JOHN
LOCKE

SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO



CLASSICI DELLA FILOSOFIA

COLLEZIONE FONDATA DA

NICOLA ABBAGNANO

DIRETTA DA

TULLIO GREGORY

John Locke

SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO

A cura di

MARIAN E NICOLA ABBAGNANO

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

UTET

INDICE DEL VOLUME

Introduzione

Nota biografica
Nota bibliografica

SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO

Al molto onorevole signore Tommaso, conte di Pembroke e Montgomery
Epistola al lettore
Introduzione

LIBRO I. NÉ PRINCÌPI NÉ IDEE SONO INNATI

Capitolo I.	Non ci sono princìpi speculativi innati
Capitolo II.	Non ci sono princìpi pratici innati
Capitolo III.	Altre considerazioni intorno ai princìpi innati, tanto speculativi che pratici

LIBRO II. DELLE IDEE

Capitolo I.	Delle idee in generale e della loro origine
Capitolo II.	Delle idee semplici
Capitolo III.	Delle idee semplici del senso
Capitolo IV.	L'idea della solidità
Capitolo V.	Idee semplici di sensi diversi
Capitolo VI.	Idee semplici di riflessione
Capitolo VII.	Idee semplici di sensazione e riflessione
Capitolo VIII.	Altre considerazioni sulle idee semplici di sensazione
Capitolo IX.	Della percezione
Capitolo X.	Della ritenzione
Capitolo XI.	Del discernimento e di altre operazioni dello spirito
Capitolo XII.	Delle idee complesse
Capitolo XIII.	Idee complesse di modi semplici: e anzitutto dei modi semplici dell'idea di spazio
Capitolo XIV.	L'idea della durata e i suoi modi semplici
Capitolo XV.	Le idee della durata e dell'espansione considerate insieme
Capitolo XVI.	L'idea del numero
Capitolo XVII.	Dell'infinità

Capitolo XVIII. Altri modi semplici
Capitolo XIX. Dei modi del pensare
Capitolo XX. Dei modi del piacere e del dolore
Capitolo XXI. Del potere
Capitolo XXII. Dei modi misti
Capitolo XXIII. Delle nostre idee complesse delle sostanze
Capitolo XXIV. Delle idee collettive di sostanze
Capitolo XXV. Della relazione
Capitolo XXVI. Della causa e dell'effetto di altre relazioni
Capitolo XXVII. Dell'identità e della diversità
Capitolo XXVIII. Di altri rapporti
Capitolo XXIX. Delle idee chiare e oscure, distinte e confuse
Capitolo XXX. Delle idee reali e fantastiche
Capitolo XXXI. Delle idee adeguate e inadeguate
Capitolo XXXII. Delle idee vere e false
Capitolo XXXIII. Dell'associazione delle idee

LIBRO III. DELLE PAROLE

Capitolo I. Delle parole o del linguaggio in generale
Capitolo II. Del significato delle parole
Capitolo III. Dei termini generali
Capitolo IV. Dei nomi delle idee semplici
Capitolo V. Dei nomi dei modi misti e delle relazioni
Capitolo VI. Dei nomi delle sostanze
Capitolo VII. Delle particelle
Capitolo VIII. Dei termini astratti e concreti
Capitolo IX. Dell'imperfezione delle parole
Capitolo X. Dell'abuso delle parole
Capitolo XI. Dei rimedi alle predette imperfezioni e abusi delle parole

LIBRO IV. DELLA CONOSCENZA E DELLA PROBABILITÀ

Capitolo I. Della conoscenza in generale
Capitolo II. Dei gradi della nostra conoscenza
Capitolo III. Dell'estensione della conoscenza umana
Capitolo IV. Della realtà della conoscenza
Capitolo V. Della verità in generale
Capitolo VI. Delle proposizioni universali: loro verità e certezza
Capitolo VII. Delle massime
Capitolo VIII. Delle proposizioni insignificanti
Capitolo IX. Della nostra triplice conoscenza dell'esistenza

Capitolo X. Della nostra conoscenza dell'esistenza di un Dio
Capitolo XI. Della nostra conoscenza dell'esistenza delle altre cose
Capitolo XII. Dell'incremento della nostra conoscenza
Capitolo XIII. Ulteriori considerazioni sulla nostra conoscenza
Capitolo XIV. Del giudizio
Capitolo XV. Della probabilità
Capitolo XVI. Dei gradi dell'assenso
Capitolo XVII. Della ragione
Capitolo XVIII. Della fede, della ragione e dei loro campi distinti
Capitolo XIX. Dell'entusiasmo
Capitolo XX. Dell'assenso sbagliato o errore
Capitolo XXI. Della divisione delle scienze

Indice dei nomi
Indice delle tavole

INTRODUZIONE

1. *Il razionalismo di Locke.*

Il *Saggio sull'intelletto umano* di Locke si presenta come un'analisi dei limiti, delle condizioni e delle possibilità effettive della conoscenza umana. Tale analisi sembra trarre ispirazione dall'antica tradizione empirìstica della filosofia inglese, tradizione che da Ruggero Bacone e Ockham, attraverso una serie ininterrotta di pensatori minori, va fino a Bacone da Verulamio e Hobbes. Su questo indirizzo, Locke ha innestato alcuni capisaldi della filosofia cartesiana e soprattutto il principio che l'unico oggetto del pensiero umano è l'idea. La tesi più appariscente di Locke è che le idee derivano dall'esperienza e che perciò l'esperienza è il limite invalicabile di ogni conoscenza possibile.

Proprio su questa tesi si fonda l'interpretazione che Kant[1] dette di Locke come di un *fisiologo* della conoscenza umana, cioè di uno che ha cercato di mostrare la genesi di questa conoscenza dai gradi più semplici ai più complessi, senza preoccuparsi di trovare i fondamenti della sua validità. In altri termini, Locke avrebbe illustrato la *formazione naturale* della conoscenza umana, ma non avrebbe formulato una *teoria critica* della ragione, capace di determinare i fondamenti e le condizioni del suo funzionamento. Molte delle interpretazioni e delle reazioni negative che l'opera di Locke ha subito nel corso del tempo le hanno, implicitamente o esplicitamente, in una forma o nell'altra, attribuito questa limitazione, confinandola talvolta nel rango di un rozzo empirismo che finisce per appiattire tutte le forme del sapere, anche le più alte, sulla loro base sensibile.

In realtà, una lettura attenta (e soprattutto completa) del *Saggio*, mostra che lo scopo di Locke non è tanto quello di dare una fisiologia dell'esperienza quanto quello di formulare una *teoria della ragione* che sia nello stesso tempo *valida* ed *efficace*: valida, perché fondata sui limiti reali che l'esperienza impone alla ragione; *efficace*, perché adatta a dirigere l'uomo in tutte le faccende della vita quindi anche nel dominio morale, religioso e politico. «*La ragione*», ha scritto Locke, «*deve essere il nostro ultimo giudice e la nostra guida in ogni cosa*»[2].

Questa frase potrebbe essere assunta come l'insegna dell'intera opera di Locke, perché ne fa scorgere l'intenzione fondamentale. È indispensabile, per l'uomo, conoscere le tecniche effettive di cui la ragione dispone e metterle in atto in tutti i campi della sua attività, nessuno escluso o eccettuato; ma per far questo, è indispensabile determinare come queste tecniche si sono formate, di quali poteri dispongono, e quale sia il grado di validità o di certezza che ognuna di esse

consente. Da questo punto di vista, non sussiste antagonismo tra ragione ed esperienza: la ragione trova il suo materiale, e in genere le condizioni della sua agibilità, nell'esperienza, e l'esperienza trova la sua organizzazione e la sua capacità di controllo nelle tecniche della ragione. Ciò che distingue il razionalismo di Locke dal razionalismo di uno Spinoza o di un Leibnitz è il suo rifiuto di ridurre la ragione a una tecnica unica ed infallibile, fondata su poche regole o princìpi, che non si possono revocare in dubbio e dai quali è possibile dedurre tutte le verità, senza bisogno di ulteriori controlli o esami. Una tecnica siffatta, secondo Locke, non esiste o almeno non è a disposizione dell'uomo: lo sarebbe soltanto se l'uomo fosse a sua volta compreso in un ordine totale e necessario che lo renderebbe bensì infallibile, ma ne farebbe anche l'oggetto, non il soggetto dell'ordine stesso: cioè non gli consentirebbe di mutarlo.

2. *Libertà e ragione.*

Che quest'ordine non ci fosse, Locke cominciò a vederlo nel dominio della politica e della religione, prima che in quello della conoscenza. Sappiamo oggi dagli scritti inediti, che sono stati pubblicati o studiati, che Locke ha creduto nella sua gioventù a quest'ordine unico e necessario e ha cominciata la propria carriera di studioso come difensore dello Stato assoluto e nemico della tolleranza religiosa. Questi due atteggiamenti sono inevitabili per chi ammette nel mondo un ordine totale e necessario giacché di quest'ordine ci può essere un solo garante, lo Stato, e un solo codice di leggi morali che consente di realizzarlo, quello della religione dello Stato. La partecipazione di Locke ala vita politica del suo tempo, cioè alle vicende che portarono dalPassolutismo degli Stuart alla monarchia liberale degli Orange e, in questa, al prevalere della borghesia e della nobiltà industriosa, interessate alla libera difesa dei loro interessi e al soddisfacimento dei loro bisogni, condussero Locke a un mutamento radicale delle sue convinzioni politiche, a rigettare la credenza in un ordine necessario e assoluto, quindi l'assolutezza o infallibilità della ragione, e a cercare nuove tecniche razionali che consentano all'uomo di comprendere ed esercitare i suoi poteri nella vita individuale e sociale.

Alla ricerca di queste tecniche è diretto il *Saggio*. L'occasione della sua composizione e gli scritti e le attività di Locke nel corso della lunga elaborazione di esso sono una prova dello scopo cui Locke intendeva dirigerlo. Nella *Epistola al Lettore*, premessa al *Saggio*, egli ricorda che la prima occasione di esso gli fu data da una riunione di amici che si tenne (verso il 1670) nella Exeter House in Londra cioè nella casa di Lord Ashley Shaftesbury dove allora Locke abitava. Si discuteva

di argomenti estranei a quello del *Saggio*, quindi probabilmente di natura politica o religiosa, e si incontravano da ogni parte difficoltà e dubbi, finché Locke si accorse che si era su una cattiva strada e che, in primo luogo, bisognava esaminare quali sono le capacità umane e quali oggetti l'intelletto umano è in grado o no di trattare. «Mi misi in mente, dice Locke, che il primo passo nelle diverse indagini che lo spirito dell'uomo è capace di condurre avanti era quello di raggiungere una veduta di insieme del nostro intelletto, di esaminare i nostri poteri e di vedere a quali cose essi possono applicarsi»[3]. Il *Saggio* fu pubblicato nella sua interezza soltanto venti anni dopo (1690); ma Locke vi lavorò o vi pensò ininterrottamente durante la sua attività diplomatica e politica, a cominciare dai primi abbozzi da lui messi giù nel 1671, che già ne contengono i tratti fondamentali.

Ma nella stesura definitiva, il *Saggio* contiene l'indicazione di tutti gli scopi cui gli strumenti razionali dell'uomo dovrebbero servire. Questi scopi sono in primo luogo negativi, combattere l'ignoranza e il sapere fittizio, il dogmatismo, il fanatismo; e, in secondo luogo, positivi: difendere ed esercitare in ogni campo la libera indagine, graduare l'assenso sulla misura delle probabilità, stabilire i limiti fra fede e ragione, giustificare le regole morali e politiche e una fede religiosa che escluda il fanatismo e non si opponga in nessun modo ai diritti legittimi della ragione.

Così lo scopo fondamentale del *Saggio* non è quello speculativo o epistemologico, ma pratico e umano. Locke intende vedere come la ragione umana funziona, affinché gli uomini riescano, mettendone in atto il funzionamento, a stabilire fra loro una forma di convivenza pacifica e libera, una forma di coesistenza che elimini l'oppressione e la miseria e renda possibile a ognuno di cercare la sua felicità in questo mondo, senza pregiudizio dell'altra, che può ottenere da Dio, nel mondo di là.

3. *Uidea.*

Per servire a questo scopo, il concetto della ragione che Cartesio aveva formulato e che, senza dubbio, è insieme il presupposto e il punto di riferimento polemico della sua dottrina, doveva essere radicalmente riformato. Per questa riforma, Locke tenne presente da un lato l'opera scientifica di Newton e Boyle e dall'altro le istanze scettiche di Gassendi. La ragione cartesiana è *universale* perché è «naturalmente uguale in tutti gli uomini»; *unica*, perché può essere applicata, come un'unica tecnica, in tutti i campi della conoscenza; *autonoma*, perché non subisce condizionamenti da parte dell'esperienza o di altri fattori. Per

Locke, essa non ha (come vedremo) nessuno di questi caratteri. Tuttavia, proprio da Cartesio, Locke desume il concetto (e il termine) fondamentale della sua filosofia: quello di *idea*.

Già nella introduzione al *Saggio*[4] egli avverte il lettore die farà un uso frequente di questa parola colla quale intende, in generale, «l'oggetto dell'intelletto» cioè qualsiasi cosa, che può essere anche significata da termini come 'immagine', 'nozione', 'specie', con la quale lo spirito ha a che fare quando pensa. *Uuso* di questo termine significa, per Locke come per Cartesio, che l'oggetto esterno non è immediatamente presente allo spirito, cioè non gli è presente nella sua realtà o (come Husserl direbbe) in carne ed ossa o in persona, ma attraverso la mediazione di una entità mentale che, anche se è prodotta dall'oggetto reale, ha sempre con esso un rapporto problematico. Nell'ultimo capitolo del *Saggio*[5] Locke dice: «Dal momento che le cose che lo spirito contempla non sono mai di per se stesse presenti all'intellettto tranne lo spirito stesso, è necessario che qualcosa d'altro, come un segno o una rappresentazione della cosa considerata, sia presente all'intelletto, e questa è l'idea». Le idee stesse, quindi, per Locke sarebbero segni: una dottrina che egli poteva derivare da Hobbes, come da tutta la tradizione empiristica, ma che trova la sua più lontana fonte nell'antico stoicismo.

