'esperienza per controllare i nostri discorsi. Per questo, se la natura produce effetti in base a cause, l'uomo dagli effetti deve risalire alle cause. E per tale risalita è necessaria la «matematica», la scienza che scopre rapporti di necessità tra i vari fenomeni, cioè quelle ragioni «che non furono mai in esperientia». «La neciessità — ripetiamo ancora con Leonardo — è tema e inventrice della natura, è freno e

regola eterna.» Di conseguenza, afferma Leonardo, “Non mi legga, chi non è matematico, nella mia principi. [...] Chi biasima la somma certezza della matematica, si pasce di confusione e mai porrà silenzio alle contraddizioni delle sofistiche scientie con le quali s'impara uno eterno gridare.”

La natura è regolata da un ordine misurabile che si ritrova nel rapporto causale fra i fenomeni. «Proprio questa necessità esclude ogni forza metafisica o magica, ogni interpretazione che prescindendo dall'esperienza e che voglia sottoporre la natura a principi che le sono estranei. Questa necessità infine si identifica con la necessità propria del ragionamento matematico, che esprime i rapporti di misura costituenti le leggi. Intendere la "ragione" della natura significa intendere quella "proporzione" che non si trova solo nei numeri e nelle misure, ma anche nei suoni, nei pesi, nei tempi, negli spazi e in qualunque potenza naturale» (Nicola Abbagnano).

Intuizioni e scoperte particolari di Leonardo

In meccanica, Leonardo si è avvicinato al principio di inerzia, «intuì pure il principio di composizione delle forze e quello del piano inclinato, da lui assunto come base per la spiegazione del volo degli uccelli. La cosa veramente meravigliosa è che queste intuizioni non restano, in lui, su di un piano esclusivamente teorico, ma si traducono in tentativi di realizzazione o per lo meno di progettazione tecnica» (L. Geymonat). Competente di idraulica applicata, Leonardo ebbe chiaro il principio dei vasi comunicanti. Numerosi sono i suoi progetti di idraulica; ma anche nell'arte delle fortificazioni, per la costruzione delle armi, per l'industria tessile, per l'arte tipografica.

Ulteriori risultati egli li ottenne in geologia (spiegando per esempio l'origine dei fossili), in anatomia e in fisiologia. Il suo interesse per l'anatomia era motivato dalla volontà di conoscere meglio la natura in modo da migliorare le sue prestazioni artistiche. Non si può, infatti, separare in Leonardo lo scienziato dall'artista. E non è un caso che, per lui, la pittura è una scienza, anzi è al sommo delle scienze. La pittura possiede un valore conoscitivo, e il pittore deve conoscere molte scienze (anatomia, geometria ecc.) per poter pene-care nella natura:

“O speculatore delle cose, non ti laudare di conoscere le cose che ordinariamente per sé medesima la natura conduce; ma rallegrati di conoscere il fine di quelle cose che son disegniate dalla mente tua.”

John Locke

Citazioni

“Essendo l’Intelligenza che innalza l’uomo su tutti gli altri esseri sensibili, e gli dà tutta la superiorità e l’impero ch’egli ha sopra loro, essa è senza dubbio un argomento che, per la stessa nobiltà sua, merita bene che noi ci applichiamo a indagarlo. L’intelligenza, come l’occhio, ci fa vedere e percepire tutte le altre cose, ma non si accorge di se stessa. E si richiedono molta arte e molte cure per metterla ad una certa distanza, e farla suo proprio oggetto. Ma, per quanto difficile sia trovare il modo di avviarsi in questa ricerca, e quale che sia lo schermo che tanto fortemente nasconde noi a noi stessi, sono tuttavia certo che la luce che questa indagine può diffondere nelle nostre menti, e tutta la conoscenza della nostra intelligenza che per suo mezzo potremo acquistare, non solo ci daranno molta gioia, ma ci saranno anche di grande utilità per guidare i nostri pensieri nella ricerca di altre cose. Questo dunque essendo il mio intento, - di esaminare l’origine, la certezza e l’estensione della conoscenza umana, nonché i fondamenti e i gradi della credenza, dell’opinione e dell’assenso, - non mi confonderò qui a considerare la natura dell’anima come farebbe un fisico; a vedere ciò che ne costituisca l’essenza, quali movimenti debbono venire eccitati nei nostri spiriti animali, o quali cambiamenti debbono aver luogo nel nostro corpo, per produrre, mediante i nostri organi, delle sensazioni, o delle idee nella nostra intelligenza, e se alcune di queste idee, o tutte quante, dipendano, o meno, nella loro formazione, dalla materia. Per interessanti e stimolanti che siano tali speculazioni, le eviterò, perché non hanno alcun rapporto col fine che mi propongo in quest’opera. Basterà, per l’intento che io perseguo in queste pagine, esaminare le facoltà di conoscere dell’uomo, in quanto esse operano nei riguardi dei diversi oggetti che si presentano alla sua mente.

E credo che non avrò affatto perduto il mio tempo nel meditare su questa materia, se, usando questo metodo storico e semplice, posso far vedere in quali modi la nostra intelligenza venga ad acquisire le nozioni che ha delle cose, e se potrò stabilire i criteri della certezza della nostra conoscenza, e i fondamenti delle convinzioni che vediamo regnare fra gli uomini.” (Saggio sull’intelligenza umana, libro I, 1)

“L’intelletto, che supponiamo privo di ogni sorta di idee naturali, viene a ricevere gradualmente queste idee nella misura in cui l’esperienza e l’attenzione gliele offrono. Dopo un’attenta indagine noi troveremo che esse derivano tutte da due fonti, che sono la sensazione e la riflessione. 1) È evidente che gli oggetti esterni, venendo a contatto con i nostri sensi, procurano diverse idee al nostro spirito, che esso precedentemente non aveva. In questo modo noi veniamo ad avere le idee del rosso, del blu, del dolce e dell’amaro, e tutte quelle altre idee che sono prodotte in noi dalla sensazione. Io credo che le idee di sensazione siano i primi

atti del pensiero e che, fintanto che gli oggetti esterni non hanno fornito allo spirito queste idee, non vi sia possibilità alcuna di pensiero. 2) Lo spirito poi, rivolgendo la sua attenzione alle idee che gli sono pervenute dalla sensazione, ottiene le idee di quelle stesse operazioni che sono in lui. Questa è l'altra fonte delle nostre idee, che io chiamo riflessione, grazie alla quale noi otteniamo le idee di ciò che si chiama pensare, volere, ragionare, dubitare, decidere, eccetera.

Da questi due principi ci derivano tutte le idee che noi possediamo, e io credo di poter tranquillamente dire che il nostro spirito non possiede assolutamente nessun'altra idea all'infuori di quelle che gli forniscono i nostri sensi, o che esso si fa delle sue proprie operazioni sulle idee ricevute dai sensi. Ne consegue, innanzi tutto, che se qualcuno fosse da sempre stato privo di uno dei suoi sensi, egli non potrebbe mai possedere idea alcuna che appartenga a questo senso. E questo appare chiaramente in coloro che sono nati sordi o ciechi. In secondo luogo ne consegue che, se si potesse supporre un uomo che fosse da sempre stato privo di tutti i suoi sensi, egli non possederebbe nessun'idea, perché egli non avrebbe mai né alcuna idea di sensazione, non avendo gli oggetti esterni alcun modo per produrvele per mezzo dei sensi, né alcuna idea di riflessione, mancando costui di ogni sensazione, che è la causa prima che provoca in lui queste operazioni del suo spirito, che sono gli oggetti della riflessione. Infatti, non essendoci nello spirito nessun'idea innata, o connaturale, supporre che lo spirito elabori delle idee, prima che esso le abbia ricevute dall'esterno, significa supporre una cosa contraddittoria." (Silloge del Saggio sull'intelligenza umana, libro II, 1)

"Quanto alla nostra propria esistenza, la percepiamo in modo così evidente e certo che essa, né ha bisogno, né è suscettibile di alcuna prova. Poiché nulla può essere più evidente a noi stessi della nostra propria esistenza. Io penso, ragiono, sento piacere e dolore: forse che alcuna di queste cose può essermi più evidente della mia stessa esistenza? Se dubito di tutte le altre cose, quello stesso dubbio mi fa percepire la mia propria esistenza, e non mi permetterà di dubitarne. Poiché, se so di sentire un dolore, è evidente che ho una percezione altrettanto certa della mia propria esistenza quanto dell'esistenza del dolore che avverto; o, se so di dubitare, ho una percezione altrettanto certa dell'esistenza della cosa che dubita quanto di quel pensiero che chiamo un dubbio. È dunque l'esperienza a convincerci che abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra stessa esistenza, e una percezione interiore infallibile del fatto che esistiamo. In ogni atto di sensazione, di ragionamento o di pensiero, siamo consapevoli di fronte a noi stessi del nostro essere, e, su questo punto, non manchiamo di attingere il più alto grado di certezza." (Saggio sull'intelligenza umana, libro IV, 9)

Saggio sull' intelletto umano

L' opera principale di Locke, la più cospicua e la più famosa, é il Saggio sull' intelletto umano; un' opera corposa, ma comunque a carattere discorsivo : non a caso si può considerare Locke il precursore dell' illuminismo proprio per il suo atteggiamento di fondo : il Saggio sull' intelletto umano é un' opera scorrevole, priva di tecnicismi e scritta in inglese, la lingua nazionale dell' Inghilterra, e non in latino, proprio per consentire a tutti la lettura e non solo ad una ristretta cerchia elitaria : ora, il problema della divulgazione, ossia del rendere leggibile ciò che si scrive al maggior numero possibile di persone, é una prerogativa tipicamente illuministica, che Locke ha già messo in atto sul finire del '600 .

E' tipicamente illuminista, poi, la rinuncia alla metafisica per porsi invece problemi concretamente utili all' uomo : ed é esattamente quel che fa Locke. I problemi che si pongono Locke, il primo pensatore proto-illuminista, e Kant, l' ultimo e al tempo stesso più grande filosofo illuminista, sono analoghi : l' illuminismo é senz' altro caratterizzato dal dominio incontrastato della ragione, ma tuttavia si tratta non di una fiducia cieca in essa (come era per Cartesio), bensì di un ponderato e critico approccio : d' altronde nutrire una fiducia sconfinata nella ragione, senza un minimo approccio critico, rischia di diventare irrazionale. Ecco allora che Kant intollererà la sua opera più famosa Critica della ragion pura, dove darà un giudizio della pura ragione istituendo un vero e proprio tribunale in cui la ragione é al tempo stesso giudice e imputato : si giudicano i limiti della ragione ma, neanche a dirlo, é la ragione stessa a giudicare; fin dove può arrivare la mia ragione ? Questo é l' interrogativo kantiano.

Tuttavia si potrebbe obiettare che già nel Medioevo le cose andavano così : pensatori come Tommaso o Abelardo avevano fatto un buon uso della ragione, pur sottolineandone i limiti intrinseci. Però nel Medioevo i limiti della ragione erano dati dalla fede, nel 1700 sono dati dalla ragione stessa. Anche Locke, come poi farà Kant, sente la necessità di stabilire preliminarmente i limiti entro i quali l' intelletto umano può operare (vedi il titolo della sua opera, il Saggio sull' intelletto umano) : egli definirà la ragione umana come una candela che ci illumina il cammino, senza quindi nutrire in essa quell' eccessivo entusiasmo che aveva caratterizzato la filosofia di Cartesio. La nostra ragione non é onnipotente e non può illuminarci su tutto, così come una candela non può far luce su ogni cosa : tuttavia é l' unico mezzo di cui l' uomo dispone nella sua indagine e deve quindi servirsene.

Locke é anche vicino all' illuminismo sul piano dei contenuti nel momento in cui arriva a dire che il risultato dell' indagine sui limiti della ragione é lo smontamento e la dichiarazione di inaccessibilità di alcuni concetti tipicamente metafisici : egli muove una serrata critica alla conoscibilità della sostanza, da sempre cardine della metafisica. E l' esito della riflessione illuministica, non a caso, sarà antimetafisico : si arriverà a dire che i problemi concernenti la metafisica sono poco accessibili (per Kant totalmente inaccessibili). Quel che interessa a Locke non é conoscere realtà supreme e improbabili, bensì quelle realtà che hanno più a che fare

con la vita umana di tutti i giorni. Locke é in tutti i sensi figlio della tradizione empiristica inglese e allo stesso tempo del pragmatismo baconiano : a suo avviso la filosofia deve concretamente servire a risolvere i problemi umani di tutti i giorni e non deve costruire impianti metafisici che facciano poca presa sulla realtà. Al sapere sono utili due cose per Locke : in primo luogo la conoscenza scientifica : Locke aveva stretti rapporti personali con lo scienziato Boyle ed era lui stesso, come formazione, medico. In secondo luogo ci deve essere la conoscenza politica e tutte le questioni etiche e religiose.

Da notare che la religione, intesa da Locke, non si riduce a teologia; egli non fa un discorso su Dio, ma sull' uomo e sui suoi rapporti con la religione : una religione intesa più come cosa umana che divina. Tant' é che all' inizio del Saggio sull' intelletto umano (che può essere considerato a carattere gnoseologico poiché si esaminano gli strumenti a disposizione dell' intelletto), vi é un' epistola dedicatoria che funge da prefazione, chiarendo l' origine dell' opera : racconta che le teorie esposte nel trattato hanno avuto origine, 20 anni prima, da discussioni tenute con gli amici; in questi dibattiti lui e gli amici trattavano di politica e di religione e ad un certo punto si trovarono di fronte a questioni cui non riuscivano a rispondere : in altre parole non riuscivano più ad andare avanti nel dibattito. Locke dice di essersi lì accorto che molti problemi umani non possono essere risolti se prima non se ne risolve un altro, che sta a monte di tutti gli altri : quanto si può estendere legittimamente la mia conoscenza razionale ? Cosa posso comprendere e in che misura ? Con questo interrogativo, Locke si aggancia contemporaneamente all' illuminismo e al razionalismo seicentesco : pensiamo a quando Cartesio sostiene di dover abbattere l' antico edificio del sapere per costruirne uno nuovo; ma pensiamo anche al tribunale della ragione istituito da Kant.

Tuttavia, pur avvicinandosi ad entrambe le correnti di pensiero, Locke sembra maggiormente aderire all' illuminismo e pare saldamente proiettato nel 1700. Infatti il razionalismo cartesiano aveva fatto un ragionamento di questo tipo : nella nostra mente ci sono aree bianche (cose di cui si ha conoscenza evidente), aree grigie (cose di cui si ha conoscenza dubbia) e aree nere (cose di cui non si ha la minima conoscenza); riduco volontariamente tutte le aree grigie o a nere o a bianche, a seconda della loro conoscibilità : il risultato sarà che avrò cose di cui ho conoscenza certa e cose di cui non avrò la minima conoscenza, ma cose di cui ho conoscenza incerta non ce ne sono più (le aree grigie). Con Locke non viene meno il razionalismo seicentesco, ma é più maturo, manca in lui quella ingenua tendenza a razionalizzare disperatamente ogni cosa : egli ammetterà, accanto alle aree nere e a quelle bianche, anche quelle grigie, ossia le cose di cui non ho certezza totale. Ecco allora che nell' ambito stesso della ragione troverò sì il bianco, ossia cose di indubitabile certezza, ma anche il grigio, ossia cose non del tutto indubitabili; anzi, il bianco sarà davvero limitato rispetto al grigio, che invece finirà per coprire la maggior parte delle cose. Ma Locke non ha timore, come invece aveva Cartesio, delle aree grigie, proprio perché anche lì la ragione, sebbene non potrà dare certezze assolute come quella del cogito ergo sum, potrà comunque dire la sua : ecco allora che non ci sono

solo cose di cui abbiamo certezze e cose di cui non sappiamo assolutamente nulla, ma compaiono anche cose di cui si ha una vaga conoscenza e sulle quali la ragione può illuminarci come una candela, senza però risolverle completamente.

Ed è proprio con Locke che viene introdotta la sfumatura di significati tra la parola razionale e quella ragionevole : razionale è una conoscenza alla Cartesio, inconfutabile, trasparente ed evidente : "penso dunque sono" è razionale come conoscenza. Ma il campo di applicabilità della ragione va oltre : anche nelle aree grigie, ossia nelle questioni su cui non abbiamo certezze, la ragione può dare indicazioni che non saranno razionali ed evidenti, ma tuttavia saranno ragionevoli, sensate : " prendo questa decisione perché me lo dice la ragione " non è una scelta sicura, ma è la migliore che la ragione possa fornirmi, ragione che per Locke, come dicevamo, non è più onnipotente. Per dirla in altri termini, il ragionevole è una forma attenuata del razionale. Con il ragionamento lockiano si viene a perdere una buona parte dell' area bianca di Cartesio, ma tuttavia ottengo aree grigie su cui posso indagare con la ragione per operare così in modo ragionevole. Una volta chiarito il problema che per prima cosa bisogna indagare sui limiti della ragione, Locke intraprende una sfilza di ragionamenti gnoseologici. Il suo ragionamento inizia con una pars destruens, con la quale confuta e distrugge le tesi innatistiche; smontare le tesi innatistiche significa far trionfare quelle empiristiche, di cui Locke si fa portavoce in quanto dimostrata contraddittoria una delle tue tesi, allora deve essere per forza corretta l' altra. Questa polemica anti innatista la troviamo nella prima parte del Saggio sull' intelletto umano; Locke quando parla di innatisti ha nella sua mente in primo luogo Cartesio con le sue idee innate (quella di Dio ad esempio), ma anche i neoplatonici inglesi di inizio Seicento. Va subito detto che per criticare l' innatismo egli si serve di un metodo empiristico : infatti non si limita a fare ragionamenti astratti e su concetti generali, ma si rifà a casi empiristici a tutti noti per far vedere come certe cose di cui abbiamo conoscenza siano contrarie all' innatismo.

Locke muove contro ogni forma di innatismo, quello delle idee religiose (l' idea di Dio intesa alla Cartesio), le idee logico-matematiche e perfino quelle morali (l' idea di bene e quella di male). La critica di Locke comincia dalla definizione stessa di innatismo, data a suo tempo da Platone : innate sarebbero quelle idee presenti nell' uomo fin dalla sua nascita e che non vengono acquisite con l' esperienza, bensì sono appunto innate, insite nella mente fin dalla nascita e presenti in tutti gli uomini. Dunque stando a questa definizione, se l' idea di Dio fosse innata dovrebbe essere radicata nella mente di ogni uomo di ogni luogo e di ogni tempo : ma Locke fa notare come certe popolazioni retrograde dell' America non credano in alcun Dio e non abbiano insita nella loro mente alcuna idea innata di Dio; con lo stesso criterio, Locke fa notare che se l' idea di bene e di male fosse innata, dovrebbe essere presente nella mente di tutti gli uomini fin dalla loro nascita : ma ciò che per noi europei è un male, per le popolazioni più arretrate dell' America è un bene : il cannibalismo, ad esempio. Ecco allora che non tutti gli uomini hanno lo stesso concetto di bene e di male,

concetto che, secondo le tesi innatistiche, dovrebbe essere uguale e presente in tutti gli uomini : di conseguenza, spiega Locke, l' idea di Dio, di bene e di male e tutte le altre idee non sono innate, ma derivano dall' esperienza, dal contesto in cui si vive o dalla cultura che si ha : nihil est in mente quod prius non fuerit in sensu dicevano i medioevali sostenitori dell' empirismo. Allo stesso modo Locke dimostra che le verità matematiche e logiche non sono innate : non é possibile che si nasca con alcune verità matematiche già insite nella propria testa e il caso più esplicativo é quello del bambino, che le apprende un po' alla volta, partendo da zero.