Cartesio aveva distinto tutte le idee in tre categorie: innate, avventizie e fattizie[6], considerando come innate le idee delle essenze vere, immutabili ed eterne delle cose. Il primo passo verso la riforma del concetto di ragione sembra a Locke che sia l'eliminazione delle idee innate. Alla critica di tali idee è infatti dedicato il primo libro del *Saggio*) ma questa critica viene ripetuta e ribadita nell'intero corso dell'opera come uno dei punti di dottrina fondamentali. Tale è infatti: giacché, se idee innate ci fossero, la ragione avrebbe un punto di partenza unico e assoluto da cui potrebbe procedere, una volta messo in chiaro il suo metodo, con certezza infallibile, senza condizionamenti e controlli. Contro le idee innate, Locke adduce critiche rivolte a confutare gli argomenti che si possono addurre in loro favore, soprattutto contro il consenso universale che ne dimostrerebbe l'esistenza in tutti gli uomini in quanto tali. Queste critiche obbediscono al criterio che l'idea, avendo un'esistenza mentale, deve, per esistere, esser percepita e, se non è percepita, non esiste. Ma la percezione dell'idea non è la *creazione* di essa: questo è il primo limite che si impone alla facoltà conoscitiva dell'uomo. Se lo spirito umano non è rifornito di idee, non può far nulla. Neppure l'intelletto più potente può inventare o costruire un'idea nuova, cioè non derivante dall'esperienza o può distruggere qualcuna di quelle acquisite. Ignorare o disconoscere questo limite dell'intelletto, significa, secondo Locke,

abbandonarsi a sogni chimerici[7].

Ciò vale ovviamente per le idee *semplici*, che costituiscono gli elementi irriducibili della conoscenza, il materiale di cui lo spirito si avvale in tutte le sue costruzioni, ed anche il tramite più diretto di cui esso dispone con la realtà, perché è questa che le produce o le imprime in esso. Locke non fa distinzione esplicita tra le idee che derivano dalla realtà esterna e quelle che derivano dalla realtà interna cioè costituiscono segni o rappresentazioni di operazioni dello spirito. Distingue bensì, come fonti delle idee, la *sensazione* dalla *riflessione*, chiamando «idee di sensazione» quelle che derivano da uno o più sensi e «idee di riflessione» quelle che derivano dalle operazioni dello spirito, cioè dalla percezione o pensiero e dalla volizione o volontà. Ma non attribuisce un privilegio qualsiasi a queste ultime giacché, nel corso dell'opera, le considera, esattamente come le altre, le rappresentazioni o i segni di una realtà che non è data o non si offre immediatamente all'intelletto. Solo per ciò che riguarda *l'esistenza* dell'io Locke ammette una certezza immediata che chiama *intuizione*, ma questa certezza riguarda solo l'esistenza dell'io, e lascia alle idee di riflessione:1 loro carattere di segni intermedi[8]. Con ciò Locke apriva la strada a Kant, il quale ritenne che, nonostante che la coscienza che l'io ha della propria esistenza sia indubitabile e costituisca, anzi, in quanto si esprime nell'*Io penso*, il fondamento di tutta la conoscenza, la *conoscenza* che l'io ha di sé è, come quella di ogni altra realtà, empirica o fenomenica.

Le idee che provengono dai sensi vanno distinte, secondo Locke, dalle *qualità* degli oggetti che le causano e non sempre sono la copia o l'immagine di tali qualità. Le idee di solidità, estensione, figura, movimento, quiete, numero sono anche qualità originarie dei corpi e inseparabili da essi; le idee di colori, suoni, sapori e odori non esistono negli oggetti, ma sono prodotte in noi dalla combinazione delle qualità precedenti. Seguendo la terminologia di Boyle[9] Locke chiama *primarie* le qualità originarie dei corpi, *secondarie* le qualità che non esistono nei corpi stessi; ma la distinzione era stata già fatta da Galileo e Cartesio e risale agli antichi atomisti. Dalle qualità primarie e secondarie, Locke distingue inoltre i *poteri* degli oggetti corporei di produrre alterazioni nelle qualità primarie di altri corpi[10].

Tutte le idee semplici sono il prodotto delPazione della realtà, esterna o interna, sullo spirito. Locke ritiene che questo sia un punto fuori questione, perché è dimostrato dalla incapacità dello spirito stesso di produrre da sé un'idea qualsiasi. Nella ricezione delle idee semplici, lo spirito è puramente passivo, ma diventa attivo nel combinarle e così nel variare e moltiplicare indefinitamente gli

oggetti del pensiero. Accettando l'interpretazione che del cartesianesimo avevano dato i Portorealisti, Locke considera lo spirito come attività che unisce o divide le idee, ma soprattutto le unisce secondo certi procedimenti o schemi che sono sostanzialmente tre: 1) le *idee complesse*, formate da più idee semplici; 2) le *relazioni* che consistono nella visione simultanea di idee semplici o complesse; 3) le *idee generali* che sono ottenute mediante l'*astrazione*, cioè separare alcune idee dalle altre con le quali si accompagnano nella realtà. Ma la formazione delle idee generali è possibile solo mediante il linguaggio.

4. *Il linguaggio.*

Il linguaggio è nato, secondo Locke, dal bisogno della comunicazione fra gli uomini nella società ed è costituito da suoni articolati che sono adoperati come *segni* delle idee di cui lo spirito è in possesso. Conformemente alla dottrina dominante nella logica nominalistica, Locke ritiene che tali segni stanno per le idee come le idee stanno per le cose. Lo *stare per (stand for*) è la *suppositio* della logica nominalistica: cioè la dimensione *semantica* del linguaggio o la *denotazione* dei termini che lo compongono, per la quale tali termini stanno, nelle proposizioni in cui ricorrono, per una classe di oggetti individuali: sicché quando si dice «l'uomo corre» il termine uomo sta per Socrate, per Platone ecc. Ockham distingueva, a questo proposito, il segno *naturale*, che è il concetto o l'intenzione dell'anima e che nell'anima è prodotto direttamente dalle cose esterne, dal *segno istituito ad arbitrio*, che è la parola articolata destinata a significare più cose[11], Locke riproduce questa dottrina che d'altronde eia stata sostanzialmente accettata da Hobbes[12]; e riconosce che il rapporto tra la parola e le idee per cui esse stanno è arbitrario e convenzionale, mentre quello tra le idee e le cose è naturale, perché sono le cose stesse che imprimono nello spirito i segni che chiamiamo 'idee'. Tuttavia, per Locke, le idee sono sempre entità particolari perché solo tali entità esistono mentre quasi tutte le parole sono generali o universali giacché non si riferiscono ad una cosa singola ma a più cose, non essendo possibile per l'uomo avere un nome distinto per ogni singola cosa. Locke perciò si trova di fronte al problema di spiegare la costituzione delle parole generali; poiché tali parole sono segni di idee, il problema diventa quello di spiegare la costituzione delle *idee generali* che sono quelle alle quali direttamente si riferiscono la maggior parte delle parole.

La soluzione di questo problema è scorta da Locke nella capacità dello spirito di unire insieme varie idee semplici, comuni a più cose e formare così la *specie* o

l'*essenza* di cui la parola generale è il segno arbitrario. Ovviamente, il problema non sussiste per i nomi delle idee semplici che possono essere adoperati e intesi solo in quanto esistono nello spirito le idee corrispondenti che, appunto per la loro semplicità, non sono suscettibili di definizione. Il problema sussiste, ma è facilmente risolvibile per i nomi dei *modi misti* e delle *relazioni*, come ad esempio *sacrilegio, adulterio, giustizia, parricidio* ecc. perché tali nomi corrispondono a idee complesse poste insieme dallo spirito ma non hanno la pretesa di corrispondere ad entità od oggetti esistenti nella realtà, al di fuori dello spirito. Tali nomi non hanno e non pretendono di avere archetipi o modelli reali: sono semplici creazioni dello spirito che se ne avvale per i suoi giudizi e per la sua condotta pratica. Le idee complesse, per cui tali nomi stanno, costituiscono *essenze nominali* definibili (mediante le idee semplici che le costituiscono) e possono anche essere considerate *essenze reali* perché non travalicano l'ambito delle idee e non pretendono di corrispondere ad oggetti esterni. In altri termini, la realtà di tali essenze è puramente ideale.

Il problema si presenta invece difficile quando si tratta delle *sostanze* cioè di realtà naturali nelle quali bisogna distinguere l'essenza nominale dall'essenza reale. Quando si parla, per esempio, dell'oro, l'essenza nominale è l'idea complessa costituita dalle idee semplici di un corpo giallo, di un certo peso, malleabile, fusibile ecc. Ma l'essenza reale è invece la costituzione delle parti impercettibili di quel corpo, dalle quali dipendono le cualità sensibili conosciute (perciò incluse nell'essenza nominale) e le altre non ancora conosciute che possono via via esser scoperte. L'essenza reale è, in altri termini la sostanza aristotelica nel suo significato primario di τό τι ἦν εἶναι che è la *causa* o la *ragione* (λόγος) dalla quale possono essere dedotte tutte le proprietà essenziali di un ente reale. Locke tuttavia interpreta in termini fisici, non metafisici, la sostanza aristotelica; la interpreta nei termini della scienza del suo tempo e, più specificamente, nei termini dell'ipotesi corpuscolare proposta da Boyle. Ma proprio perché la interpreta in questi termini, ne afferma l'inconoscibilità. Non possiamo conoscere, egli dice, la tessitura delle parti che rende fusibili il piombo e l'antimonio e non il legno e le pietre o rende malleabili il piombo o il ferro e non l'antimonio e le pietre[13]. Locke riconosce implicitamente valido il concetto aristotelico di sostanza in base al quale dovrebbero essere *deducibili* dall'essenza della sostanza tutte le sue proprietà fondamentali, al modo in cui tutte le proprietà di un triangolo sono deducibili dalla nozione di triangolo[14]. Ma afferma che, in questo senso, la sostanza è inconoscibile; o, il che è lo stesso, conoscibile solo da Dio. Vedremo le conseguenze che tale inconoscibilità implica per ciò che

riguarda i poteri dell'intelletto umano e le tecniche del suo funzionamento. Per ora si possono riassumere nel modo seguente i punti fondamentali della teoria del linguaggio di Locke.

I) Le parole sono *segni* arbitrari o convenzionali delle idee, le quali a loro volta sono segni delle cose.

II) I nomi delle *idee semplici* sono suggeriti da queste idee stesse e, attraverso di esse, dagli oggetti elementari che le producono. Tali nomi non sono definibili, perché la definizione supporrebbe la loro scomposizione, e la scomposizione delle idee corrispondenti, in elementi ancora più semplici: e così all'infinito.

III) I nomi dei *modi misti* e delle *relazioni* stanno per combinazioni di idee costruite arbitrariamente dagli uomini per scopi pratici, perciò non corrispondono ad alcun oggetto reale che esista fuori dalla mente, cioè in natura. Essi hanno una validità loro propria, che di pende esclusivamente dall'uso che se ne fa. Locke definisce questa validità dicendo che per tali combinazioni di idee l'essenza nominale e l'essenza reale coincidono.

IV) I nomi delle *sostanze* stanno per idee complesse che hanno la pretesa di corrispondere a oggetti reali cioè a enti naturali. Ma queste idee complesse sono attinte dall'esperienza e costituiscono collezioni aperte, che possono essere continuamente arricchite da nuove scoperte, dovute all'osservazione empirica, e non costituiscono perciò essenze reali, definibili una volta per tutte dalla cui definizione possano essere dedotte tutte le qualità o gli attributi degli oggetti corrispondenti.

5. *La sostanza.*

La teoria del linguaggio mostra chiaramente la natura dell'impegno ontologico di Locke. Tale impegno si articola nei punti seguenti:

1) Esistono nello spirito umano, come oggetti immediati della sua percezione, ed elementi indispensabili per ogni sua costruzione, entità dette *idee* che hanno la loro causa efficiente fuori dello spirito stesso.

2) Esistono, al di fuori dello spirito umano, sostanze corporee e spirituali (oggetti naturali e artificiali, anime, angeli, Dio) della cui struttura interna noi non sapoiamo niente perché tutto ciò di cui disponiamo è costituito dalle idee che essi imprimono nel nostro spirito, cioè dai loro segni.

Come si è detto, Locke accetta la nozione aristotelica di sostanza in tutti i suoi aspetti. Nel capitolo 23 del II libro le assume nel significato di *subjectum* (ὑπόκείμενόν) cioè come il *sostegno* delle qualità che producono in noi le idee semplici; nel capitolo 3 del III libro, assume l'idea di sostanza nel significato di

essenza, come *causa* o *ragion d'essere* di tutto ciò che una cosa è. Nell'ambito del primo significato, distingue la *sostanza in generale* che è «il supposto ma sconosciuto sostegno delle qualità che scopriamo esistenti» dalle *particolari specie di sostanze* che sono «combinazioni di idee semplici che l'esperienza e l'osservazione dei sensi umani ci ha fatto scorgere come esistenti insieme e si suppongono quindi scaturite dalla particolare costituzione interna o dall'essenza sconosciuta di quella sostanza». Nell'ambito del secondo significato, distingue l'essenza che è «l'essere stesso di una cosa, per cui essa è quella che è» e che chiama *essenza reale*, dai generi e dalle specie che sono idee astratte, distinte da un nome, che Locke chiama *essenze nominali*. Risulta evidente, da questa semplice enumerazione, che le essenze nominali coincidono con le sostanze specifiche e che perciò Locke riconosce soltanto tre significati distinti della parola sostanza: i) la sostanza come sostegno delle qualità sensibili; 2) la sostanza come essenza reale o costituzione interna delle cose; 3) la sostanza come essenza nominale o combinazione, selezionata dagli uomini, di idee semplici. Le prime due specie di sostanze sono *reali*, o almeno si debbono supporre tali ma *non conoscibili'*, la terza è *conoscibile*, ma *non reale*. è, secondo Locke, un semplice espediente classificatorio, messo in opera mediante il linguaggio e indispensabile per l'orientamento dell'uomo nel mondo.

Da ciò deriva che, quando Locke parla di «sostanze individuali» o semplicemente di «individui» o di cose reali, allude sempre al sostrato o all'essenza reale sconosciuta, non all'essenza nominale; e che le essenze nominali, proprio perché tali, non sono gli individui o le realtà particolari, ma solo i modi di classificarli. L'individualità di un ente reale, sia esso spirituale o corporeo, è quindi come tale, inconoscibile; e difatti, secondo Locke, individui che si ritengono appartenenti alla stessa specie possono mostrare qualità diverse (come l'esperienza dei chimici dimostra) mentre «se le cose fossero distinte in specie secondo le loro essenze reali, sarebbe impossibile trovare proprietà diverse in due sostanze individuali della stessa specie come è impossibile trovare proprietà diverse in due circoli o in due triangoli equilateri»[15].

Stando ciò, i limiti tra una specie e l'altra di enti qualsiasi non possono essere determinati in modo preciso, ma sono oscillanti. In certi casi (per esempio in quello dei mostri) è impossibile decidere a quale specie appartenga un essere determinato e quale nome gli convenga. E in ogni caso è impossibile avere la definizione esauriente di una specie o almeno una definizione che possa raccogliere il comune consenso. Ciò non implica che la determinazione delle specie e l'imposizione dei nomi relativi possa essere fatta completamente ad

arbitrio: Locke ritiene che nella costruzione delle essenze e delle sostanze, l'uomo debba mettere insieme solo idee che ricorrano costantemente insieme nella sua esperienza e che perciò segua le indicazioni fornitegli dalla natura: non ritiene tuttavia possibile che, anche col progredire delle osservazioni e delle analisi della scienza, si possa raggiungere una determinazione esauriente e completa di *tutti* gli elementi che costituiscono una sostanza; e ritiene che, anche se questa meta si raggiungesse, l'essenza nominale così costruita non corrisponderebbe mai all'essenza reale cioè alla sostanza autentica degli enti reali.

Con la sua analisi della nozione di sostanza, Locke ha smantellato il concetto cardine della metafisica tradizionale pur senza esplicitamente negarlo. Le critiche di Hume ai concetti di sostanza e di causa sono già in buona parte anticipate nel *Saggio*. Che il mondo abbia nella sua totalità una struttura sostanziale costituita da nessi causali costanti e indissolubili è cosa che può manifestarsi, secondo Locke, alPintelletto di Dio, non a quello dell'uomo.

All'uomo rimane aperta la strada dell'esperienza e dell'osservazione scientifica: una strada ricca di promesse, per ciò che riguarda le possibilità dell'uomo di estendere le sue conoscenze, perfezionare le sue tecniche di controllo del mondo naturale, abbandonare pregiudizi e credenze infondate, eliminare il fanatismo che le fa nascere e formare una società più libera. Ma in questa strada l'uomo sarà aiutato dal riconoscimento dei limiti della sua conoscenza e dell'estensione della sua ignoranza piuttosto che dalla pretesa di una conoscenza certa e infallibile.

6. *La dimostrazione.*

La teoria del linguaggio e quella della sostanza sono strettamente connesse nell'opera di Locke; entrambe sono poi connesse strettamente con quella del ragionamento. Da un capo all'altro del *Saggio* corre la polemica contro il metodo delle Scuole cioè contro la logica aristotelico-scolastica che ancora dominava nelle università inglesi e continentali ai tempi di Locke. In particolare, la critica di Locke si rivolge contro il sillogismo che, nella tradizione aristotelica, era l'unica forma possibile di ragionamento, alla quale tutte le altre potevano e dovevano essere ricondotte. Ma la forza del sillogismo, almeno nella sua forma classica, derivava dalla dottrina della sostanza. La funzione del termine medio, nella dottrina aristotelica del sillogismo, consisteva infatti nel mostrare la connessione *sostanziale*, quindi *causale*, fra i due estremi: se si dice «Ogni animale è vivente; Ogni uomo è animale; Dunque ogni uomo è vivente»; il termine medio 'animale' indica la sostanza dell'uomo ed è quindi la causa o la ragione per cui l'uomo è

vivente. È per la sua *essenza reale* di animale, che l'uomo è vivente. Se si prescinde da quell'essenza e si fa riferimento solo a un'essenza nominale, costituita dalla combinazione relativamente costante di due o più idee, il sillogismo manca di forza dimostrativa: cessa di essere un ragionamento *necessario*. Inoltre, alla base di un procedimento sillogistico (che non può essere condotto all'infinito) ci devono essere *princìpi* di per sé evidenti, per la cui conoscenza Aristotele postulava un organo *ad hoc*, il *nous*. Ma questi sono gli assiomi o le massime innate, contro i quali si rivolgeva costantemente la critica di Locke.

Le ragioni del suo rifiuto del sillogismo sono perciò assai più profonde di quanto appare dalla sua critica alla logica delle Scuole. Sono ragioni che si connettono al nucleo centrale dell'empirismo lockiano: il rifiuto dell'innatismo, la critica della nozione di sostanza, la teoria del linguaggio e delle idee come segni. Locke afferma che ogni dimostrazione non è che un insieme collegato di *intuizioni* e che l'intuizione non è che la percezione dell'accordo o del disaccordo tra due idee. La certezza della dimostrazione dipende esclusivamente da quella delPintuizione: quando l'accordo o il disaccordo tra due idee non risulta immediatamente evidente, cioè non si rivela da sé allo spirito che guarda alle idee, si ricorre a idee intermedie che hanno un rapporto intuitivo l'una con l'altra e con le idee estreme; e queste idee intermedie sono dette *prove*. Locke ritiene pure che nell'intuizione non ci sia nulla di arbitrario o convenzionale: la semplice presenza delle idee nello spirito (posto che questo vi faccia attenzione) basta a rivelare, con la massima certezza possibile, l'accordo o il disaccordo tra esse.

In altri termini, Locke riduce l'*apodissi* all'*anapodissi*: la dimostrazione alPinferenza immediata. L'inferenza è riconosciuta da Locke come l'atto fondamentale della facoltà razionale: essa consiste nel trarre da una proposizione posta come vera un'altra proposizione vera; ma questo equivale a vedere o a supporre la connessione fra le due idee della proposizione inferita[16]. Il sillogismo non fa che presupporre l'inferenza e metterla in una forma più complicata e contorta. «Per mostrare, dice Locke, la cosa con un esempio semplice e facile poniamo che *animale* sia l'idea intermedia o il *medius terminus* di cui lo spirito fa uso per mostrare la connessione di *homo* e *vivens*; chiedo se lo spirito non veda più prontamente e facilmente questa connessione nella posizione semplice e propria, cioè nel mezzo, dell'idea connettente, così:

Homo - Animal - Vivens

che non in questa più intricata

che è la posizione di questa idea del sillogismo per mostrare la connessione tra *homo* e *vivens* con l'intervento di *animai*». Il sillogismo cioè «mostra che *se* l'idea intermedia concorda con quelle alle quali è applicata immediatamente da entrambi i lati, allora queste idee lontane, o, come si dicono, gli *estremi*, certamente concordano»[17]. Non si va quindi molto lontano dalla lettera, oltreché dallo spirito, dalla dottrina lockiana, asserendo che la forma autentica dell'inferenza è quella del *condizionale*: «Se è uomo, allora è animale; se è animale, allora è vivente». E in questo caso è possibile riconoscere la fonte storica della dottrina lockiana: il nominalismo di Ockham la cui *Summa totius logicae* era stata ristampata a Oxford nel 1675, mentre Locke veniva elaborando il suo *Saggio*, e che a sua volta si connette all'antica tradizione della logica megarico-stoica.

Certo è che Locke ritiene che neanche il procedimento matematico procede per via sillogistica ma solo mostra la connessione fra idee lontane mediante la loro coincidenza con idee intermedie; e che lo stesso Newton nella sua opera (*Principia*) non ha fatto che «trovare le idee intermedie che mostravano l'accordo e il disaccordo delle idee espresse nelle proposizioni che dimostrò»[18]. Ma da questo punto di vista Locke non può attribuire alle matematiche il primato della razionalità. Egli ritiene che l'etica possa e debba essere una scienza dimostrativa: giacché, anche nel suo campo, si tratta soltanto di trovare le *prove*, cioè le idee intermedie che connettono fra loro idee apparentemente lontane. Così se si ammette la proposizione «Gli uomini saranno puniti in un altro mondo» si può, utilizzando le idee intermedie della giustizia divina, della colpa umana, del potere diagire altrimenti e della libertà, stabilire la connessione tra l'idea di *uomo* e quella di *autodeterminazione*[19]. Una *Ethica more geometrico demonstrata* è anche l'ideale di Locke come quello di Spinoza: soltanto che il metodo geometrico di Locke non è quello di Spinoza, non parte da princìpi o assiomi (che Locke ritiene inutili) ma va alla ricerca di *prove*, cioè di connessioni condizionali tra le idee.

Dall'altro lato Locke ritieni che il procedimento dimostrativo non è applicabile nel dominio della scienza naturale. «*La filosofia naturale*, egli dice, *non è capace di diventare una scienza*»[20]. Le sostanze naturali sono essenze reali, non nominali, sono quindi inconoscibili all'uomo. Il progresso delle scienze naturali è perciò possibile solo mediante l'esperienza non la dimostrazione: «*L'esperienza mi deve qui insegnare ciò che la ragione non può*: e solo *provando* io posso conoscere con certezza quali altre qualità coesistano con quelle della mia idea complessa: per esempio, se quel corpo giallo pesante, fusibile che chiamo *oro* sia malleabile o no; l'esperienza (qualsiasi cosa provi in quel particolare corpo che esamino) non mi rende mai certo che è così in tutti, cioè in ogni altro corpo giallo pesante e fusibile, ma solo in quello che ho messo a prova»[21]. Questo certamente

non rende inutile l'osservazione scientifica della natura, dalla quale Locke, come tutti gli uomini del suo tempo, si attende meravigliosi vantaggi e progressi per il genere umano. Ma l'osservazione scientifica giunge a un risultato positivo solo quando riesce a stabilire la *costanza* delle relazioni che essa si trova tra le idee cioè tra le qualità percepite dagli enti (corporei o spirituali) sottoposti all'osservazione. Sicché un *oggetto* scientifico' rimane tale solo finché si può continuare a ripetere la prova di tale costanza, il suo *ricorrere indefinito* nel corso dell'esperienza. Invariabilità o costanza dell'oggetto e ripetibilità della sua messa a prova sperimentale sono i due aspetti complementari, l'uno oggettivo, l'altro operativo, della ricerca scientifica[22]. Nel tentativo di sottrarre, sulle orme di Boyle, tale ricerca all'antico schema della «dimostrazione», Locke ne ha individuato un aspetto che si rivelerà fecondo di risultati nella scienza stessa e troverà ampie conferme nell'epistemologia moderna e contemporanea.

7. *Il giudizio.*

La polemica contro gli Scolastici, incessante e vivace nell'intero *Saggio*, non conduce Locke al rifiuto di tutto il patrimonio della logica scolastica. Per quanto espressa nei termini della gnoseologia cartesiana e portorealistica, la dottrina della conoscenza di Locke fa appello a punti fondamentali della tradizione nominalistica che era anch'essa di ispirazione empiristica. Uno di questi punti è quello dell'*assenso* che Locke, come Ockham, ritiene l'atto fondamentale del giudizio. Il dominio proprio del giudizio è, secondo Locke, quello della *probabilità*, non della certezza; ma ammettere, accanto alla conoscenza certa, il vasto campo di quella probabile è un'esigenza che scaturisce dai limiti assai ristretti che Locke assegna alla conoscenza certa dell'uomo. Questi limiti sono determinati: 1) dalla disponibilità delle *idee*, perché non c'è conoscenza dove non ci sono idee; 2) dalla possibilità della *percezione* dell'accordo o del disaccordo fra le idee, percezione che può essere immediata (intuizione) o mediata da prove (ragione); 3) dalla *sensazione* che fa percepire soltanto l'esistenza di cose particolari.

È vero che, corrispondentemente a queste tre forme di conoscenza, egli ammette come indubitabili tre ordini di realtà: quella dell'io, conosciuta per intuizione; quella di Dio, conosciuta per dimostrazione e quella delle cose esterne, conosciuta per, sensazione. Ma della stessa realtà delle cose esterne si può essere certi soltanto nell'*atto* della sensazione, non al di là di essa. «Se, dice Locke, ho visto una collezione di idee semplici, comunemente detta *uomo*, esistenti insieme

un minuto fa, ed ora sono solo, non posso esser certo che lo stesso uomo esista ora, dal momento che non c'è *connessione necessaria* fra la sua esistenza di un minuto fa e la sua esistenza di ora… Sebbene sia altamente probabile che milioni di uomini esistano ora, tuttavia, mentre sono solo e scrivo questo, non ho della loro esistenza quella certezza che chiamo, in senso stretto, conoscenza»[23]. E in generale, l'estensione della conoscenza umana non ha proporzione con l'ampiezza della realtà. «Credo di poter dire, afferma Locke, che il mondo intellettuale e quello sensibile sono perfettamente simili in questo: che la parte che vediamo dell'uno e dell·altro non ha proporzione con quella che non vediamo; e che tutto ciò che possiamo attingere con i nostri occhi e con i nostri pensieri dell'uno e dell'aitro è quasi niente in paragone con il resto[24].

A colmare in parte questa enorme lacuna o a colmarla almeno quanto basta per rendere possibile all'uorao l'orientarsi nelle faccende della vita, interviene il *giudizio* che non si fonda sulla certezza ma sulla probabilità. Questa ha due fondamenti: i) la conformità di qualcosa con la conoscenza, l'osservazione e l'esperienza; 2) la testimonianza degli altri, attestante la loro osservazione e la loro esperienza. I gradi dell'assenso devono essere commisurati ai gradi della probabilità. Il grado più alto di quest'ultima è quello di una proposizione che riscuote il consenso generale degli uomini. Il secondo grado si ha quando la nostra esperienza coincide con quella di molte altre persone degne di fede. Il terzo grado si ha rispetto alle cose che accadono indifferentemente, quando sono testimoniate da persone degne di fede. Su quest'ultimo grado di probabilità è fondata la *storia*, ma i fatti da essi attestati non sono rafforzati o garantiti da una lunga tradizione: hanno solo la validità che da essi deriva dalla testimonianza originale. La tradizione, in altri termini, non è una fonte di probabilità[25].