Tuttavia non mancheranno le critiche alle affermazioni di Locke : all'incirca negli stessi anni l'innatista Leibniz gli farà notare che ciò contro cui muove le critiche non é l'innatismo! Leibniz é pienamente cosciente che sarebbe assurdo dire che si nasce con delle idee già in testa e risolve il tutto in un innatismo virtuale, facendo notare a Locke che ciò che intendono gli innatisti é diverso da quanto il filosofo inglese sostiene : non nasciamo con delle idee in testa, bensì con degli elementi di potenzialità e l' esperienza serve proprio a far emergere, a chiarificare e a portare a coscienza le idee che potenzialmente erano già presenti nella mente fin dalla nascita e in tutti gli uomini : l' idea di uguaglianza, spiega Leibniz, ce l' abbiamo tutti insita nella nostra mente ma abbiamo bisogno di cose materiali che siano uguali per prendere coscienza di che cosa sia l' uguaglianza, per portare cioè in atto quell' idea che nella nostra testa era solo in potenza.

Ma Locke non accetta neanche la correzione leibniziana, facendo rispetto alle idee un po' il gioco che faceva Spinoza con le sostanze cartesiane, portando il tutto alle estreme conseguenze : parte dalla definizione di idea così come Spinoza era partito da quella di sostanza, per dimostrare che le tesi dell' avversario sono sbagliate. Idea é qualsiasi oggetto della mente umana, diceva Cartesio : tanto un triangolo pensato quanto un colore percepito. Locke fa notare che, stando alla definizione cartesiana (che aveva portato il filosofo francese all' innatismo), un' idea per definizione non può esistere se non pensata : un' idea non pensata non esiste, bensì esistono solo le idee nella misura in cui vengono pensate dalla mente umana. Ma con questa definizione di idea, diventa auto contraddittorio parlare di innatismo! Come si può infatti dire che da bambino ho nella mia testa certe idee che non conosco e alle quali non penso e poi, crescendo, le acquisisco portandole in atto con l' esperienza ? E' contraddittorio ammettere l' esistenza di idee non pensate nella mia mente di bambino proprio perché le idee esistono solo come oggetti della mente! Prima di proseguire con le argomentazioni lockiane, é bene fare una precisazione : con gli esempi delle tribù retrograde dell' America che hanno un concetto di bene e di male diverso dal nostro si potrebbe essere indotti a credere che Locke sostenga il relativismo culturale : sarebbe un grave errore pensare che, poiché non in tutti gli uomini bene e male vengono intesi ugualmente, sia lecito parlare di un relativismo etico in Locke : egli é fortemente convinto che un bene e un male ci siano, così come é convinto che Dio esista e sia razionalmente dimostrabile la sua esistenza : la verità esiste ed é quella, non vi é nulla del relativismo protagoreo in Locke.

Ma siccome le idee non sono innate, non tutte le culture e gli uomini arrivano allo stesso tempo ad individuare le stesse concezioni di bene e di male : il bene per il pensatore inglese é uno solo, però non tutti gli uomini vi arrivano allo stesso modo, allo stesso tempo e correttamente. Così come se 10 persone diverse risolvono la stessa espressione algebrica arrivando a 10 risultati diversi significa che 9 di essi (se non tutti) hanno sbagliato, così anche per 10 persone che siano arrivate a 10 concezioni diverse di bene e di male, 9 avranno sbagliato e uno solo avrà optato per quella giusta (o magari han sbagliato tutti e 10).

Nei libri successivi del Saggio sull'intelletto umano, Locke imposta la sua parte costruttiva : la conoscenza, che non passa, come dimostrato, per l'innatismo deve per forza essere di tipo empiristico : non c'è nulla nel nostro intelletto che prima non sia passato per i sensi. Detto questo, occorre esaminare come si acquisisce la conoscenza tramite l'esperienza : Locke accetta la definizione cartesiana di idea come oggetto della mente, anzi se ne serve per confutare l'innatismo : gli oggetti della mente comunemente detti "idee" secondo il pensatore inglese arrivano da due diverse fonti, il senso esterno (o sensazione) e il senso interno (o riflessione).

Nonostante Locke sia a tutti gli effetti un empirista, non accetta che tutto derivi dalla sensazione : certo la sensazione esiste e sono sensazioni tutti i dati che riceviamo dall'esterno (suoni, odori, immagini ...), tuttavia accanto alle sensazioni vi sono le riflessioni, ossia le informazioni che ricevo non già dall'esterno, ma dal mio mondo interiore : saranno riflessioni la gioia, la tristezza e più in generale quel che sentiamo avvenire nella nostra coscienza. Anche le riflessioni sono esperienze, ma sono esperienze interne al soggetto e quindi non possono essere dette sensazioni, perché non derivano dal mondo esterno; certo vi é un collegamento con esso perché , vedendo che c'è il sole (sensazione) sono contento (riflessione), ma tuttavia il processo che mi porta alla contentezza é tutto interno al soggetto. Quindi l'esperienza ha per Locke una duplice fonte, il mondo esterno che dà le sensazioni e il mondo interno che dà le riflessioni, ossia che riflette lo stato d'animo del soggetto. Questi due tipi di idee, chiamate appunto idee di sensazione e idee di riflessione sono in prima battuta quelle che Locke definisce "idee semplici", contrapposte alle "idee complesse". Si dicono idee semplici quegli oggetti del pensiero il cui contenuto elementare non é ulteriormente scomponibile, e si dicono idee complesse quegli oggetti del pensiero composti il cui contenuto risulta scomponibile : l'idea di libro, ad esempio, é un'idea complessa, nel senso che é costituita da più idee congiunte : sarà l'unione dell'idea di forma data dall'ambito tattile e da quello visivo mescolate all'idea di colore (di più colori magari) e all'idea di peso. E' complessa proprio perché risolubile in una serie di idee autonome : idea semplice, ad esempio, sarà l'idea del blu, non ulteriormente scomponibile, che unita ad altre idee mi dà l'idea complessa di libro. Le idee semplici sono il materiale costruttivo con cui si dà vita alle idee complesse, che risultano essere una somma di idee semplici. Locke distingue a ragion veduta tra funzione passiva del senso (tanto quello esterno quanto quello interno) e funzione attiva dell'intelletto : le idee semplici le riceviamo e basta,

in modo del tutto passivo, tramite il senso; le idee complesse, invece, non le riceviamo passivamente tramite il senso : sono una riorganizzazione e aggregazione da parte dell'intelletto attivo di idee semplici ricevute passivamente e singolarmente dal senso : ricevo l'idea di blu, di parallelepipedo, di peso tramite il senso e con l'intelletto le riorganizzo congiungendole per dar vita all'idea di libro. Per acquisire idee complesse occorre la cooperazione tra intelletto che rielabora e senso che acquisisce, per le idee semplici basta il senso.

Di idee complesse ve ne sono tre tipi, tutti e tre dati dall'unione di idee semplici : 1) Idee di sostanza; 2) idee di modo; 3) idee di relazione. 1) Le idee di sostanza sono quelle relative a realtà che concepiamo come esistenti di per sé : il libro é un'idea complessa di sostanza, somma di tante idee semplici : dall'unione di più idee semplici attribuisco esistenza autonoma alla sostanza libro, che, come ogni sostanza secondo la definizione aristotelica, esiste come ente che per esistere non ha bisogno di null'altro all'infuori di sé. Le idee di sostanza sono quelle che Aristotele chiamava semplicemente "sostanze". 2) Le idee di modo sono quelle che si riferiscono a cose di per sé non esistenti, ma che sono caratteristiche di sostanza : si tratta di quelli che Aristotele chiamava " accidenti " : per esistere necessitano di una sostanza cui appoggiarsi. Locke fa due esempi di idee di modo : l'idea di furto e di ubriachezza, idee che implicano tanti elementi. Ora, é evidente che l'idea di furto e di ubriachezza per esistere hanno bisogno di sostanze cui riferirsi : ci sarà un uomo ubriaco o un uomo ladro, ma non si può indicare come furto o come ubriachezza una cosa materiale, una sostanza. 3) Infine ci sono le idee di relazione, che nascono non dall'unione, bensì dall'accostamento di più idee : esempio tipico é l'idea di uguaglianza, che non nasce dall'unione di due cose uguali, bensì dalla messa in relazione di due entità aventi le stesse caratteristiche : due libri sono uguali, li metto in relazione e ottengo l'idea di uguaglianza. Esempio tipico di idee di relazione é quello riguardante il padre e il figlio. Ma la più importante idea di relazione ravvisata da Locke é la causalità : causa ed effetto, spiega il pensatore inglese, sono tra loro in relazione poiché dove vi é una causa vi é anche un effetto e, viceversa, dove vi é un effetto vi é anche una causa. Tuttavia se accetta l'idea di causalità, egli rifiuta radicalmente quella di sostanza : la critica all'idea di sostanza é uno dei passi argomentativi più celebri del pensiero di Locke, che fa così traballare il classico edificio della metafisica : é tipica della filosofia inglese del 1600-1700 la critica ai contenuti della metafisica, la sostanza e la causa : Aristotele, a suo tempo, aveva definito come argomento principale della filosofia l'indagine sull'essere, indagine che si riduceva all'investigazione sulla sostanza : che cosa é la sostanza ? E per rispondere a questo interrogativo lo Stagirita era ricorso alla dottrina delle quattro cause, fondando in questo modo il binomio sostanza-causa, argomento principale della metafisica .

Ora Locke nel 1600 fa traballare l'impianto metafisico criticando duramente l'idea di sostanza, e nel 1700 il filosofo scozzese David Hume criticherà insieme all'idea di sostanza anche quella di causa, da Locke mantenuta valida : Locke, infatti, ammette i rapporti causali tra le cose sostenendo che laddove vi é una causa vi é anche un effetto, e viceversa : la palla da biliardo si muove (effetto) perché urtata da un'altra palla

da biliardo (causa). Locke però conduce una serrata critica all'idea di sostanza, non mettendo in discussione l'esistenza di sostanze, quanto piuttosto la conoscibilità delle medesime : egli racconta di un indiano a cui era stato domandato su che cosa poggiasse il mondo; l'indiano aveva risposto senza esitare che il mondo poggia sul dorso di un elefante. Allora il suo interlocutore gli domandò su che cosa a sua volta poggiasse l'elefante e, dopo che l'indiano ebbe risposto senza tentennamenti che esso poggia sul guscio di una testuggine, gli venne nuovamente posto il problema su chi, a sua volta, poggiasse la testuggine : l'indiano rispose che essa poggiava su qualcosa che lui non conosceva.

Ora secondo Locke il nostro atteggiamento nei confronti della sostanza é esattamente analogo a quello dell'indiano nei confronti del mondo. La storia della filosofia e lo stesso senso comune hanno sempre portato l'uomo a ragionare in questo modo : vi é la sostanza libro di cui posso predicare vari attributi, quali il colore, la forma, il materiale, ecc. In altre parole, si é sempre dato per scontato che esistesse qualcosa cui si attribuiscono delle caratteristiche (colore, forma, sapore, materiale ...) e questo qualcosa é sempre stato chiamato sostanza. Qualche anno prima di Locke, poi, si era affermato l'atteggiamento avviato da Galilei che tendeva a ricondurre le qualità secondarie a primarie : se ho un libro blu, il blu non é caratteristica oggettiva (primaria) del libro, ma é solo una manifestazione oggettiva sui miei organi sensoriali (in questo caso gli occhi) da parte di qualità primarie, ossia quantitative : il flusso di atomi che fuoriesce costantemente dal libro urta i miei occhi e io vedo il blu, che di per sé non esiste : esiste solo come manifestazione soggettiva-secondaria (su di me) di qualità oggettive-primarie (gli atomi).

Ora con Cartesio il sospetto galileiano dell'inesistenza oggettiva delle qualità secondarie era diventata una verità assoluta : le qualità secondarie (colori, odori ...) in natura, oggettivamente non esistono, le percepisco solo io soggettivamente come qualità secondarie. Locke condivide questa concezione atomistica della realtà che prevede l'inesistenza oggettiva delle qualità secondarie, tuttavia effettua un ragionamento più approfondito : é vero che le qualità secondarie si appoggiano sulle primarie, nel senso che, se non vi fossero le primarie, le secondarie non esisterebbero, tuttavia, così come le qualità secondarie poggiano su quelle primarie, anche le primarie potrebbero poggiare su qualcosa di più profondo, che noi ignoriamo (ricordiamoci che per Locke la ragione umana é una candela : non può tutto); allo stesso modo in cui per l'indiano il mondo poggia sull'elefante, che poggia sulla testuggine la quale non si sa su cosa poggia, le qualità secondarie poggiano sulle primarie, le quali non si sa su cosa poggiano, ossia non si conosce la sostanza cui si riferiscono. Ho un libro blu : il blu di per sé non esiste, é una manifestazione soggettiva di una realtà atomica oggettiva che inerisce al libro : dunque il blu poggia sulla struttura atomica del libro; la struttura atomica é caratteristica del libro che, in quanto "sostanza" deve esistere di per sé : in altri termini si dà per scontata l'esistenza di qualcosa (in questo caso il libro) avente delle qualità : é blu, é grande, é di costituzione atomica ... La filosofia, poi, mi ha già garantito che le qualità secondarie poggiano sulle primarie, ma non mi ha

ancora detto su che cosa poggino le primarie! Che senso può avere l'espressione " il libro é x ", dove x sta per blu, per grande, per atomico, per pesante, ecc ? Che cosa é, in altri termini, quella cosa di cui prèdico il colore blu, la grandezza, l'atomicità, il peso e che do per scontato che esista a monte di questi attributi ? Non é certo il libro che stringo fra le mani, che ha tutte queste caratteristiche : é blu, ha forma atomica, é pesante, ecc. Ci deve essere un qualcosa a cui si aggiungono queste caratteristiche e deve essere pensabile scevro di queste caratteristiche : il libro in sè, per dirla con Platone. Per dire che il libro é blu, ci deve essere qualcosa prima che io aggiunga al libro il blu, allo stesso modo in cui dico che John corre : devo prima sapere che cosa é John, di cui prèdico il fatto che stia correndo; allo stesso modo quando dico che il libro é blu devo prima sapere che cosa é il libro, di cui prèdico il blu ... Il libro deve quindi essere qualcosa di indipendente dall'essere blu.

Ma allo stesso tempo deve essere indipendente da tutti gli altri attributi che di lui posso predicare. La filosofia del 1600 ha già risolto, riprendendo Democrito, il problema delle qualità secondarie : il libro, fatto di qualità oggettive, mi appare soggettivamente blu : ma il blu di per sè non esiste nel libro, sono io che lo vedo : anche se togliessi il blu al libro, continuerebbe ad esistere una sostanza oggettiva (il libro atomico, come estensione, pura materia). Togliamo pure le caratteristiche soggettive, che di per sè non esistono : il libro é atomico ed é a forma di parallelepipedo : questo presuppone che il libro sia qualcosa di indipendente dall'essere atomico o a forma di parallelepipedo : c'è prima il libro (la sostanza) di per sè, poi ad esso aggiungo la forma parallelepipedo e la struttura atomica : ma il libro può essere predicato anche a prescindere dalla struttura atomica e della forma parallelepipedo. La sostanza (in questo caso il libro) non si identifica con le qualità secondarie (i colori, i sapori, gli odori, i suoni) ma neanche con le primarie (l'essere atomico, misurabile, pesante) : e allora che cosa é la sostanza ? Non lo posso sapere! Esattamente come l'indiano non sa su cosa poggia la testuggine, pur sapendo che su essa poggia l'elefante, noi uomini non sappiamo su cosa poggino le qualità primarie (oggettive:grandezza,peso...), pur sapendo che su esse poggiano quelle secondarie (soggettive:colori,suoni,odori...). Il blu poggia sulla struttura atomica del libro : quest'ultima é caratteristica della sostanza libro, ma la sostanza libro dove sta ? Che cosa é ? Le qualità primarie poggiano su un qualcosa di cui sono espressione (ciò che chiamiamo sostanza), ma questo qualcosa noi lo ignoriamo totalmente. Si potrebbe definire la sostanza come un puntaspilli : proprio come il puntaspilli é l'appoggio e il supporto degli spilli, la sostanza é il supporto e l'appoggio per le qualità e le caratteristiche che ad essa ineriscono; un appoggio e un supporto invisibile e sconosciuto per noi, come dicevamo, ma che tuttavia deve esistere proprio perché di esso (dell'appoggio sostanza) predico le caratteristiche. Ora, é chiaro che oltre ad essere un supporto per le caratteristiche che ad essa ineriscono, la sostanza é anche ciò che le tiene insieme : con le singole e molteplici idee semplici (colori, forme, peso ...) messe insieme avrò l'idea complessa di John, ad esempio, che sarà proprio l'unione di queste idee semplici in un'idea complessa; teniamo sempre a mente però che l'idea di sostanza non la possiamo conoscere.

Perché ogni volta che John ci appare davanti agli occhi le singole idee vengono sempre rielaborate allo stesso modo dall'intelletto nell'idea complessa di John ? Perché quel gruppo di idee semplici si offre costantemente ai nostri sensi; esiste dunque in natura qualcosa che fa sì che un gruppo di idee mi si presenti sempre insieme (ad esempio l'idea di libro, unione di determinate idee singole). Che cosa é che fa sì che quel determinato gruppo di idee semplici si presenti costantemente insieme, unito ? Immaginatoci un puntaspilli "invisibile" pieno di spilli piantati su di esso : noi vediamo solo gli spilli, che fuor di metafora sono le caratteristiche secondarie che a loro volta poggiano sulle primarie; ma ciò che le tiene insieme (il puntaspilli invisibile) noi non lo conosciamo, ma sappiamo che c'è : pensare che vi sia una sostanza cui ineriscono tutte le qualità che in essa scorgiamo deriva dal fatto che solo ipotizzando la sua esistenza si può ammettere che certe qualità si presentano costantemente insieme (altezza, peso, colore ...) : se dico che il libro é blu, é di forma a parallelepipedo, vuol dire che ci deve essere da qualche parte la sostanza libro cui queste caratteristiche ineriscono! A questo punto Locke introduce le idee generali : le idee di sostanza sono sempre individuali (John, Socrate, Platone ...), tuttavia é evidente che esistano anche idee generali, costruite tramite processi astrattivi : da singole idee di sostanza (Socrate, John, Platone), tramite un processo astrattivo, arrivo all'idea generale "uomo"; avrò più idee complesse (John, Socrate, Platone) costituite ognuna da più idee semplici (altezza, colore, forma ...) : ora per ottenere l'idea generale uomo non devo far altro che estirpare da queste idee complesse le differenze che intercorrono dall'una all'altra, tenendo per buone solo le caratteristiche (idee semplici) che ineriscono a tutte e tre le idee complesse considerate : Socrate, Platone e John non avranno la stessa altezza, quindi tolgo l'idea semplice "altezza", non avranno lo stesso peso, quindi tolgo l'idea semplice "peso" e così via finchè non lascio solo le idee semplici caratteristiche a tutte e tre le idee complesse considerate (ad esempio l'idea di piedi, di mani, di testa ...) : quella é l'idea generale uomo, ossia l'essenza uomo, quella che Platone aveva chiamato "uomo in sè" : ho scartato l'idea di altezza e di peso e infatti per comunicare a qualcuno che cosa sia un uomo non gli dico che é un essere alto X e pesante Y, bensì gli dico che é un essere con due mani, una testa, due piedi, proprio perché tutti gli uomini hanno queste caratteristiche.

Ma perché l'uomo sente l'esigenza di creare idee generali o essenze ? Questa esigenza é dettata dalla necessità di comunicare, ossia di dare un nome comune (uomo) a tante cose (John, Platone, Socrate) per "economia di pensiero"; elimino le caratteristiche specifiche per arrivare a quelle generali : seleziono, in altri termini, qualità comuni a più cose e attribuisco un nome a quelle cose che le presentano (uomini). Locke, per quel che riguarda il linguaggio, é un nominalista : gli universali sono solo un nostro processo di astrazione e di per sè non esistono. Tuttavia a questo punto Locke fa un'importantissima distinzione, centrale nel suo ragionamento, tra essenza reale ed essenza nominale, facendo l'esempio dell'oro. L'idea di sostanza nell'oro, come ogni altra idea di sostanza, a noi uomini é sconosciuta, tuttavia c'è chi la conosce : Dio. Riprendendo una tematica tipica del 1600-1700, Locke é del parere che si possa conoscere perfettamente solo ciò che si

costruisce, mentre ciò che non costruiamo noi non potremo mai conoscerlo alla perfezione. E questo vale anche per la sostanza : noi non la conosciamo in quanto non l'abbiamo costruita, tuttavia possiamo conoscerne alcune caratteristiche.