La conoscenza dimostrativa e il giudizio probabile costituiscono, insieme, l'attività propria della *ragione*. Perciò sono *secondo ragione* le proposizioni la cui verità può essere scoperta esaminando e intrecciando le idee che abbiamo dalla sensazione e dalla riflessione o colla deduzione che le dimostri vere o probabili. *Al di sotto della ragione* sono le proposizioni la cui verità o probabilità non possono essere derivate dalla ragione con questi procedimenti. E *contro la ragione* sono infine le proposizioni incompatibili con le idee chiare e distinte[26].

Da questo punto di vista non può esserci nessuna opposizione tra ragione e *fede* religiosa. La fede è l'assenso dato a proposizioni che sono rivelate da Dio «per qualche via straordinaria di comunicazione». Ma in senso lato tutta l'opera della ragióne è una rivelazione di Dio, che è la fonte di ogni verità. Non ci può essere quindi, da parte della fede, violenza o disturbo della ragione che invece

dalla fede stessa è assistita e migliorata con la scoperta di nuove verità. L'opposizione fra fede e ragione è piuttosto propria del *fanatismo* o, come Locke lo chiama, dell'*entusiasmo*, il quale pretende di sottrarre la rivelazione divina ad ogni controllo della ragione e di opporre la diretta e individuale *comunicazione* con Dio agli insegnamenti della ragione. L'ostinazione di una credenza ingiustificata assume in questo caso la pretesa di una rivelazione diretta. Il fanatismo non è religione ma pregiudizio ed orgoglio.

Con l'inclusione del giudizio, e della probabilità che ne è l'oggetto, nell'ambito della ragione e come suo strumento legittimo, Locke ha portato a compimento la riforma che si era proposta della teoria della ragione. Ha liberato la ragione dallo schema costrittivo del sillogismo aristotelico, con la critica dell'idea di sostanza; e l'ha liberata dall'assolutezza, di cui Cartesio l'aveva rivestita, con la critica delPinnatismo e con la sua teoria del linguaggio e dell'origine empirica del materiale di cui la ragione stessa si serve. Con questa liberazione, Locke ha inteso fare della ragione uno strumento più utile e maneggevole, che può essere adoperato da *chiunque* e in *tutti* i campi della vita umana. Certo, l'uso della ragione incontra da ogni parte limiti e condizioni e non è mai infallibile. E ciò non soltanto per motivi *oggettivi*, cioè perché non si dispone, ad ogni momento, delle idee, delle combinazioni delle idee e delle prove indispensabili per ottenere una conoscenza certa o probabile o per la natura segnica del linguaggio che è l'origine di innumerevoli trabocchetti; ma anche per motivi *soggettivi* o individuali, come la mancanza di abilità nell'usare le prove e della buona volontà di trovarle o per l'ossequio verso l'autorità o le inclinazioni emotive e fanatiche. L'uso della ragione esige informazione, sagacia, esame e controllo delle idee e del linguaggio in cui sono espresse: esige quindi una *ricerca* sempre aperta, cioè sempre disposta a mettere a prova e a correggere i suoi risultati. Tale ricerca è condizionata da doti morali ben definite: la libertà di spirito del ricercatore, che lo rende indipendente dalle suggestioni della tradizione e dell'autorità; la modestia, che lo distoglie dalla pretesa di tener ferme le sue conclusioni anche contro le prove contrarie e dall'orgoglio di avere in ogni caso la meglio nelle dispute; e l'amore disinteressato della verità, che lo fa sobbarcare alla fatica della ricerca e gli impedisce di accettare, senza il· debito esame, le soluzioni più agevoli o più comunemente ammesse dei problemi che affronta. È stato detto giustamente che Locke* il quale certamente aveva letto gli *Essais* di Montaigne (che difatti possedeva) ha assunto lo stesso atteggiamento di Montaigne: è un *Essayist* nel senso che è sempre «in tirocinio ed in prova»; e non per nulla ha intitolato *Essay* la sua opera maggiore[27].

Ma d'altronde egli non si chiude mai nella propria individualità: crede che ciò che egli esperimenta in se stesso, *ognuno* può sperimentarlo: i dati di cui si avvale non sono privati ma comuni o pubblici. E continuamente nel corso del *Saggio* invita i suoi lettori o i suoi oppositori a cercarli nella loro esperienza e li sfida a trovarli diversi.

Ma è proprio questo carattere pubblico o comune dei dati di cui la ragione dispone, oltre che delle tecniche di cui essa si avvale per elaborarli, che rende, secondo Locke, la ragione adatta ad essere la guida della vita associata dell'uomo.

8. *La razionalità della politica e della religione*,

Nell'Pultimo capitolo del *Saggio* intitolato «La divisione delle scienze» Locke afferma che tutto ciò che può cadere nell'ambito dell'intelletto umano può essere raggruppato in tre scienze fondamentali: 1) la *fisica* o filosofia naturale che è la conoscenza delle cose (corpi naturali, spiriti, angeli, Dio) nel loro essere proprio e quindi nella loro costituzione, nelle loro proprietà e nelle loro operazioni; 2) la *pratica* cioè l'abilità di usare rettamente i nostri poteri e le nostre azioni per l'acquisto di cose buone e utili, la cui parte principale è l'*elica*; 3) la *semiotica* o dottrina dei segni, altrimenti detta *logica*, che considera la natura dei segni, siano essi idee o parole, di cui lo spirito fa uso per intendere le cose o per trasmetterne la conoscenza agli altri[28].

Sono, queste, le tre scienze in cui gli antichi Stoici dividevano la filosofia; e si tratta indubbiamente di un'altra indicazione circa le fonti lontane o indirette cui si ispirava il pensiero di Locke. Difatti, come era per gli Stoici, anche per Locke la scienza verso cui le altre devono convergere è la pratica o l'etica che si occupa del benessere e della felicità dell'uomo. Una delle tesi fondamentali del *Saggio* è che l'etica possa e debba essere una scienza dimostrativa: nel senso che non c'è regola morale autentica di cui non si possa dar ragione mostrando la sua utilità per la conservazione della società e per la felicità pubblica. Ma lungo il corso della sua vita, Locke si è occupato[29] di economia, di commercio, di agricoltura; e le sue opere fondamentali, oltre il *Saggio*, concernono la politica e la religione. Le opere da lui pubblicate in questi campi (La *Epìstola de tolerantia*, 1689; *Due trattati sul governo*, 1690 e *ha ragionevolezza del cristianesimo*, 1695) esprimono i risultati finali di una lunga riflessione su questi argomenti, come ci è provato dagli scritti e dagli appunti lasciati inediti. Nei *Saggi sul diritto naturale* (1660-64), lasciati inediti, Locke identificava ancora la legge di natura con la legge divina in conformità della tradizione medievale che vedeva riprodotta in numerosi scritti

del suo tempo e che serviva a giustificare l'autorità assoluta dello stato. Ma nei *Due trattati* la legge di natura non ha altro fondamento che la ragione, la quale, secondo egli dice, «insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla, che, essendo tutti uguali e indipendenti, nessuno deve danneggiare l'altro nella vita, nella salute, nella libertà e nella proprietà»[30]. In base a questa legge, solo il consenso di coloro che partecipano ad una comunità politica stabilisce il diritto di questa comunità sui suoi membri; ma questo consenso, essendo un atto di libertà, cioè di scelta, è diretto a mantenere o garantire questa libertà stessa e non può convalidare l'assoggettamento dell'uomo all'arbitrio di un altro uomo. Da questo punto di vista, anche dopo essersi costituito in una comunità politica, il popolo conserva il potere di correggere o disfare le sue istituzioni politiche. Locke ritiene che contro la tirannia, come contro ogni potere che ecceda i suoi limiti e ponga l'arbitrio al posto della legge, il popolo ha il diritto di ricorrere alla resistenza attiva e di farsi giudice dei governanti, appellandosi in qualche modo allo stesso giudizio di Dio[31]. In altri termini, l'ordine politico non è immutabile né necessario, come Hobbes aveva ritenuto. Può essere mutato o corretto, anche con la forza, se la ragione lo esige, se cioè lo esige l'esigenza di realizzare i benintesi interessi e le libertà dei cittadini.

La stessa esigenza di una razionalità pratica e fattiva Locke ha fatta valere nel dominio religioso nelle sue opere pubblicate (*Epistola sulla tolleranza* e *La ragionevolezza del cristianesimo*). E anche qui sappiamo che il punto di partenza delle sue riflessioni era stato diverso. Locke è venuto sempre più ampliando il concetto di tolleranza. Dalla negazione quasi totale di essa nei due scritti del 1660-61, attraverso il *Saggio sulla tolleranza* del 1667, giunse nell'*Epistola* ad affermare e a riconoscere nel modo più chiaro la *laicità* dello stato, cioè la sua estraneità ad ogni credenza religiosa e la sua incapacità di difenderla o garantirla con la forza. Lo stato, disse allora Locke, è «una società di uomini costituita per conservare e promuovere soltanto i beni civili, cioè la vita, la libertà, l'integrità del corpo, la sua immunità dal dolore, il possesso delle cose esterne». Tra i suoi compiti non rientra la salvezza dell'anima perché nessuno può essere salvato suo malgrado. La salvezza dipende dalla fede e la fede non può essere indotta negli animi con la forza. Dall'altro lato, né i cittadini né la Chiesa possono chiedere l'intervento del governo in materia religiosa. Se la chiesa ha il diritto di espellere dal suo seno coloro le cui credenze ritiene incompatibili con i propri princìpi, questa espulsione non può trasformarsi in una diminuzione dei diritti civili del condannato: al quale dev'essere risparmiato, come a ogni altro cittadino, qualsiasi torto o violenza.

Questa separazione dello stato dalla chiesa non implica tuttavia la negazione

della validità del cristianesimo. Locke non condivide la tendenza dei pensatori libertini, che aveva frequentato nei suoi soggiorni in Francia, a considerare tutte le religioni, come superstizioni utili solamente ai governi per tenere soggiogati i popoli. La *Ragionevolezza del cristianesimo* è intesa a mostrare che il cristianesimo, nel suo nucleo essenziale, è l'alleato migliore della ragione per ciò che riguarda la vita morale del genere umano. Il riconoscimento di Cristo come Messia e della vera natura di Dio sono i soli articoli essenziali alla fede cristiana. Questi articoli possono essere accettati da tutti gli uomini perché non contengono nulla di irrazionale. Anzi non fanno che rendere accessibili a tutti e dar forza e autorità a quei precetti morali che, se fossero rimasti affidati soltanto ai poteri dimostrativi della ragione, sarebbero patrimonio esclusivo della «parte razionale e pensante del genere umano». Per Locke, il cristianesimo non è che una nuova, più vasta ed efficace promulgazione della legge morale e delle verità fondamentali che regolano la vita umana; ed è, quindi, nel suo nucleo essenziale, depurato dei pregiudizi o dal sovrappiù che la tradizione gli ha aggiunto, una vittoria storica della ragione.

Tra queste conclusioni cui Locke è pervenuto nel campo religioso e politico negli scritti pubblicati nella sua maturità e le tesi da cui è partito nella sua giovinezza e che ci sono testimoniate dagli scritti che lasciò inediti e che ora conosciamo, c'è un grande distacco: perché in queste ultime Locke aveva sostenuto l'assolutismo politico e religioso, scaturiente dall'ordine necessario del mondo naturale ed umano. Tra gli uni e gli altri intercorre la lunga elaborazione del *Saggio*, cioè il nuovo concetto della ragione che Locke si è venuto formando combinando insieme, in una sintesi riuscita, il nominalismo scolastico di lontana origine stoica, il cartesianesimo, la tradizione empiristica inglese e i risultati della scienza del suo tempo. Nel lavorare a questa sintesi, egli tenne continuamente presenti i problemi economici e politici della società inglese e mise a frutto le esperienze da lui vissute nella partecipazione attiva alle vicende storiche del tempo. La teoria della ragione, illustrata e difesa nel *Saggio* è il risultato più importante di questa elaborazione complessa e ha bene meritato il successo che la filosofia doveva tributarle nel secolo dell'illuminismo. Essa fa della ragione uno strumento limitato dai dati empirici e dal linguaggio, fallibile e correggibile; ma tuttavia adatto a far progredire la ricerca scientifica, l'organizzazione sociale, il benessere e la libertà dei singoli. I problemi della società odierna sono assai più numerosi e complessi di quelli che si presentavano a Locke, almeno tali sembrano a noi. Ma la rilettura dell'opera di Locke fa nascere il dubbio che, se le mete che essa additava paiono oggi così lontane, ciò non sia proprio dovuto al fatto che non abbiamo imboccato e seguito con decisione le strade che egli ha tracciato.

1. *Critica della ragion pura*, § 13.
2. *Saggio*, IV, 29, § 14.
3. *Saggio*, Introduzione, § 7.
4. *Saggio*, Introduzione, § 8.
5. *Saggio*, IV, 21, § 4.
6. *Meditazioni*, III.
7. *faggio*, 11, 2, § 2.
8. *Saggio*, IV, 9, § 3.
9. *Origine e forme delle qualità*, 1666.
10. *Saggio*, 11, 8, § 10.
11. *Summa Logicae*, 1, 14.
12. *De Corpore*, 3, § 2.
13. *Saggio*, III, 6, § 9.
14. *Saggio*, 11, 31, § 6.
15. *Saggio*, III, 6, § 8.
16. *Saggio*, IV, 17, § 4.
17. *Saggio*, IV, 17, § 4.
18. *Saggio*, IV, 7, § 11.
19. *Saggio*, IV, 17, § 4.
20. *Saggio*, IV, 12, § 10.
21. *Saggio*, IV, 12, § 10.
22. Su questo punto cfr. C. A. VIANO, *J. L., Dal razionalismo, all'illuminismo*, Torino, 1960, pp. 476, segg.
23. *Saggio*, IV, ii, § 9.
24. *Saggio*, IV, 3, § 23.
25. *Saggio*, IV, 16, § 11.
26. *Saggio*, IV, 17, § 23.
27. ROSALIE COLIE, «The Essayist in his *Essay*», in *J. L., Problems & Perspectives. A Collection of New Essays*, ed. by W. Yolton, Cambridge, 1969, pp. 234 segg.
28. *Saggio*, IV, 21.
29. Cfr. la *Nota bibliografica* che segue.
30. *Two Treatises of Government*, 11, 2, § 6.
31. *Two Treatises of Government*, 11, 19, § 241.

La traduzione che segue del *Saggio* è quasi tutta opera di mia moglie Marian Taylor, che vi lavorò sino agli ultimi giorni prima della sua morte (6 luglio 1970).

NOTA BIOGRAFICA

1632 Locke nasce a Wrington in Somerset il 29 agosto, da John avvocato e piccolo proprietario e da Agnes Keene, entrambi di tradizione puritana. Il padre fu un uomo taciturno e severo, la madre gli morì quando aveva ventidue anni.

1643 Comincia la guerra civile tra le truppe del Parlamento e quelle del Re ed il padre di Locke milita come capitano nell'esercito del Parlamento.

1647 È ammesso alla scuola di Westminster per interessamento di Alexander Popham che era stato il collonnello del padre di Locke nell'esercito e ne aveva utilizzato i servizi come avvocato. La scuola di Westminster, che era politicamente favorevole al re, contribuì a liberare Locke dalla sua fede puritana.

1650 È nominato «studente del re» e diviene così candidato agli studi universitari. Nel concorso riuscì al decimo posto.

1652 Alla fine di maggio entra in una lista di sei candidati ammessi a frequentare il Christ Church College di Oxford, dove è immatricolato il 27 novembre di quell'anno.

1654 Partecipa con due brevi composizioni, una in latino, l'altra in inglese, ad un'antologia di versi in onore di Cromwell, pubblicata dal decano del Christ Church College.

1656 II 14 febbraio ottiene il titolo di «Bachelor of Arts».

1658 II 28 giugno ottiene il titolo di «Master of Arts» ed è nominato «Senior Student» del Christ Church College. Nel settembre dello stesso anno muore Oliver Cromwell e fanno dopo il decano del collegio John Owen, di spiriti liberali, è allontanato dal collegio stesso.

1660 Carlo II ritorna sul trono d'Inghilterra. Locke rimane al Christ Church College e formula per la prima volta le sue idee sulla tolleranza nella forma di una risposta in un opuscolo anonimo intitolato *La gran questione delle cose indifferenti nel culto religioso.* Un secondo saggio sulla tolleranza è da lui scritto in latino ed intitolato *An magistratus civilis possit res adiaphoras in divine cultus ritus asci- scere, eosque populo imponere?* In questo scritto egli riproduce l'argomento di Hobbes, che il governo civile riceve la sua autorità dal conferimento che i sudditi gli hanno fatto della loro libertà naturale. Si pronunzia quindi in senso contrario alla tolleranza religiosa. Fino al 1661, Locke è stato sostenitore dell'autorità assoluta dello Stato. Nel dicembre diviene lettore di greco nel Christ Church College di Oxford. Tra quest'anno e il 1664 compone in latino i *Saggi sulla legge di natura* che furono lasciati inediti e sono stati pubblicati solo recentemente.

1661 Muore il padre di Locke. Tra questo e fanno seguente compone un secondo scritto sulla tolleranza, anch'esso lasciato inedito e pubblicato solo recentemente.

1662 È nominato lettore di retorica nello stesso College. In quest'anno, o nel successivo, egli diviene amico di Robert Boyle, fondatore della chimica moderna, e tale rimane fino alla morte di lui (1691).

1663 È nominato censore di filosofia morale sempre presso lo stesso College per fanno 1664.

1665 Nel novembre lascia l'Inghilterra come segretario della Missione diplomatica di Sir Walter Vane nel

Brandeburgo. La Missione dimorò a Cleve.

1666 Ritorna a Oxford ma rifiuta l'invito del suo College di prendere gli ordini sacri che gli avrebbero aperto la carriera di professore.

1667 Incontra il grande medico inglese Thomas Sydenham e comincia a collaborare con lui. fanno prima aveva fatto la domanda per ottenere i gradi di dottore in medicina ma la domanda non era stata accolta. In questo anno comincia a leggere le opere di Descartes. Nello stesso anno Locke accetta la proposta di Anthony Ashley Cooper, Lord Ashley, di andare a vivere come suo medico privato nel suo palazzo di Londra, Exeter House. Sotto l'influenza delle idee liberali di Lord Ashley, Locke scrive un *Saggio sulla tolleranza*, che lasciò inedito ed è stato pubblicato recentemente.

1668 In maggio opera di una ciste al fegato Lord Ashley che rifiorisce in salute e da allora in poi lo considera come amico strettissimo e suo consigliere politico. Come riconosce un suo biografo recente, Locke deve a Lord Ashley la scoperta del suo genio. Prima di entrare in contatto con lui era soltanto un mediocre studioso, un ex diplomatico di scarsa esperienza, uno scienziato dilettante e un medico non qualificato.

Nella casa di Ashley divenne un filosofo, un economista e un medico praticante[1]. Il 23 novembre 1668 fu eletto membro della Royal Society, e cominciò ad occuparsi di economia. In quest'anno scrive un frammento medico-filosofico intitolato *Anatomia* e fanno seguente un altro intitolato *De arte medica*. Nei primi mesi di quest'anno, a Exeter House in una riunione di 5 o 6 amici (d: cui faceva parte James Styrrell) che discutevano circa i princìpi della moralità e della religione rivelata, Locke ha la sua prima idea del *Saggio* e ne stende due abbozzi chiamati rispettivamente *Draft A* e *Draft B* che rimangono inediti e sono stati pubblicati rispettivamente nel 1936 e nel 1931.



John Locke.

1672 Il 23 aprile Lord Ashley è nominato dal Re Conte di Shaftesbury. Nell'autunno Locke fa un viaggio in Francia con un gruppo di amici. Nel frattempo Shaftesbury è nominato dal Re Presidente del Council of Trade e Lord High Chancellor of England, l'ufficio ministeriale più potente del Regno. Locke diventa «Segretario delle presentazioni»: un ufficio modesto che si occupava di materie ecclesiastiche.

1673 È al fianco di Shaftesbury alla riapertura del Parlamento dove questi pronuncia un famoso discorso in citi fra l'altro difende la «dichiarazione di indulgenza», cioè un principio di limitata tolleranza religiosa.

Il Parlamento rigetta le proposte di Shaftesbury che deve dimettersi. Locke tuttavia diventa segretario del Council of Trade e, oltre a questo, si occupa di commercio.

1674 Il Council of Trade viene disciolto e Locke perde il suo posto. Nello stesso anno ottiene il grado di Baccelliere di medicina a Oxford. Ma subito dopo lascia l'Inghilterra per motivi di salute dichiarati o per motivi di insicurezza politica non dichiarati. Arriva sino a Montpellier, dopo essersi fermato a Parigi 10 giorni e lì rimane per i prossimi quindici mesi.

1676 Tornato a Montpellier dopo un viaggio a Aix, Avignone e Tolone, incontra Thomas Herbert che gli diviene amico, e che fu più tardi nominato Conte di Pembrok. A lui dedicherà il *Saggio*.

1677 Shaftesbury caduto in disgrazia del Re è tenuto agli arresti nella Torre di Londra dove rimane un anno. Scrive a Locke per pregarlo di accompagnare in un viaggio in Italia il figlio del suo amico Sir John Bangs. Locke accetta e si mette in viaggio per Parigi per incontrare il giovane. Si ammala di malaria durante il viaggio; e solo ai primi di giugno raggiunge la capitale francese.

1678 Nel luglio comincia un suo viaggio attraverso la Francia con il suo pupillo e visita Orleans, Tours, Saumul, Angers, La Rochelle, Bordeaux; si ferma per un certo tempo a Montpellier. Nell'ottobre si accinge ad un viaggio a Roma che però è interrotto perché il passo del Moncenisio era già coperto di neve e non transitabile. Ritorna a Parigi, dove riprende le relazioni con molti intellettuali del tempo.

1679 Lascia Parigi e ritorna a Londra, dove arriva alla fine di aprile, accanto a Shaftesbury che è entrato nel frattempo nelle grazie del Re ed è stato nominato Presidente del Consiglio del Re. Nell'inverno 79-80 passa alcune settimane a Oxford nel suo vecchio College, e qui scrive alcune *Osservazioni sullo sviluppo e la cultura dei vini e degli olivi* (che furono poi pubblicate nel 1766).

1680 Shaftesbury si dimette da a presidenza del Consiglio privato e Locke ritorna a Oxford presso il suo College.

1681 Shaftesbury è arrestato sotto l'accusa di alto tradimento. Escono alcuni *pamphlet* in difesa di Shaftesbury e uno di essi Nessuna congiura protestante (*No Protestant plot*) è attribuito a Locke.

1682 Conosce Damaris Cudworth, la figlia del filosofo neoplatonico Ralph Cudworth, che doveva restare la sua più fedele e cara amica fino agli ultimi anni. Shaftesbury, che si è fatto promotore di una insurrezione contro il Re, è costretto a fuggire in Olanda, dove muore il 21 gennaio dell'anno seguente.

1683 Sentendosi insicuro a Oxford per la sua amicizia con Shaftesbury, lascia l'Inghilterra nel settembre e va in Olanda; si stabilisce ad Amsterdam.

1684 Stringe amicizia con Filippo van Limborch, uno dei teologi detti «Rimostranti» cioè liberali non conformisti. Molte delle sue idee furono più tardi riprese da Locke nella *Ragionevolezza del cristianesimo*. Passa l'inverno 1684-85 in Olanda, a Utrecht dove scrive molta parte del *Saggio*.

1685 È accusato di aver partecipato al tentativo di ribellione del Duca di Monmouth conaro il nuovo Re Giacomo II: tuttavia, per intervento di Lord Pembrok, gli è concessa la grazia e il permesso di rientrare in Inghilterra. Locke, non considerandosi colpevole, rifiuta; dopo breve permanenza a Cleve, ritorna di nascosto in Olanda, stabilendosi ancora ad Amsterdam.

1687 Accetta l'invito di un amico di William Penn (un quacquero che emigrò poi in America) e si stabilisce in Rotterdam. Entra in rapporto con il Principe Guglielmo d'Orange

1688 Appare nella «Bibliothèque universelle» un riassunto del *Saggio* con il titolo «Extrait d'un livre Anglais qui n'est pas encore publié, intitulé Essai Philosophiques concernant l'Entendement, où l'on montre quelle est létendue des nos connaissances certaines, et la manière dont nous y parvenons. Communiqué par Monsieur Locke». L'u novembre Guglielmo d'Orange parte per l'Inghilterra con una flotta: comincia la «Gloriosa Rivoluzione» inglese.

1689 Sbarca in Inghilterra al seguito della Principessa Maria, moglie di Guglielmo d'Orange. Si sistema a Londra. È pubblicata in Olanda, anonima ed a sua insaputa, la *Epistola de tolerantia* subito tradotta in francese e in olandese. Anche la traduzione inglese, fatta da William Popple, è pubblicata in quest'anno. Nell'ottobre furono editi e posti in vendita i *Due trattati sul governo* e nel dicembre fu posta in vendita la prima edizione del *Saggio sull'intelletto umano*; ma entrambe le opere recano, per ragioni editoriali, la data del 1690.

1690 In aprile, esce un *pamphlet* di Jonas Proast che critica le idee di Locke sulla tolleranza. In risposta Locke scrive la *Seconda Lettera sulla tolleranza*. Nell'autunno si ammala e crede di avere la tubercolosi; ma probabilmente era soltanto un aggravarsi del suo vecchio male, l'asma.

1691 Si trasferisce a Oates nell'Essex, ospite di Sir Francis Masham, marito di Damaris Cudworth, la quale era da gran tempo sua amica ed ammiratrice.

1692 Pubblica le *Considerazioni delle conseguenze del ribasso del tasso di interesse e del rialzo del valore della moneta*, il suo primo scritto nel campo dell'economia, nel quale sostiene che il tasso di interesse non può essere regolato dalla legge e la moneta deve ricevere il suo valore dal mercato. In quest'anno stringe rapporti epistolari con William Molyneux di Dublino, che l'aveva citato assai favorevolmente in un libro intitolato *Dioptrica nova*. Scrive anche una *Terza Lettera sulla tolleranza*.

1693 Pubblica i *Pensieri sull'educazione*.

1694 Pubblica la seconda edizione del *Saggio*.

1695 Pubblica anonima la *Ragionevolezza del cristianesimo* e un *pamphlet* in difesa di essa contro le critiche di John Edwards. Pubblica pure un altro saggio sulla moneta. Scrive un *Esame dell'opinione di Malebranche della visione di tutte le cose in Dio*, che però fu pubblicato solo dopo la sua morte, nel 1706.

1696 John Wynne pubblica un compendio del *Saggio* da servire come testo per gli studenti di Oxford. Nel maggio di quest'anno Locke è nominato Commissario del commercio e prende residenza a Londra. John Edwards pubblica un secondo attacco alla *Ragionevolezza del cristianesimo* in un libro intitolato *Socinianesimo smascherato*. Per le sue malferme condizioni di salute Locke lascia il suo posto a Londra e ritorna a Oates.

1697 Scrive una *Lettera al Vescovo di Worcester* in risposta alle critiche che questo Vescovo, Edward Stillingfleet, gli aveva rivolto; e una *Replica* alla risposta dello Stillingfleet. Completa il manoscritto di una *Guida dell'intelletto* che avrebbe dovuto far parte del *Saggio* ma fu pubblicata soltanto nella raccolta delle opere postume.

1699 Scrive una nuova *Replica* al Vescovo di Worcester e cura la quarta edizione del *Saggio*.

1700 Rinuncia definitivamente a ogni pubblico ufficio o incarico e rimane a Oates, presso Lady Masham. Esce la traduzione francese del *Saggio* fatta da Pierre Coste e rivista dallo stesso Locke.