Dio é in una situazione diversa : Dio le ha costruite di persona le sostanze e, quindi, le conosce perfettamente, a priori : la conosceva addirittura prima di crearla perché già l'aveva in mente. Noi che non siamo artefici delle sostanze dobbiamo accontentarci di individuare, con una conoscenza a posteriori, alcune caratteristiche della a noi ignota sostanza, ad esempio l'oro : é giallo, luccica, é malleabile, si fonde ... Dio che l'ha creato, invece, le caratteristiche dell'oro le conosce a priori e conosce perfino la sostanza oro, che a noi sarà sempre oscura; noi, a posteriori, con l'esperienza, per quanto ci sforziamo, potremo sempre e solo arrivare alle sue caratteristiche; possiamo fare, ad esempio, il processo di astrazione che facevamo per l'uomo : "oro" é infatti un'idea generale, proprio come "uomo". Posso avere un anello d'oro, una moneta d'oro e una pepita d'oro, ad esempio : arrivo a prescindere dalla forma e a mantenere esclusivamente le caratteristiche comuni a tutti e tre gli oggetti : ecco allora che userò la parola "oro" per indicare tutte quelle cose che hanno quelle caratteristiche comuni a tutte le cose d'oro (colore, malleabilità, ecc.). Con l'astrazione, proprio come nel caso dell'uomo, ho estirpato dai tre oggetti d'oro le caratteristiche non comuni a tutti e tre : sembra dunque che io uomo sia arrivato alla stessa conoscenza di Dio; Lui sa che l'oro ha le caratteristiche X, Y, Z perché l'ha creato come sostanza, io so che ha quelle caratteristiche perché ho effettuato un'astrazione.

Però le cose non stanno in questi termini : Dio conosce le caratteristiche della sostanza oro, ma anche la sostanza oro in persona; io mi limito a conoscere le caratteristiche. E qui subentra la distinzione tra essenze reali ed essenze nominali : Locke chiama essenze reali l'insieme di quelle caratteristiche che appartengono necessariamente a quella cosa (l'oro) perché derivano dalla sostanza di quella cosa; definisce invece essenze nominali l'insieme delle caratteristiche conosciute a posteriori con l'esperienza, senza sapere che cosa sia effettivamente la sostanza cui ineriscono; vengono dette nominali proprio perché sono legate alla costruzione dei nomi tramite il processo astrattivo illustrato. Ora Dio conosce a priori (perché l'ha creata, l'ha vista nella sua testa ancora prima di darle vita) la sostanza e anche le caratteristiche che da essa derivano necessariamente (colore, forma ...), l'uomo può solo conoscere a posteriori (proprio perché la sostanza non l'ha creata lui) le caratteristiche della a lui ignota sostanza (colore, forma ...) : Dio conosce l'essenza reale dell'oro, l'uomo quella nominale. La differenza tra i due saperi, divino e umano, può essere in altri termini così enucleata : Dio conosce la sostanza oro più tutte le sue caratteristiche (essenza reale), l'uomo conosce solo le caratteristiche della sostanza e con un processo astrattivo, eliminando le differenze, ha dato un nome (oro) a tutte quelle cose che presentano le caratteristiche determinate (essenza nominale). Sembra tuttavia che l'uomo con i suoi sforzi possa arrivare a conoscere, bene o male, l'essenza delle cose

come Dio, pur non conoscendo mai la sostanza : so anch'io che l'oro é malleabile, é giallo, luccica ... Però Locke fa notare una cosa che mette in crisi questa affermazione : immaginiamo di immergere in un acido le tre idee complesse esaminate, l'anello, la moneta e la pepita, dalle quali sono arrivato all'idea generale "oro" : qualora tutti e tre reagiscano allo stesso modo non ci son problemi; però supponiamo che l'anello e la moneta vengano intaccati dall'acido e la pepita no; io ho eliminato le caratteristiche tra quei tre oggetti e, tenendo buone quelle comuni, ho astratto l'idea generale "oro"; però adesso subentra una nuova differenza che prima non avevo considerato : reagiscono diversamente con l'acido.

Le possibilità sono due : 1) o decido che l'essere intaccabile o meno non fa parte di quel che ritengo fondamentale per definire ciò che é oro e quindi non tengo in considerazione l'intaccabilità; oppure 2) posso decidere che non sia più corretto definire "oro" le sostanze che prima avevo definito tali (l'anello, la pepita e la moneta), proprio perché é insorto un qualcosa di inaspettato. Infatti, tramite una serie di esperienze ho costruito un'essenza nominale, in base ad una mia astrazione, e ho chiamato con un nome comune (oro) un gruppo di cose da me scelte; poi però ho fatto un ulteriore esperimento su ciò che ho definito oro : se tutti e tre gli oggetti da me definiti oro avessero dato lo stesso risultato con il nuovo esperimento non vi sarebbero stati problemi e la definizione data sarebbe rimasta valida; tuttavia ho ottenuto risultati diversi e mi trovo di fronte alle due possibili ipotesi (appena citate) : se accetto la seconda ipotesi, ossia se non sono più d'accordo che sia corretto definire "oro" le sostanze che prima avevo definito tali, dovrò dare un nuovo nome alle medesime.

Tutto questo discorso serve a fondare una cosa di fondamentale importanza, che porta Locke addirittura oltre l'empirismo : tutta la nostra conoscenza deriva dall'esperienza e consiste nel conoscere le caratteristiche di una sostanza che ci é oscura, ma non é mai una conoscenza definitiva, come dimostra l'esperimento dell'acido : chiamiamo continuamente con nomi generali gruppi di idee semplici, ma nuovi esperimenti possono farmi cambiare parere da un momento all'altro : ciò che oggi é oro, magari domani scopro che può essere definito diversamente. Poi Locke, in ambito gnoseologico, fa un ulteriore passaggio : cosa significa, in definitiva, conoscere ? Conoscere significa constatare la concordanza o la discordanza tra due idee; se una proposizione é affermativa, si stabilisce la concordanza tra due idee, se invece la proposizione é negativa si stabilisce la discordanza tra due idee.

Questa concordanza può essere conosciuta con certezza, ma anche solo presupposta in termini probabilistici : anzi, per Locke la conoscenza certa tramite concordanza la si ha in rari casi e tramite canali privilegiati : gli strumenti conoscitivi riconosciuti dal pensatore inglese sono tre, in apparenza analoghi a quelli di Cartesio, in realtà radicalmente diversi, soprattutto per dove portano Locke. a) intuizione; b) dimostrazione; c) sensazione attuale immediata; a) per intuizioni Locke intende quelle evidenze immediate che mi rendono

immediatamente evidente la concordanza di due idee; tipico esempio é quello del cogito, ergo sum di Cartesio : c'è concordanza immediata tra l'idea del pensare e quella dell'esistere : ciò che pensa deve esistere, quindi io che penso esisto. Tuttavia Locke non condivide con Cartesio la questione della res cogitans : infatti Cartesio, dal fatto di intuire di esistere con l'attività intellettuale, aveva allungato il passo ed era arrivato a dire di esistere come pensiero (res cogitans), privo di corpo. Locke, da buon cristiano, non accetta quest'idea e preferisce di gran lunga l'idea che l'uomo sia una sostanza materiale dotata di pensiero, e non semplicemente un pensiero senza corpo. b) per dimostrazione Locke intende l'argomentazione data dal passaggio da un'idea nota ad un'altra ignota; rientra pienamente nell'ambito della dimostrazione la causalità, che Locke ammette : dove vi é un effetto posso dimostrare una causa; passo dall'idea di effetto nota all'idea di causa ignota; e così per Locke é dimostrabile l'esistenza di Dio : dall'effetto mondo si deve risalire alla causa incausata, Dio : Dio causa il mondo senza essere da nulla causato. c) Esaminiamo ora la sensazione attuale : se percepisco il libro, ci deve essere qualcosa al di fuori di me da cui derivano le percezioni che ricevo : ossia ci deve essere il libro; però la sostanza continua a rimanere sconosciuta; ora le percezioni che ricevo mi dimostrano che esiste qualcosa fuori di me, ma io continuo a non sapere che cosa sia questo qualcosa (la sostanza).

Ma questa conoscenza che avviene tramite i miei sensi che percepiscono le idee viene da Locke detta di sensazione; ma la conoscenza per sensazione vale solo per la sensazione immediata : vedo il libro che mi sta davanti e percepisco sensazioni (idee) : deve per forza esistere qualcosa al di fuori di me da cui le sensazioni derivino; ma se ho visto il libro un mese fa e ora non ce l'ho più davanti, la conoscenza per sensazione non vale più, perché non é una sensazione immediata : é un ricordo, un qualcosa che non posso più toccare nè vedere. Solo ciò che mi sta davanti, ossia ciò che mi dà sensazioni immediate, può darmi conoscenza. Questi tre strumenti (dimostrazione, intuizione e sensazione immediata) mi danno la conoscenza (knowledge). Si tratta però di una conoscenza ristretta : infatti le cose che possiamo dimostrare o intuire sono davvero poche e rimane una vastissima area di cose su cui non ho certezza, quell'area grigia tanto temuta da Cartesio; ma ciò che non é intuito o dimostrato, ossia ciò che non é certo, pur non essendo razionale, può essere oggetto della ragionevolezza, che non mi dà certezze assolute, ma buoni consigli : in questa vasta area la concordanza tra idee non può essere conosciuta con certezza, ma solo supposta; qui avremo quindi una conoscenza non certa, ma probabile, coi suoi criteri, che ci interessa nella vita di tutti i giorni. Questa conoscenza probabile Locke la chiama judgement.