1701 Esce la traduzione latina del *Saggio* con il titolo *De iniellectus humano*, di Richard Burridge.

1703 Stringe amicizia con Anthony Collins, un giovane studioso di Eaton, di 27 anni, ammiratore e seguace dei suoi scritti filosofici-religiosi. Scrive una parafrasi delle *Epistole* di San Paolo, che fu pubblicata postuma.

1704 Muore il 28 ottobre, a 72 anni, assistito da Lady Masham. È seppellito nella Chiesa di High Laver e sulla sua tomba fu messo un epitaffio latino da lui stesso composto.

1. Cfr. M. CRANSTON, *J. L.: A Biography*, 1959, p. 113.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Opere di Locke.

Nella *Nota biografica* sono elencati gli scritti principali editi e inediti di Locke nell'anno della loro composizione e pubblicazione. Ma Locke lasciò pure una grande quantità di appunti, note e diari di viaggio che si trovano presso biblioteche o privati inglesi e americani e che sono stati utilizzati dai biografi (King, Bourne, Cranston) e da studiosi recenti. Una prima raccolta di *Posthumous Works* fu pubblicata nel 1706 e una più completa raccolta delle *Works* fu edita nel 1823 e in seguito ristampata.

Sono stati inoltre editi i primi due abbozzi del *Saggio* del 1671: *An Essay Concernitig the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent* [Draft B] da B. Rand, Harvard, 1931; *An Early Draft of Lockés Essay* [Draft A] da R. I. Aaron, e J. Gibb, Oxford, 1936; gli scritti del 1661-64 sulla legge di natura con il titolo *Essays on the Law of Nature* da Von Leyden, Oxford, 1954; gli scritti sulla tolleranza del 1660 e del 1661 insieme con il saggio sulla tolleranza già pubblicato da Bourne nella sua biografia di Locke, e con l'*Epistola sulla tolleranza*, da C. A. VIANO in *J. L., Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Torino, 1961.

Le migliori edizioni del *Saggio* sono: quella a cura di A. Campbell Fraser, 2 voli., Oxford, 1894, condotta sulla quarta edizione curata da Locke (1699) e riprodotta nelle Dover Publications, New York, 1959; e quella curata da J. W. Yolton, London, 1961, condotta sulla quinta edizione, che Locke non riuscì a pubblicare.

Altre edizioni recenti delle opere di Locke sono le seguenti:

I. T. RAMSEY, *J. L. the Reasonableness of Christianity*, London, 1958.

M. MONTUORI, *J. L., A Letter concerning Toleration*, The Hague, 1963,

J. W. GOIXJH, *J. L., The Second Treatise... and Letter Concerning Toleration*, Oxford, 1946; 3ª ed., London, 1966.

P. ABRAMS, *J. L. Two Tracts on Government*, Cambridge, 1967.

J. L. AXTELL, *The Educational Writings of J. L., a critical edition*, Cambridge, 1968.

Traduzioni italiane:

Saggio sull'intelligenza umana, trad. di C. Pellizzi, Bari, 1951 (contiene, in appendice, la trad. di V. Sainati del *Draft A*).

La conoscenza umana, Bari, 1948 (contiene la trad. di A. Carlini del *Draft A*).

Due trattati sul governo, a cura di L. Pareyson, Torino, Utet, 2ª ed., 1960.

Scritti editi e inediti sulla tolleranza, a cura di C. A. Viano, Torino, Taylor, 1961.

La critica.

Raccolte bibliografiche: H. O. CHRISTOPHERSEN, *A Bibliographical Introduction to the Study of J. L.*, Oslo, 1930; R. HALL e R. WOOLHOUSE, *Forty Years of Work on J. L. (1929-1969) A Bibliography* in «The Philosophical Quarterly», XX, n. 80, July 1970; *Addenda to «Forty Years of Works on J. L.»*, in «The Philosophical Quarterly», XX, n. 81, October 1970; *The Locke Newsletter* ed. by R. Hall, University of York, Dept. of Philosophy, Autumn 1970.

LORD KING, *The Life of the f. L. with extracts from his correspondance, journals and common-place books*, London, 1ª ed., 1829; 2ª ed., 1830; 3ª ed., 1858.

H. R. BURNE FOX, *The life of J. L.*, London, 1876.

H. MARION, *J. L. sa vie et son oeuvre d'après des documents nouveaux*, Paris, 1ª ed., 1878; 2ª ed., 1893.

T. FOWLER, *Locke*, London, 1880.

A. C. FRASER, *L.*, Edimburg, 1890.

E. FECHTNER, *J. L., e in Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im XVIII fahrhunderty* Stuttgart, 1898.

C. BASTIDE, *J. Locke, ses théories politiques et leur infiuence en Angleterre*, Paris, 1907.

S. ALEXANDER, *L.*, London, 1908.

H. L. OLLION, *La philosophie générale de John Locke*, Paris, 1908.

T. FOWLER, *J. L.*, London, 1ª ed., 1880; 2ª ed., 1909.

H. OLLION, *La philosophie générale de L.*, Paris, 1909.

J. DIDIER, *J. L.*, Paris, 1911.

J. GIBSON, *Locke s Theory of Knowledge and its historical relation*, London, 1917.

A. CARLINI, *La filosofia di J. L.*, Firenze, 1928.

C. R. MORRIS, *Locke, Berkeley, Hume*, Oxford, 1931.

H. O., CHRISTOPHERSEN, *J. L. En filosofis forberedelse og grundleggelse* (1632-1689), Oslo, 1932.

W. DAHRENDORF, *L.'s Kontroverse mit Stilìingfieet*, Hamburg, 1933·

KEMP SMITH, *J. L.*, Manchester, 1933.

S. M. THOMPSON, *A Study of L.'s Theory of Ideas*, Monmouth, 111. 1934.

B. WILLEY, *The Seventeenth-Century Background*, eh. 11, London, 1934.

R. I. AARON, *J. L.*, London, 1937; 2ª ed., Oxford, 1955 (le pp. 55-73 dell'ed. 1955 sono una descrizione del *Draft C* del *Saggio*).

A. PETZÄLL, *Ethics and Epistemology in J. L's Essay*, Goteborg, 1937.

C. J. CZAJXOWSKI, *The Theory of Private Property in L.'s Politicai Philosophy*, Notre Dame, Ind., 1941.

W. KENDALL, *J. L. and the Doctrine of Majority Rute*, Urbana, 111., 1941.

H. MCLACHLAN, *The Religious Opinions of Milton, L. and Newton*, Manchester, 1941.

F. ALTMÜLLER, *J. L.'s «Essay» in der philosophischen Kritik*, Hamburg, 1942.

G. ASPELIN, *J. L. Tànkaren och upplysnlngsmannen*, Lund, 1948.

A. CARLINI, *Locke*, Milano, 1949.

D. G. JAMES, *The Life of Reason, tìobbes, Locke, Bolingbroke*, London, 1949.

J. W. GOUGH, *J. L.ì Politicai Philosophy, Eight Studies*, Oxford, 1950; rist. riveduta London, 1956.

D. J. O'CONNOR, *J. L.*, Harmondsworth, 1952; rist. New York, 1967.

M. CRANSTON, *J. L.*: a *Biography*, London, 1957.

P. LONG, *A Summary Catalogue of the Lovelace Collection of the Papers of J. L, in the Bodleian Library*, Oxford, 1958.

R. GRIPPA, *Studi sulla coscienza etica e religiosa del Seicento. Esperienza e libertà in J. L.*, Milano, 1960.

M. P. FITTS, *J. L.'s Theory of Meaning: an Exposition and Critique*, Washington, 1960.

R. POLIN, *La politique morale de J. L.*, Paris, 1960.

C. A. VIANO, *J. L., dal razionalismo all'illuminismo*, Torino, 1960.

M. CRANSTON, L., in «Brit. Council and Nat. Book League, Writers and their Work, N. 135», London, 1961.

K. DEWHURST, *J. L...., Physicmn and Philosopher: A Medical Biografihy*, London, 1963.

A. L. LEROY, *L., sa pie, son oeuvre, ecc.*, Paris, 1964.

M. V. C. JEFFREYS, *J. L.: Prophet of Common Seme*, London, 1967.

J. DUNN, *The Politicai Thought of J. L.*, Cambridge, 1969.

J. W. YOLTON Editor, *J. L., Problems & Perspectwes. A Collecùons of New Essays*, Cambridge, 1969, (Saggi di R. Polin, M. Seliger, E. S. De Beer, J. Dunn, G. J. Schocher, H. Aarslefi, P. Laslett, J. L. Axtell, J. W. Yolton, R. Ashcraft, W. Von Leyden, R. Colie, H. Aarslefi),

J. W. YOLTON, *Locke and the Compass of Human Understanding: A Seiective Commentary on thè «Essay»*, Cambridge, 1970, pp. x-234.

JOHN HARRISON AND PETER LASLETT, *The Library of J. L.*, 2ª ed., Oxford, 1971.

SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO

in quattro libri [scritto da John Locke, Gentiluomo][1]

> [Come tu non sai quale sia la via dello spirito, o come si facciano Tossa nel grembo di donna gravida, così non conosci le opere di Dio, il quale fa tutte le cose.
>
> *Ecclesiaste*, XI, 5][2].

> Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere.
>
> CIC., *De nat. deor.*, I[3].

1. Aggiunto nella seconda edizione.
2. Aggiunto nella quarta edizione.
3. «Quanto è bello decidersi a confessare di non sapere ciò che non si sa, piuttosto che farsi venir la nausea con queste sciocchezze, ed essere insoddisfatti di sé», CIC., *De nat. deor.*, 1, 30, 84.

Al molto onorevole signore
TOMMASO, CONTE DI PEMBROKE E MONTGOMERY
Barone Herbert di Cardiff
Lord Ross, di Kendal, Par, Fitzhugh, Marmion,
San Quintino e Shurland; Lord Presidente
del molto Onorevole Consiglio Privato di Sua maestà
e Lord Luogotenente per le Contee di Wilts
e del Galles del Sud[1].

Questo trattato, che è cresciuto sotto gli occhi della Signoria Vostra, e si è avventurato nel mondo per Vostro ordine, viene ora, per una specie naturale di diritto, alla Signoria Vostra per ottenere quella protezione che alcuni anni fa gli prometteste. Non che io pensi che un nome, per grande che sia, posto all'inizio di un libro, sia in grado di coprire i difetti che vi si trovano. Le cose date alla stampa devono stare in piedi o cadere per i propri meriti o per il capriccio del lettore. Ma poiché nulla si può desiderare di più per la verità che di essere ascoltata in modo equo e senza pregiudizi, nessuno verosimilmente è in grado di procurarsi ciò meglio di V. S., alla quale è concesso di avere una così intima familiarità con essa, nei suoi più reconditi recessi. V. S. È nota per aver spinto così in avanti le sue speculazioni nella conoscenza più astratta e generale delle cose, al di là della sfera ordinaria e dei metodi comuni, che la sua considerazione e approvazione dello schema di questo Trattato potrà salvarlo dall'essere condannato senza essere stato letto, e varrà a far ponderare un poco quelle parti, che potrebbero, forse, altrimenti esser ritenute immeritevoli di considerazione, perché alquanto fuori della via comune. L'imputazione di novità è un'accusa terribile fra coloro che giudicano le teste degli uomini, come giudicano le loro parrucche, secondo la moda, e non possono ammettere nulla di giusto alfinfuori delle dottrine accettate. Raramente o mai la verità, al suo primo apparire, Pebbe vinta per votazione: le opinioni nuove sono sempre sospette e solitamente contrastate, senza altra ragione che quella di non essere ancora comuni. Ma la verità, come loro, non è

meno tale per essere stata appena portata fuori dalla miniera. La prova e l'esame devono assegnare a essa il suo prezzo, non una qualsiasi moda antica; e pur non essendo stata ancora diffusa per la stampa pubblica, essa può, con tutto ciò, esser vecchia quanto la natura e certamente non meno genuina. V. S. può dare grandi e convincenti esempi di ciò, quando si compiaccia di concedere al pubblico alcune di quelle vaste e comprensive scoperte che ha fatto, di verità finora sconosciute, a tutti, tranne a quei pochi ai quali V. S. si è compiaciuta di non celarle del tutto. Questa, anche se non ce ne fossero altre, sarebbe già una ragione sufficiente perché io dedicassi questo *Saggio* alla S. V.; e poiché esso ha qualche piccola corrispondenza con alcune parti di quel sistema delle scienze vasto e più nobile di cui V. S. ha fatto un disegno così nuovo, esatto e istruttivo, penso sia per me gloria sufficiente, se la V. S. mi permette di vantarmi, che mi siano venuti in mente qua e là pensieri non del tutto diversi dai Suoi. Se V. S. trova giusto che, col Vostro incoraggiamento, quest'opera debba apparire nel mondo, spero che ciò sia una ragione per condurre, una volta o l'altra, la S. V. più avanti; e mi permetterò di dire che la S. V. dà qui al mondo un pegno di qualcosa che sarà all'altezza della sua aspettazione, se saprà intanto sopportare questo. Ciò mostra quale dono io faccio qui alla S. V.; proprio come quello che il povero fa al suo grande e ricco vicino, il quale non disdegna il cesto di fiori o di frutta sebbene ne abbia grande dovizia di propria produzione e di maggiore perfezione. Le cose di nessun conto ricevono un valore quando sono offerte in segno di rispetto, di stima e di gratitudine; e di provare questi sentimenti al più alto grado per la S. V., mi avete dato ragioni così potenti e particolari, che se possono aggiungere un pregio proporzionato alla loro intensità a ciò che accompagnano, posso con fiducia vantarmi di fare alla S. V. il più ricco dono che abbia mai ricevuto. Sono sicuro che ho il massimo obbligo di cercare ogni occasione per riconosceruna lunga serie di favori ricevuti dalla S. V.; favori che sono stati resi ancora più grandi e importanti dalla prontezza, dal l'interessamento, dalla benevolezza e da altre circostanze a me favorevoli, che non hanno mai mancato di accompagnarli. A tutto questo vi siete compiaciuto di aggiungere ciò che dà ancora maggior peso e gusto a tutto il resto: Vi degnate di conservarmi in qualche misura la vostra stima e di concedermi un posto nei vostri pensieri benevoli, stavo quasi per dire amicizia. Le vostre parole e le vostre azioni testimoniano questo con tale costanza in ogni occasione, anche con altri e in mia assenza, che non è vanità da parte mia menzionare ciò che tutti sanno; ma sarebbe mancanza di buone maniere non riconoscere ciò di cui sono in tanti a testimoniare, e a dirmi ogni giorno che ne sono debitore a V. S. Vorrei che essi potessero assistermi altrettanto facilmente nella mia gratitudine, come mi convincono degli obblighi grandi e sempre

crescenti che essa ha verso la S. V. Sono sicuro, che scriverei dell'intelletto senza averne, se non fossi estremamente[2] conscio di questi obblighi, e se non cogliessi questa occasione per testimoniare di fronte al mondo quanto io debba essere, e quanto io sia, mio Signore,

della Signoria Vostra l'umilissimo e obbedientissimo servitore,

JOHN LOCKE

[3] Dorsert Court, 24 maggio 1689].