Ecco allora che se la conoscenza é concordanza di idee, questa concordanza può essere certa (knowledge) nel caso che ad essa si pervenga con l'intuizione, la dimostrazione o la sensazione attuale, ma può anche essere solo presupposta, probabile : in questo caso allora si avrà il judgement, la forma di conoscenza che trova un vastissimo campo di applicabilità nella realtà; in questa parte del Saggio sull'intelletto umano Locke

sta così arrivando a risolvere la questione sulla quale lui e i suoi compagni anni addietro si erano bloccati : fin dove può arrivare la conoscenza umana ? Accanto al sapere certo ($2+2=4$ o penso, dunque esisto), c'è il sapere probabile (judgement), che ci coinvolge nella vita di ogni giorno. Al pensatore inglese pare opportuno, sulle orme degli Scettici, trovare un metodo opportuno per individuare con precisione le probabilità di certezza e di conoscenza sulle cose non del tutto certe. I principali mezzi di indagine per il sapere probabilistico sono quelli che Locke chiama la "fiducia nel testimone" e la "coerenza dell'esperienza" : quando riceviamo delle informazioni il tasso di probabilità deriva da questi due diversi gradi. Quando mi viene riferito qualcosa, devo pormi il problema se ciò che mi viene detto é vero oppure no : il che é appunto dato dalla fiducia che io ho nel testimone, ossia in colui che mi riferisce l'informazione, oltre che dalla non contraddittorietà con l'esperienza.

Se mi si dice che un asino vola, ho un bassissimo tasso di coerenza con l'esperienza, la quale mi suggerisce che gli asini non volano proprio perché , tra tutti gli asini presi in esame, non ne ho mai visto uno volare; tuttavia non ho certezza assoluta che sia impossibile, come se mi si dicesse che $2+2=5$: dire che $2+2=5$ é auto contraddittorio, assolutamente impossibile perché so con certezza (con la knowledge) che $2+2=4$; nel dire che un asino vola non vi é nulla di auto contraddittorio, si tratta solo di un qualcosa assai lontano dall'esperienza. A questo punto però la coerenza dell'esperienza si intreccia con la fiducia nel testimone : chi mi ha detto che l'asino vola é una persona attendibile ? Se é una persona di cui ho stima e mi dice di aver visto volare un asino (proprio perché l'esperienza non sbaglia), potrò prestargli fede e prendere per vero che ha visto un asino volare; tuttavia se egli mi dicesse che $2+2=5$, per testimone attendibile che possa essere, non posso credergli mai e poi mai. Allo stesso modo mi si dice che John é passato per quella strada : non contrasta con l'esperienza perché John abita in quella zona ed é solito passare di lì; tuttavia il testimone non é attendibile : non devo accettare come vero che John sia passato di lì. Quelli dell'asino che vola e di John sono casi semplici, che servono da esempi; tuttavia il metodo probabilistico del judgement trova applicazioni più complesse, pensiamo alla veridicità delle fonti storiche : anche qui devo servirmi della fiducia nel testimone e della coerenza dell' esperienza : lo storico mi illustra il passaggio di Cesare dal Rubicone : il Rubicone esiste, non contrasta con l'esperienza e lo storico é un testimone attendibile ..

GEORGE BERKELEY

Vita

George Berkeley nasce il 16 marzo 1685 a Dysert Castle, presso Thamstown in Irlanda, da una famiglia di origine inglese e di fede anglicana. A quindici anni entra nel Trinity College, l'università di Dublino, e vi studia matematica, logica, filosofia, latino, greco ed ebraico. Dal 1710, terminati gli studi di teologia, è ordinato sacerdote. In quegli anni legge il Saggio sull'intelligenza umana di Locke, da cui rimane profondamente colpito. Comincia a concepire fin da allora un vasto disegno filosofico il cui scopo è reagire al pensiero di Locke e di Newton che, fondando la credenza in un mondo materiale esterno all'uomo, governato come un rigido meccanismo da leggi matematiche.

La sua concezione immaterialistica reca fin dagli inizi, implicito, un elemento platonizzante; nella seconda parte della sua vita il platonismo diverrà sempre più esplicito, anche se non è possibile parlare di "svolta", poiché lo sviluppo è sostanzialmente coerente con le premesse. Punto d'arrivo di questa visione platonizzante della realtà è la *Siris*, sebbene in Berkeley si debba sempre distinguere fra un empirismo gnoseologico e un idealismo estremo a livello ontologico.

Il primo libro pubblicato dal nostro Autore è il Saggio per una nuova teoria della visione, del 1709, in cui prende posizione contro la moderna scienza fisico-matematica.

Nel 1710 dà alle stampe il Trattato sui principi della conoscenza umana che verrà ripresentato nel 1713 con il titolo *Dialoghi tra Hylas e Philonous* e sarà pubblicato a Londra. Ora il pensiero di Berkeley ruota attorno alla formula *esse est percipi*, esistere è l'essere concepito: cioè tutto quello che esiste si riduce all'essere percepito da un soggetto conoscente. Le qualità primarie (numero, figura) e secondarie dei corpi (colore, sapore, ecc.) non esistono in un indimostrabile mondo esterno, ma nella nostra mente, dentro la nostra mente; e fuori della nostra mente non v'è altra realtà (materiale).

Nel 1713-1721 compie molti viaggi in Europa tra cui in Italia dove assiste a Napoli all'eruzione del Vesuvio e ne scrive un articolo che verrà pubblicato sulla rivista *Philosophical Transactions* nel 1717: segno di un interesse per il mondo della natura che non verrà mai meno lungo tutto il corso della sua vita, e che riemergerà prepotente nell'opera più originale e controversa della maturità, la *Siris*.

Rientrato a Londra, nel 1721 scrive un trattato in latino, il *De Motu*, per criticare le teorie di Newton.

Nominato nel 1724 decano della cattedrale di Derry (carica che gli assicura una delle migliori rendite d'Irlanda), Berkeley comincia a concepire quello che si può considerare - secondo i punti di vista - il più stravagante e il più audace dei suoi progetti: fondare un collegio, in qualche luogo selvaggio del Nuovo

Mondo, ove i figli degli Indiani possano ricevere una educazione cristiana in vista di una futura rigenerazione morale dell'umanità. Poiché pensava che solo gli indigeni americani, non ancora contaminati dal dubbio corrosivo del meccanicismo materialistico, avrebbero potuto ricevere quel seme e svilupparlo per le generazioni future.

Come luogo per la fondazione di tale collegio, egli individua le isole Bermuda. Nel 1731 Berkeley si decide a ritornare in Inghilterra e vi resterà fino quasi alla morte mostrandosi uomo di larghe vedute, capace di dialogare con la stragrande maggioranza cattolica della popolazione; durante questi anni Berkeley non smette mai di condurre la sua battaglia dichiarata contro i liberi pensatori.

Trasferitosi ad Oxford con la moglie e i figli, muore il 14 gennaio 1753.

Filosofia

Il problema principale che si dibatte fra gli storici della filosofia è se si debba parlare di due distinte fasi della filosofia del nostro Autore, prima e dopo la Siris: empiristica l'una, platonizzante la seconda.

L'affermazione del carattere della Divinità sempre una e medesima è quella che domina l'ultima parte della Siris. Questa concezione platonica è parsa in contrasto con l'empirismo delle opere giovanili. Mentre quest'ultime insistono sulla conoscenza delle idee, la Siris si dilunga a descrivere i gradi per cui ci stacciamo da questa medesima conoscenza sensibile per giungere a Dio. Una differenza dunque esiste, ma la pretesa opposizione empirismo-platonismo non è un contrasto radicale. La visione della realtà è sempre la medesima: le cose sensibili sono sempre per Berkeley i segni di un linguaggio divino. Soltanto, in un primo tempo egli si indugia a parlare di questi segni per far notare che essi non sono altro che idee nella mente. In un secondo tempo, descrive i gradi per cui lo spirito ascende, dalla percezione sensibile dei segni, alla visione della realtà divina che essi significano. La lettura delle opere platoniche può aver orientato la sua attenzione in questa nuova direzione.

Procedendo col metodo psicologico, Berkeley analizza il contenuto della nostra coscienza e vi trova un duplice ordine di realtà:

- le impressioni, prodotte attualmente dai sensi;
- la percezione delle impressioni e delle passioni dell'anima o riflessione, che produce le idee.

L'analisi della coscienza rivela dunque due termini correlativi: il percepito ed il percipiente; da una parte vi è l'idea, come oggetto presente alla coscienza, dall'altra vi è un soggetto attivo, cioè una mente.

Le idee sono rappresentazioni o immagini concrete, ricevute passivamente.

Esse nulla affermano di una realtà esterna alla coscienza. Vi è quindi una sola esperienza, cioè quella interiore: sperimentare vuol dire percepire le idee che sono nella nostra mente. L'idea non è che la cosa stessa presente nella mente, con gli stessi caratteri di singolarità e di determinatezza.

Perciò è evidente che ogni idea è determinata e particolare. Non posso rappresentarmi un triangolo che non sia o isoscele o rettangolo o scaleno. Perciò ogni idea è particolare: non esistono idee generali astratte, capaci di rappresentare l'universale (nominalismo).

Siris

Fra tutte le opere di Berkeley la *Siris* non è la più nota, né una delle maggiori; è invece, senza dubbio, la più discussa. Sul significato e sul valore di quest'opera, i critici ancora sono discordi.

Durante una epidemia di vaiolo e di dissenteria, causata dalla carestia, Berkeley ha modo di sperimentare su numerosi parenti, amici e parrocchiani un rimedio da lui conosciuto durante il soggiorno in Nord America, una sorta di medicina universale: l'acqua di catrame. Avendola trovata efficacissima contro ogni genere di mali, finisce per prescriverla regolarmente a una quantità di pazienti della sua diocesi. In quegli anni, la preparazione e l'uso dell'acqua di catrame stimolano in lui un rinnovato interesse per le scienze naturali, per la chimica e per la medicina. Questo tipo di studi, unito a una ripresa della grande lezione di Platone circa i fondamenti idealistici del suo immaterialismo, lo portano a scrivere la più curiosa delle sue opere: la *Siris*.

Partendo dalle virtù prodigiose dell'acqua di catrame, quest'opera di difficile catalogazione sviluppa una serie di temi di argomento scientifico, alchemico e teologico, approdando a una visione neoplatonista in cui Dio, causa prima, agisce sulle cose per mezzo di una materia sottilissima, l'etere, una sorta di fuoco universale che pervade ogni cosa.

Berkeley, dopo aver trattato delle virtù terapeutiche del medicinale da lui scoperto, passa in rassegna le piante da cui derivano il catrame e i suoi elementi costitutivi, giungendo alla conclusione che in esso deve risiedere la scintilla di vita della pianta, consistente in un acido o sale volatile. Di qui passa a trattare argomenti più generali sui sali volatili e gli acidi considerati come 'il più potente strumento nelle mani della natura': essi risiedono nell'atmosfera, da cui passano negli esseri viventi. Studia quindi l'atmosfera, che sarebbe un complesso di elementi eterogenei, tutti quanti però vivificati da una sostanza sottile chiamata fuoco invisibile, luce, etere o spirito animale dell'universo; quello appunto di cui è saturo il catrame. Su questo etere si ferma alquanto, citando a sostegno della sua tesi innumerevoli testimonianze antiche e

moderne. L'etere o puro fuoco o pura luce è materia invisibile, finissima, che circonda e pervade tutta la terra. Esso è il grande oceano delle forme: contiene in sé il germe, la scintilla vitale di tutti gli esseri, ed ogni cosa particolare vi attinge quello che le conviene, così come ogni oggetto prende dalla luce del sole che in sé contiene tutti i colori, quel colore che è atto a ritenere. Scioltesi dai particolari soggetti, queste scintille vitali rientrano in seno all'etere per essere poi nuovamente distribuite. L'etere è anche il vivificatore degli elementi: tutti i fenomeni chimici, tutti i grandi sconvolgimenti della terra, sono dovuti all'azione di questo puro fuoco, che ha in sé una forza immensa, tanto che in un attimo potrebbe incenerire tutta la terra, se non fosse saggiamente governato.

La terza parte è la più importante. Qui specialmente appaiono palesi le tracce degli studi compiuti da Berkeley. Soprattutto le dottrine platoniche e neoplatoniche ritornano con insistenza, così da dare a quest'opera un tono nuovo, completamente estraneo agli scritti giovanili.

Esaminando poi le teorie antiche per quanto riguarda i rapporti della Divinità col mondo, Berkeley dimostra che tutte, per quanto diverse fra loro, possono essere giustificate ed accolte. Molti poi, per esempio i Pitagorici e i Platonici, consideravano il mondo come un grande animale. Questa teoria, per quanto imperfetta, non è affatto atea se si ammette, come essi facevano, che questo essere vivente si sviluppi secondo le leggi di uno spirito supremo. Così pure possiamo dire con Parmenide che il mondo è uno, nel senso che un solo e medesimo spirito contiene e vivifica il mondo intero, di cui coordina le parti.

La Siris finalmente dichiara che i fenomeni, presi per sé, non possono dar luogo a vera conoscenza. Essi continuamente fluttuano, si formano e scompaiono, privi di qualsiasi carattere di stabilità. Sono ombre, fantasmi fuggevoli senza consistenza. La conoscenza che su di essi si fonda è del pari labile e inconsistente

Dialoghi tra Hylas e Philonus

Per quel che riguarda il contenuto, quest'opera non presenta significative differenze rispetto al "Trattato", è la forma dialogica, brillante e piacevolissima.

I "Tre dialoghi tra Hylas e Philonus", il cui disegno è chiaramente dimostrare la realtà e perfezione dell'umana conoscenza, la natura incorporea dell'anima e l'immediata provvidenza d'una Divinità, è in opposizione a scettici ed atei.

Quest'opera si concentra sui seguenti temi:

- "Esse est percipi"

Accettando il principio cartesiano, già fatto suo da Locke, Berkeley ritiene che oggetto della conoscenza sono solo le idee. Quando diciamo di conoscere una mela, noi cogliamo solo un certo colore, un certo odore, una determinata figura, che si trovano insieme, cioè conosciamo una certa collezione di idee.

Ora le idee, per esistere, hanno bisogno di essere in una mente, cioè di essere percepite. La loro realtà consiste nell'essere percepite: esse est percipi. Quindi le idee non possono esistere fuori di una mente che le percepisca.

Tutti ammettono la validità di questa conclusione per quello che riguarda le idee della riflessione, come il volere, il pensare, l'immaginare. Ma si rifiutano di accettarla per le idee della sensazione. Essi credono che queste idee o collezioni di idee, che sono le cose sensibili, esistano fuori della mente. Si crede che un uomo, un tavolo, ecc., abbiano un'esistenza reale, distinta dalla percezione della mente, e si distingue l'essere percepito di una realtà dal suo essere. Ma Berkeley osserva che è impossibile l'esistenza di una cosa sensibile distinta dalla percezione che se ne ha, perché se la cosa è interna alla percezione non può essere fuori di essa. Una cosa che sia insieme percepita (interna alla percezione) e fuori della percezione è un assurdo.

Quindi anche per le cose corporee vale il principio esse est percipi! Se affermo che il tavolo, su cui scrivo, esiste, voglio solo dire che lo vedo e lo tocco; se fosse fuori del mio studio, direi ancora che esiste perché c'è qualche spirito che attualmente lo percepisce. L'indipendenza delle cose da questa o quella mente non è in causa.

Che cosa rimane pertanto dei corpi? Solo quello che viene attestato dalla esperienza del senso interno. I corpi e le cose sono solo aggregati di idee, cioè gruppi stabili di fenomeni del senso interno.

La natura fisica è totalmente ridotta ad un mondo di fenomeni, senza nessun originale o causa.

-Le qualità

Questa conclusione è confermata dall'analisi della distinzione lockiana delle qualità primarie e secondarie, Le qualità secondarie sono soggettive, come già aveva affermato Locke, cioè sono solo modificazioni del soggetto senziente. Ma anche le qualità primarie sono soltanto percezioni concrete del senso della vista e del tatto. Come tali, esse vengono percepite mediante le qualità secondarie; ad es. l'estensione è il limite del colore. Da ciò Berkeley deduce che anche le qualità primarie sono soggettive.

-La materia

Ne segue che, se le qualità non esistono formalmente fuori del soggetto pensante, è inutile ricercare il sostrato materiale della natura corporea; cade perciò la ragione per cui tale sostrato era stato ammesso da Locke. Quindi non esiste la sostanza materiale.

Il sostrato materiale che, per definizione, dovrebbe essere diverso dalle idee sensibili, non è oggetto della nostra percezione, non se ne può dimostrare l'esistenza. La materia è l'idea più astratta, quindi è la più irreal.

Negata la materia, Berkeley pensa di aver distrutto la base del materialismo, e quindi dell'ateismo che ne seguiva. A questo scopo tendeva, si è detto, la sua speculazione filosofica.

DAVID HUME

Vita

David Hume nacque ad Edimburgo nel 1711. Intraprese in questa città gli studi di giurisprudenza ma i suoi veri interessi erano la letteratura e la filosofia. Dopo aver debuttato come avvocato, senza gran successo, si trasferì in Francia dove, dal 1734 al 1787, scrisse la sua opera più importante: il "Trattato sulla natura umana".

In seguito si fece il suo nome per la cattedra di filosofia presso l'università di Edimburgo ma non divenne insegnante poiché il filosofo fu ostacolato dalla chiesa che lo riteneva un ateo ed un eretico; Hume cercò di difendersi, senza successo.

Nel 1748 pubblicò la "Ricerca sull'intelletto umano" e nel 1752 ebbe un posto come bibliotecario alla facoltà di Edimburgo, è in questo periodo che scrisse la "Storia dell'Inghilterra" e la "Ricerca sui principi della morale". Nel 1757 la chiesa impedisce la pubblicazione di una sua opera: "La storia naturale della religione". Sullo stesso tema religioso scriverà anche un'altra opera "Dialoghi sulla religione naturale".

Nel 1763 divenne segretario dell'ambasciatore d'Inghilterra ed è proprio in questo periodo che ebbe l'opportunità di frequentare ambienti illuministici, il suo pensiero infatti fu molto influenzato da queste correnti illuministiche. Morì ad Edimburgo il 25 agosto del 1776.

Trattato sulla natura umana

Il trattato sulla natura umana fu pubblicato nel 1739 e 1740, poi più tardi fu corretto. È diviso in tre libri: "Dell'intelletto", "Delle passioni", "Della morale". Il più importante è il primo, nella prima parte del primo libro l'autore distingue tutte le percezioni della mente in due specie: le impressioni che sorgono da cause ignote e le idee che si distinguono da esse per minor grado di forza e vivacità. Ogni idea semplice ha una semplice impressione che le rassomiglia; più vivaci e forti sono le idee della memoria, più deboli quelle dell'immaginazione.

Tutto il contenuto mentale deriva dalle impressioni dei sensi: dati assolutamente elementari, che lo spirito non può trascendere nella vana ricerca di una realtà in sé, le idee ne sono i riflessi secondari, le rappresentazioni o copie.

Lo spirito non esercita perciò altra attività che di associare e generalizzare i dati di questa esperienza. A differenza di Hobbes, Hume non riconosce nessuna realtà esterna, ma solo impressioni e idee, delle quali abbiamo coscienza immediata.

L'idea di sostanza non è che un nome che simboleggia una collezione di qualità particolari associate dall'immaginazione.

Il pensiero

Il pensiero di Hume, nato sotto la luce delle correnti illuministiche rimane ancora oggi rilevante per la filosofia contemporanea se paragonato ad altri suoi contemporanei.