1. Thomas Herbert, ottavo Conte di Pembroke (1656-1733), protettore e amico di Locke era Presidente della Royal Society nel 1690 quando il *Saggio* fu edito. Locke era stato eletto membro della Royal Society il 23 novembre 1668.

2. Nella prima edizione: «certamente».

3. Aggiunta della quarta edizione.

EPISTOLA AL LETTORE

Lettore,

ho messo fra le tue mani ciò che è stato il divertimento di alcune mie ore oziose e grevi. Se quest'opera avrà la fortuna di svagare alcune delle tue ore e se avrai nel leggerla anche solo metà del piacere che io ebbi nello scriverla, penserai che il tuo denaro non è stato sciupato, come io lo penserò della mia fatica. Non devi scambiare questo per un elogio del mio lavoro; né concludere, poiché ho goduto nel farlo, che ne sia compiaciuto ora che è fatto. Il falconiere che caccia allodole e passeri non ha minore divertimento, anche se la preda è minore, di chi ne insegua una più nobile; e chi non sa che, come l'intelletto è la facoltà più elevata dell'anima, così è adoperato con maggiore e più costante godimento di qualsiasi altra, ha poca familiarità con l'argomento di questo Trattato. Le sue ricerche della verità sono una specie di uccellagione e di caccia, ove l'inseguimento stesso costituisce gran parte del piacere. Ogni passo che lo spirito compie nel suo progresso verso la conoscenza è una scoperta, che è non soltanto nuova, ma anche la migliore, almeno per il momento.

Infatti l'intelletto, come l'occhio, giudicando degli oggetti soltanto per mezzo della propria visione, non può non compiacersi di ciò che scopre, provando minor rimpianto per ciò che gli è sfuggito, giacché gli è sconosciuto. Così, a colui che ha cercato di liberarsi della miseria e, non contento di vivere pigramente con brandelli di opinioni presi in prestito, mette all'opera i propri pensieri per trovare e inseguire la verità, non mancherà la soddisfazione del cacciatore, qualunque sarà la sua preda; ogni momento dell'inseguimento ricompenserà la sua fatica con qualche godimento; e avrà motivo di ritenere che il suo tempo non è male speso, anche quando non potrà vantarsi di un grande acquisto.

Questo, Lettore, è il divertimento di coloro che lasciano in libertà i loro pensieri e scrivendo cercano di seguire il loro corso; un divertimento che non devi togliere loro, giacché ti offrono l'occasione di uno svago simile, se vorrai far uso dei tuoi pensieri nel leggere. A essi, se sono tuoi propri, mi rivolgo: ma se sono presi da altri, sulla fiducia, non ha molta importanza quali siano. Essi non

inseguono la verità, ma qualche considerazione più meschina; e non vale la pena di occuparsi di ciò che dice o pensa colui che dice o pensa soltanto ciò che un altro gli ha comandato. Se giudichi per tuo conto, so che giudicherai onestamente; e, qualunque sarà la tua critica, non sarò né danneggiato né offeso. Infatti, sebbene non ci sia nulla in questo trattato della cui verità io non sia pienamente convinto, tuttavia mi considero altrettanto suscettibile di commettere errori quanto penso che lo sia tu, e so che questo libro dovrà stare in piedi o cadere, non per ropinione che possa averne io, ma per quella che ne avrai tu. Se troverai in esso poco che sia nuovo o istruttivo per te, non dovrai farmene una colpa. Esso non è stato scritto per coloro che si sono già resi padroni dell'argomento e conoscono a fondo il proprio intelletto; ma per la mia propria soddisfazione e per alcuni amici che riconoscevano di non aver sufficientemente considerato l'argomento.

Se fosse il caso di annoiarti con la storia di questo *Saggio*, potrei dirti che cinque o sei amici, riuniti nella mia stanza, che discorrevano di un argomento assai remoto da quello qui trattato, si trovarono presto ad un punto morto, a causa delle difficoltà che sorgevano da ogni lato. Dopo esserci scervellati un poco senza avvicinarci di più alla soluzione di quei dubbi che ci rendevano perplessi, mi accadde di pensare che eravamo su una strada sbagliata; e che, prima di iniziare indagini di quella natura, era necessario esaminare le nostre capacità, per vedere quali *oggetti* il nostro intelletto fosse o non fosse in grado di trattare. Proposi ciò alla compagnia, la quale prontamente acconsentì; e fu quindi concordato che questa sarebbe stata la nostra prima indagine. Alcuni pensieri frettolosi e mal digesti, su un argomento che non avevo ancora mai considerato, che annotai per la nostra prossima riunione, formarono la prima introduzione a questo Discorso; il quale, essendo stato iniziato per caso, venne continuato su preghiera dei miei amici, scritto a brani incoerenti, trascurato per lunghi intervalli e poi ripreso secondo quanto mi concedeva l'umore o l'occasione e, infine, durante una vacanza solitaria, presa per motivi di salute, venne messo nell'ordine in cui ora lo vedi»

Questa maniera discontinua di scrivere può avere causato, fra gli altri, due difetti opposti, cioè di aver detto troppo o troppo poco. Se trovi che manca qualcosa, sarò lieto che ciò che ho scritto susciti in te il desiderio che mi fossi dilungato di più. E se trovi che abbia scritto troppo, dovrai darne la colpa all'argomento; giacché quando presi in mano la penna, pensavo che tutto ciò che avevo da dire sull'argomento potesse racchiudersi in un solo foglio di carta. Ma più andavo avanti, e più vasta diventava la mia prospettiva; nuove scoperte mi conducevano sempre più innanzi, e così l'opera raggiunse insensibilmente la mole

che ora presenta. Non escludo che potesse esser ridotta a dimensioni minori e che alcune parti potessero essere condensate; la maniera in cui è stata scritta, a sbalzi e con lunghi intervalli d'interruzione, può infatti esser la causa di alcune ripetizioni. Ma, per confessare la verità, sono ora tropoo pigro o troppo occupato per abbreviarla.

Non ignoro in quanto poco conto io tenga la mia reputazione, licenziando il libro con un simile difetto, che può facilmente disgustare i lettori più giudiziosi, che sono sempre quelli più raffinati ed esigenti. Ma coloro che sanno come la pigrizia si accontenti di qualsiasi scusa, mi perdoneranno se la mia ha prevalso in questo campo dove credo che la mia scusa sia ottima. Non addurrò quindi in mia difesa che la stessa nozione, avendo aspetti diversi, può essere opportuna o necessaria per trovare o illustrare parti diverse dello stesso discorso, e che così è accaduto in molte parti di questo; ma rinunciando a tale discolpa, ammetterò francamente di essermi soffermato talvolta a lungo sullo stesso argomenta, di averlo espresso in modi diversi e con propositi di versi. Non pretendo di pubblicare questo *Saggio* per istruire uomini di vasto pensiero e svelti a imparare; di siffatti maestri mi dichiaro scolaro, e li avverto subito di aspettarsi qui solo ciò che, essendo tessuto coi miei stessi pensieri grossolani, è adatto a uomini della mia stessa statura ai quali, forse, non sembrerà inaccettabile la fatica che mi sono presa di rendere chiare e familiari ai loro pensieri alcune verità che il pregiudizio radicato o l'astrattezza delle idee stesse possono aver rese difficili. Alcuni oggetti hanno bisogno di essere guardati da ogni lato; e quando il concetto è nuovo, come confesso che alcuni di questi sono per me, o fuori dalle strade battute, come sospetto che appariranno ad altri, una sola occhiata non basta perché entri a far parte di ogni intelletto, o perché vi rimanga con un'impressione chiara e durevole. Sono in pochi, credo, a non aver osservato in sé o in altri che ciò che, proposto in una maniera, era molto oscuro, diventa chiarissimo e intelligibile se espresso in altro modo; sebbene in seguito lo spirito scorga poca differenza nelle frasi, e si meravigli perché una riuscisse meno comprensibile dell'altra. Ma non ogni cosa colpisce in maniera simile l'immaginazione di tutti gli uomini. I nostri intelletti non sono meno diversi dei nostri palati; e colui che pensa che la stessa verità possa essere ugualmente gustata da tutti nella stessa foggia, può altrettanto bene sperare di soddisfare ognuno con lo stesso tipo di cucina: la carne potrà essere la stessa, e ugualmente nutriente, ma non tutti saranno in grado di mangiarla con quel condimento; e dovrà essere preparata in altra maniera per essere accettata da alcuni, che pur hanno robusta costituzione. La verità è che coloro i quali mi consigliarono di pubblicare quest'opera, mi consigliarono, per questo motivo, di pubblicarla così com'è: e poiché sono stato indotto a darla alle stampe, desidero che sia compresa da chiunque si darà la pena di leggerla. Tengo così poco a

vedere stampati i miei scritti che, se non mi lusingassi che questo *Saggio* potesse essere di qualche utilità ad altri, come credo che sia stato a me, mi sarei limitato a farlo vedere agli amici che mi hanno dato la prima occasione di comporlo. Poiché, pubblicando quest'opera, il mio proposito è di essere utile quanto mi è possibile, credo necessario rendere quanto ho da dire accessibile e intelligibile nel maggior grado possibile per ogni sorta di lettore.
E preferisco di gran lunga che le menti speculative penetranti si lamentino che sono stato talvolta noioso, piuttosto che qualcun altro, non avvezzo alle speculazioni astratte o prevenuto da nozioni diverse, fraintenda o non comprenda il mio significato.

La mia pretesa di istruire un'epoca che la sa così lunga come la nostra potrà essere criticata come frutto di vanità o d'insolenza; infatti la mia ammissione che pubblico questo *Saggio* con la speranza che possa essere utile ad altri equivale a tanto. Ma, se mi è lecito parlare liberamente di coloro che con finta modestia condannano ciò che essi stessi hanno scritto, mi pare che sappia assai più di vanità o di insolenza pubblicare un libro per qualsiasi altro scopo; e chi stampa, e di conseguenza si aspetta che gli uomini leggano, un'opera in cui egli non intenda che essi trovino qualcosa di utile per sé o per altri, manca gravemente al rispetto che deve al pubblico; se null'altro di accettabile si trovasse in questo Trattato, tuttavia il mio proposito non cesserà di esser questo; e la bontà della mia intenzione dovrebbe valere come scusa per il poco valore del mio dono. Questo soprattutto mi assicura dal timore della critica, alla quale non mi aspetto di sfuggire più di altri scrittori migliori di me. I princìpi, i concetti ed i gusti degli uomini sono così diversi, che è difficile trovare un libro che piaccia o dispiaccia a tutti. Riconosco che l'epoca in cui viviamo non è la meno sprovveduta, e quindi neppure la più facile da soddisfare. Se non avrò la fortuna di piacere, tuttavia nessuno dovrà prendersela con me. Dichiaro chiaramente a tutti i miei lettori, eccetto che ad un mezza dozzina di essi, che questo Trattato non era all'origine destinato ad essi; e che quindi non occorre che si diano la pena di far parte di quella schiera ristretta. Ma se a qualcuno sembrerà opportuno arrabbiarsi e inveire contro di esso, lo può fare tranquillamente, giacché troverò modi migliori di occupare il mio tempo che non impegnandomi in simili polemiche. Avrò sempre la soddisfazione di aver mirato sinceramente alla verità e all'utilità, anche se l'ho fatto nel modo più modesto. Non mancano in questi tempi, nella repubblica della scienza, grandi architetti i cui poderosi disegni, nell'avanzare le scienze, lasceranno monumenti per l'ammirazione della posterità: ma non tutti possono sperare di essere un Boyle o un Sydenham, e in un'epoca che produce maestri come il grande Huygens e l'incomparabile Newton[1], insieme ad altri dello

stesso calibro, è già sufficiente l'ambizione di essere utilizzato come un semplice manovale che sgomDera il terreno e lo ripulisce da alcuni dei detriti che ostacolano la via verso la conoscenza. La quale conoscenza sarebbe già molto più progredita nel mondo se gli sforzi di uomini laboriosi e d'ingegno non fossero stati, impediti dall'uso sapiente ma frivolo di termini goffi, affettati, o inintelligibili, introdotti nelle scienze e innalzati ad una specie di arte, a tal punto che la filosofia, che non è null'altro che la vera conoscenza delle cose, era considerata inadatta o indegna di essere ammessa nella conversazione delle persone educate e cortesi. I modi di dire vaghi e insignificanti, e l'abuso del linguaggio, da tanto tempo si fanno passare per misteri della scienza: e le parole difficili e male applicate, che hanno poco o nessun significato, hanno, per prescrizione, un tal diritto ad essere scambiate per erudizione profonda ed alta speculazione, che non sarà facile convincere coloro che parlano o sentono questo linguaggio che esso è solo la copertura per l'ignoranza e un ostacolo alla vera conoscenza. L'irrompere nel santuario della vanità e dell'ignoranza renderà qualche servizio, suppongo, all'intelletto irnano; sebbene siano così pochi coloro che credono d'ingannare o d'essere ingannati nell'uso delle parole, o che il linguaggio della setta cui appartengono abbia qualche difetto che debba essere esaminato o corretto, che spero mi si vorrà perdonare se nel Terzo Libro mi sono soffermato a lungo su questo argomento e ho cercato di renderlo tanto chiaro che né l'inveterata gravità del male né l'impero del costume potranno valere come scusa a coloro che non vorranno preoccuparsi del significato delle loro parole né sopportare che altri indaghino sulla portata delle loro espressioni.