Hume mirava a realizzare una scienza della natura umana, dotata di quella stessa certezza e organizzazione matematica che Newton aveva utilizzato per la fisica, in cui compie un'analisi sistematica delle varie dimensioni della natura umana, considerata la base delle altre scienze. Con Hume la revisione critica dei sistemi di idee della tradizione giunge ad una svolta radicale. Egli delinea un modello empirista di conoscenza che si rivela critico verso l'illuministica fede nella religione. Ci sono, per Hume due tipi di filosofia: una facile ed ovvia, l'altra difficile ed astrusa, quella ovvia è esortativa, precettista, consolatoria e alla fine risulta fin troppo banale, l'altra è astratta, decisamente inservibile per la vita, perché orientata all'esaltazione di dispute interminabili; e spesso scade in una forma di "malattia metafisica" o sapere astratto perché pretende di conoscere l'inconoscibile. Hume raccomanda di superare ambedue queste forme del filosofare. Appare a lui evidente, come in una forma d'intuizione, la possibilità di una "nuova strada" del sapere: fondare una "scienza esatta della natura umana".

Le Idee

Nella sua analisi della conoscenza umana Hume divide le percezioni della mente in due classi che si distinguono tra loro per il grado diverso di forza e di vivacità con cui colpiscono la mente. Le percezioni che penetrano con maggior forza ed evidenza nella coscienza si chiamano impressioni; e sono tutte le sensazioni, passioni ed emozioni. Le immagini deboli di queste impressioni si chiamano idee o pensieri. La differenza tra impressione e idea è per esempio, quella tra il dolore di un calore eccessivo e l'immagine di questo dolore nella memoria. L'idea non può mai raggiungere la vivacità e la forza dell'impressione. Ogni idea deriva dalla corrispondente impressione e non esistono idee o pensieri di cui non si sia avuta precedentemente l'impressione.

“Tutte le percezioni della mente umana si possono dividere in due classi, che chiamerò impressioni e idee. La differenza fra esse consiste nel grado diverso di forza e vivacità con cui colpiscono la nostra mente e penetrano nel pensiero ovvero nella coscienza. Le percezioni che si presentano con maggior forza e violenza possiamo chiamarle impressioni e sotto questa denominazione io comprendo tutte le sensazioni, passioni, ed emozioni, quando fanno la loro prima apparizione nella nostra anima. Per idee, invece, intendo le immagini illanguidite delle impressioni, sia nel pensare che nel ragionare: ad esempio le percezioni suscitate dal presente discorso, eccettuate quelle dipendenti dalla vista o dal tatto e il piacere o il dolore immediato che esso può causare”

Le idee astratte

Una questione molto importante è stata sollevata intorno alle idee astratte. Hume accetta e fa sua la negazione dall'idea astratta, già operata da Berkeley. Non esistono idee astratte, cioè idee che non abbiano caratteri particolari e singoli, esistono solo idee particolari assunte come segni. Gli uomini sono convinti di poter formulare idee generali mediante l'astrazione ossia separando un oggetto dai suoi gradi di qualità e di quantità.

Si può fare un esempio: se pensiamo ad una linea e alla sua lunghezza, ci rendiamo conto di non poter mai concepire le idee separatamente; nella rappresentazione mentale che ce ne facciamo, l'idea della linea è sempre legata a quella della sua lunghezza.

Hume spiega quindi il meccanismo psicologico alla base della formulazione delle cosiddette idee generali o astratte, che in realtà non sono tali in se stesse, ma sono tali soltanto per ciò che rappresentano. Quando vediamo oggetti simili, anche se non uguali, attribuiamo ad essi un unico nome, proprio a causa della loro

somiglianza. In seguito, l'udire quel nome risveglia in noi un'abitudine: l'abitudine di considerare quegli oggetti insieme e di richiamarne alla mente uno solo o alcuni in caso le circostanze lo richiedano.

Le idee sono generali o astratte non "in se stesse", ma per ciò che rappresentano, e ciò che rappresentano è dovuto esclusivamente all'abitudine, nel senso che ci abituiamo a chiamare con il medesimo nome gli oggetti somiglianti o con caratteristiche in comune.

"Quando abbiamo trovato una somiglianza fra diversi oggetti che ci capitano spesso innanzi diamo a tutti lo stesso nome, qualunque siano le differenze che possiamo osservare nei gradi della loro quantità e qualità, e qualunque altra differenza possa apparire tra loro. Acquistata quest'abitudine, nell'udire quel nome l'idea di uno di quegli oggetti si risveglia, e fa sì che l'immaginazione la concepisca in tutte le sue particolari circostanze e proporzioni.[...]".

Il principio di associazione

La facoltà di stabilire relazioni fra idee è detta da Hume immaginazione. Sebbene tale facoltà operi liberamente essa non risulta completamente affidata al caso, poiché anche nei sogni e nelle nostre fantasticherie più sfrenate troviamo che viene sempre mantenuta una connessione tra le diverse idee che si succedono una all'altra.

Questa connessione è il cosiddetto principio d'associazione delle idee, che Hume descrive come una dolce forza che continuamente s'impone facendo che la mente venga trasportata da un'idea all'altra. Questa forza opera secondo tre criteri fondamentali: la somiglianza, la contiguità nel tempo e nello spazio e la casualità.

Hume ritiene che l'associazione stia alla base di quelle che Locke chiama idee complesse, fra queste idee le più importanti sono quelle di spazio e tempo, di causa d'effetto e di sostanza: a tali idee noi attribuiamo consistenza e oggettività; spazio e tempo non sono delle impressioni ma delle nostre maniere di sentire le impressioni, ovvero dei modi con cui le impressioni si dispongono dinanzi allo spirito. Tutti i ragionamenti che riguardano realtà o fatti si fondano sulla relazione di causa ed effetto. Se si chiede ad una persona perché crede ad un fatto qualsiasi, per esempio che un amico è in campagna o altrove, egli addurrà ad un altro fatto, per esempio che ha conosciuto in precedenza le sue intenzioni. La tesi fondamentale di Hume è che la relazione tra causa ed effetto non può essere mai conosciuta a priori. Nessuno messo di fronte a un oggetto che per lui sia nuovo è in grado di scoprire le sue cause e i suoi effetti prima di averli sperimentati e soltanto ragionando su di essi.

“Adamo, anche se le sua facoltà razionali sono supposte dal principio di perfette, non avrebbe mai potuto inferire della fluidità e trasparenza dell’acqua che essa poteva soffocarlo o dalla luce, dal calore del fuoco che esso poteva consumarlo. Nessun oggetto scopre mai per mezzo delle qualità che appaiono ai sensi, le cause che lo producono o gli effetti che sorgeranno da esso. Ne può la nostra ragione, senza l’aiuto dell’esperienza, effettuare alcuna induzione che concerna realtà o fatti.”.

Questo significa che la connessione tra causa ed effetto rimane arbitraria e priva di qualsiasi necessità oggettiva.

Causa ed effetto sono due fatti interamente diversi, ognuno dei quali non ha nulla in sé che richiami necessariamente l’altro.

Quando vediamo una palla che rotola verso un’altra, anche supponendo che nasca per caso in noi il movimento della seconda palla come risultato del loro incontro, potremmo benissimo concepire altre possibilità: per esempio che le due palle rimangano entrambe ferme o che la prima ritorni indietro. Queste possibilità non possono essere escluse perché non sono contraddittorie.

Empirismo, scetticismo, fenomenismo e probabilismo

Hume viene definito un’empirista. L’empirismo è una corrente filosofica nata tra il ‘600 e il ‘700 che considera l’esperienza come unica fonte valida di conoscenza. Hume conduce l’empirismo ad una conclusione scettica: l’esperienza non è in grado di fondare la piena validità della conoscenza che non è certa ma soltanto probabile.

La tendenza empiristica è anti-metafisica del filosofo è riportata nella seguente immagine: se si è in una biblioteca e se si stanno sfogliando dei libri bisogna distruggere e bruciare tutti quelli che non contengono dei numeri oppure qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto ed esistenza perché contengono solo degli inganni.

Lo scetticismo di Hume è diverso da quello tradizionale infatti è assente la sospensione del giudizio, quella di Hume è un’analisi razionale di ciò che la ragione può sapere, dei limiti in cui le pretese della ragione devono confinarsi, la ragione diventa quindi nello stesso tempo imputato, giudice e giuria. Lo scetticismo di Hume consiste nel considerare la conoscenza qualcosa di soltanto probabile, non certo, benché provenga dall’esperienza, che il filosofo riteneva essere l’unica fonte della conoscenza. Così Hume inserisce anche un campo di conoscenze certe, ovvero quelle matematiche, che sono indipendenti da ciò che realmente esiste e frutto soltanto di processi mentali.

Hume solca quindi soltanto dei confini alle pretese della ragione, sebbene molto drastici: il principio di causalità, l'esistenza del mondo esterno a noi, l'io e molti altri aspetti del mondo che fino a quel momento parevano ovvi e scontati vengono declassati a semplici abitudini e credenze, abitudini però necessarie alla vita umana.

Il fenomenismo è una teoria secondo la quale noi non abbiamo mai a che fare con la realtà com'è in se stessa, ma soltanto con la realtà quale ci appare. L'empirismo di Hume accentua il fenomenismo con la teoria delle impressioni. Da qui lo scetticismo di Hume, ovvero la negazione del valore della conoscenza scientifica della Natura. Hume abbracciò anche il probabilismo: dottrina scettica, la quale sostiene che, per quanto una conoscenza certa non esista, si può tuttavia operare una distinzione fra le conoscenze più probabili e quelle meno probabili.

Le dottrine estetiche

Secondo Hume alla base delle valutazioni estetiche vi è il sentimento. La bellezza infatti non può essere definita intellettualmente, ma si può discernere soltanto mediante il "gusto". Sebbene la bellezza esista soltanto nello spirito che la contempla e ogni spirito concepisca una bellezza differente, vi è un criterio generale di approvazione o di biasimo. Il criterio del gusto si può determinare solo ricorrendo alle esperienze e all'osservazione dei sentimenti comuni della natura umana, senza pretendere che in ogni occasione i sentimenti degli uomini siano conformi a quel criterio. La condizione umana che rende possibile l'apprezzamento della bellezza è specialmente la delicatezza dell'immaginazione. Questa delicatezza fa avvertire immediatamente nell'oggetto estetico le qualità che sono più adatte a produrre il piacere della bellezza.