Mi è stato detto che un breve compendio di questo Trattato, stampato nel 1688, fu condannato senza essere letto da alcuni perché in esso le *idee innate* erano negate; essi concludevano troppo precipitosamente che, se le idee innate non fossero presupposte, poco rimarrebbe della nozione o della prova degli spiriti. Se qualcuno si sente urtato in modo simile iniziando la lettura di questo trattato, gli consiglio di terminarne la lettura; e spero che allora si convincerà che, togliendo i fondamenti falsi, non si reca un danno bensì un vantaggio alla verità, la quale non è mai così danneggiata o messa in pericolo come quando la si mescola con il falso o la si costruisce su di esso.

Nella seconda edizione ho aggiunto quanto segue:

Il libraio non mi perdonerebbe se non dicessi qualcosa di questa nuova edizione, che, egli ha promesso, farà ammenda, con la sua correttezza, delle molte pecche di quella precedente. Egli desidera anche si sappia che vi si trova tutto un nuovo capitolo *sull'identità*, insieme a molte aggiunte e correzioni in vari luoghi.

Su queste, devo informare il lettore che non tutte sono materiale nuovo, ma la maggior parte sono o ulteriori conferme di ciò che già avevo detto o spiegazioni per impedire che fosse frainteso ciò che era precedentemente stampato, e che non si tratta di ritrattazioni.

Fanno eccezione i cambiamenti che ho portato nel Libro II, cap. XXL

Mi è parso che ciò che avevo scritto in quel capitolo sulla libertà e la volontà meritasse di essere esaminato con tutta l'esattezza di cui sono capace; giacché questi argomenti·hanno in ogni età intrattenuto i sapienti del mondo con quesiti e difficoltà che hanno imbarazzato non poco la morale e la teologia, cioè quelle parti della conoscenza in cui gli uomini più si preoccupano di essere chiari. Ispezionando più da vicino la maniera d'operare dello spirito dell'uomo ed esaminando più rigorosamente quei motivi e quelle vedute che lo determinano, ho trovato qualche ragione per cambiare i pensieri, che precedentemente intrattenevo, concernenti ciò che conferisce l'ultima determinazione alla volontà in ogni azione volontaria. Non posso tralasciare di ammettere pubblicamente ciò con altrettanta libertà e prontezza di quanta ne ebbi nel pubblicare inizialmente ciò che allora mi sembrava giusto; ritenendomi più impegnato a smettere e a rinunciare ad una mia qualsiasi opinione che ad oppormi a quella di un altro, allorché la verità si dimostra contraria ad essa. Giacché è la sola verità che io cerco, ed essa sarà sempre la benvenuta presso di me, in qualunque tempo e da qualunque parte.

Ma qualunque sia la mia prontezza a rinunciare ad una mia opinione o a ritornare su ciò che ho scritto, al primo indizio di un errore commesso, devo tuttavia confessare che non ho avuto la buona fortuna di ricevere qualche lume da quelle obiezioni che sono state pubblicate contro qualsiasi parte del mio libro, né ho trovato, dagli appunti che mi sono stati mossi, motivo per cambiare la mia opinione su nessuno dei punti che sono stati contestati. Sia che la materia da me trattata richiedesse spesso maggiore attenzione e pensiero di quanto i lettori frettolosi, almeno quelli con pregiudizi, siano disposti a concedere; o sia che una qualche oscurità delle mie espressioni abbia offuscato la materia stessa, e che queste nozioni siano rese difficili alla comprensione altrui dal mio modo di trattarle, trovo spesso che il mio significato è frainteso, e che non ho avuto la fortuna di essere ovunque correttamente compreso.

[[2] Di questo, per non menzionarne altri, mi diede recentemente un esempio l'ingegnoso autore[3] del *Discorso sulla Natura dell'uomo*. Infatti la cortesia delle sue espressioni, e il candore che si addice al suo ordine, mi proibiscono di pensare che egli avrebbe chiuso la sua Prefazione con l'insinuazione che in ciò che ho detto nel Libro II, capitolo XXVII, concernente la terza regola cui gli uomini

riferiscono le loro azioni, io abbia voluto cambiare la virtù in vizio e il vizio in virtù, a meno che abbia frainteso il significato delle mie parole; e ciò egli non avrebbe potuto fare se si fosse data la pena di considerare quale argomento io stessi allora trattando e quale fosse il proposito principale di quel capitolo, chiaramente esposto nel paragrafo quarto e in quelli seguenti. In quel passo, infatti, io non stavo dettando regole morali, ma mostrando l'origine e la natura delle idee morali ed enumerando le regole, vere o false che siano, di cui gli uomini si servono nei rapporti morali: e conformemente a ciò, dico che cos'è che ovunque è chiamato virtù e vizio; il che «non muta la natura delle cose», anche se gli uomini in generale giudicano e designano le loro azioni secondo le valutazioni e la moda del paese e della setta di cui fanno parte.

Se egli si fosse data la pena di riflettere intorno a ciò che ho detto nel Libro I, capitolo II, paragrafo 18, e nel Libro II, capitolo XXVIII, paragrafi 13, 14, 15 e 20, avrebbe saputo quello che penso della natura eterna e inalterabile del giusto e dell'ingiusto, e che cosa io chiamo virtù e che cosa vizio. E se avesse osservato che nel passo da lui citato io riferisco soltanto come dato di fatto che cosa gli *altri* chiamano virtù e vizio, non avrebbe trovato molto da ridire. Infatti non credo di sbagliare molto dicendo che una delle regole adoperate nel mondo quale fondamento o misura di un rapporto morale, sia quella diversa stima e reputazione che le varie specie di azioni incontrano nelle varie società degli uomini, e secondo la quale sono chiamate virtù o vizi. E qualunque sia l'autorità che l'erudito Signor Lowde riponga nel suo *Old English Dictionary*, sono pronto a scommettere che in nessuna parte di quest'opera (ammesso che io la consultassi) si troverà detto che la stessa azione non goda di stima e non sia chiamata e reputata una virtù in un luogo, mentre in un altro è screditata e passa per vizio. L'aver osservato che gli uomini conferiscono i nomi di «virtù» o «vizio» secondo questa regola della reputazione, è tutto ciò che ho fatto, o che mi si può imputare di aver fatto, per contribuire a fare del vizio la virtù o della virtù il vizio. Ma il brav'uomo fa bene, e ciò ben si addice alla sua vocazione, di essere vigile su questi punti, e di allarmarsi persino per espressioni che, prese fuori dal contesto, possono suonare male ed esser sospette.

A causa di questo zelo, scusabile in un uomo della sua professione, gli perdono di aver citato queste mie parole (Cap. XXVIII, par. 11): «Persino le esortazioni dei dottori ispirati non hanno temuto di far appello all'opinione comune (*Filippesi*, IV, 8)», senza aver segnalato quelle immediatamente precedenti, che le introducono, e che sono: «Per cui finanche nella corruzione dei costumi, i veri limiti della legge di natura, che dovrebbe essere la regola della virtù e del vizio, furono conservati abbastanza bene. Di modo che persino le esortazioni dei dottori

ispirati, ecc.». Queste parole, e il resto del paragrafo, dimostrano chiaramente che ho addotto il passo di san Paolo non per prò vare che la misura generale di ciò che gli uomini dappertutto chiamano virtù e vizio fosse la reputazione o il costume di ciascuna particolare società in sé; ma per dimostrare che, anche se così fosse, gli uomini, nel dare un nome alle loro azioni, non si allontanano molto per la maggior parte dalla Legge di Natura: che è quella regola costante e inalterabile mediante la quale dovrebbero giudicare della rettitudine morale e della gravità delle loro azioni e conformemente alla quale devono chiamarle virtù o vizi. Se Mr. Lowde avesse considerato ciò, avrebbe trovato poco consono al suo scopo citare questo passo in un senso che non gli avevo dato; e immagino che si sarebbe risparmiato Γapplicazione che vi aggiunge, e che non era affatto necessaria. Ma spero che questa Seconda Edizione gli darà sodisfazione su questo punto, e che la materia sia ora espressa in modo tale da mostrargli che non c'era motivo di aver scrupoli.

Sebbene io sia costretto a dissentire da lui sulle apprensioni che esprime, verso la fine della sua prefazione, riguardo a ciò che ho detto sulla virtù e sul vizio, siamo tuttavia più d'accordo di quanto egli pensi in ciò che dice nel suo terzo capitolo (pagina 78) circa «Fiscrizione naturale e le nozioni innate», Non gli negherò il privilegio, che egli rivendica (pagina 52), di porre la questione come meglio gli piace, tanto più che la pone in modo da non lasciare in essa nulla di contrario a ciò che io stesso ho detto. Secondo lui, «le nozioni innate, poiché sono condizionali, devono dipendere dal concorso di varie altre circostanze perché l'anima le eserciti»; ma allora ciò che egli dice delle «nozioni innate, improntate, impresse» (delle *idee* innate non parla affatto), equivale infine soltanto a questo: vi sono certe proposizioni che l'anima in principio, o quando l'uomo nasce, può non conoscere, ma della cui verità tuttavia essa, «con l'aiuto dei sensi esterni e l'ausilio di qualche cultura precedente», può *in seguito* venire a conoscenza certa; il che è nulla più di quanto io affermavo nel mio Primo Libro. Giacché suppongo che col dire «che l'anima le eserciti» egli intende il suo cominciare a conoscerle; altrimenti che «l'anima le eserciti» sarà per me un'espressione del tutto inintelligibile, o almeno molto impropria, in quanto inganna i pensieri dell'uomo con l'insinuare che queste nozioni siano nello spirito prima che «l'anima le eserciti», cioè prima che siano conosciute; mentre in realtà, prima che siano conosciute, non c'è nulla di esse nello spirito se non la capacità di conoscerle, quando il «concorso di quelle circostanze», che questo ingegnoso autore ritiene necessario «perché l'anima le eserciti», le porta a nostra conoscenza.

A pagina 52 trovo che egli si esprime così: «Queste nozioni naturali non sono impresse nell'anima in modo tale da esercitarsi naturalmente e necessariamente

(anche nei bambini e nei deficienti) senza l'ausilio dei sensi esterni o di una precedente educazione». Qui egli dice che «si esercitano» mentre a pagina 78 che «l'anima le esercita». Non ha spiegato né a se stesso né agli altri che cosa intende con «l'anima che esercita le nozioni innate» o il loro «esercitarsi», né che cosa sono quelle «educazione e circostanze precedenti» per cui possano essere esercitate. Quando lo avrà fatto, troverà, credo, che vi è ben poca materia di polemica tra lui e me su questo punto, senza contare che egli chiama «esercitare le nozioni» ciò che io con stile più volgare chiamo «conoscere». Perciò ho motivo di pensare che egli abbia citato il mio nome soltanto per il piacere di parlare in modo cortese di me; il che, devo riconoscere con gratitudine, ha fatto ovunque mi ha menzionato, non senza conferirmi, come già hanno fatto altri, un titolo al quale non ho diritto].

[[4] Vi sono tanti esempi di simili malintesi, che penso di rendere giustizia al mio lettore e a me stesso concludendo che o il mio libro è scritto abbastanza chiaramente per essere inteso da coloro che lo leggono con attenzione e l'assenza di pregiudizi che ognuno, leggendo, dovrebbe applicare alla lettura, oppure che l'abbia scritto così oscuramente che è futile tentare di rabberciarlo. Qualunque di queste ipotesi sia la vera, solamente io ne vado di mezzo; ed è quindi lungi da me il voler tediare il lettore con quanto penso si sarebbe potuto dire in risposta alle varie obiezioni che si sono fatte a passi del mio libro; giacché sono persuaso che colui che le ritiene tanto importanti da preoccuparsi se sono vere o false, sarà anche in grado di vedere che ciò che è detto è infondato o non contrario alla mia dottrina, quando io e il mio avversario siamo entrambi intesi a dovere].

Se altri autori, attenti a che i loro buoni pensieri non vadano persi, hanno pubblicato critiche del mio *Saggio*, facendogli l'onore di non tollerare che sia appunto un saggio, lascio al pubblico il compito di valutare l'obbligo che essi hanno verso la loro penna critica, e non sciuperò il tempo dei miei lettori con un impiego così ozioso e fazioso della mia, per diminuire la sodisfazione che chiunque potrà recare a sé o agli altri con una confutazione frettolosa di ciò che ho scritto.

I Librai, nel preparare la quarta edizione di questo *Saggio*[5], me ne hanno informato, affinché potessi, se ne avessi il tempo, farvi quelle aggiunte o modifiche che ritenessi opportune. Ho quindi giudicato utile avvisare il lettore che, oltre a varie correzioni qua e là, c'è una modifica che è necessario menzionare, perché ricorre in tutto il libro, ed è importante che sia intesa correttamente. Si tratta di questo:

Idee chiare e distìnte sono termini che, sebbene siano sulla bocca di tutti, ho ragione di credere non siano perfettamente compresi da tutti coloro che li usano.

E forse solamente qua e là c'è qualcuno che si dà la pena di considerarli al punto di sapere che cosa egli stesso o altri intenda precisamente con essi. Ho quindi scelto di usare nella maggior parte dei casi *particolare* e *determinato*[6], invece di *chiaro* e *distinto*, quali termini più adatti a far comprendere al lettore il mio intendimento. Con questi termini, intendo un qualche oggetto dello spirito, e di conseguenza un oggetto determinato, cioè quale è visto e percepito dallo spirito. Credo che si possa chiamare propriamente *particolare* o *determinata*, l'idea che è tale oggettivamente, in qualunque momento, nello spirito, e così determinata, è annessa, e assegnata senza variazione, ad un nome o suono articolato che sarà poi costantemente il segno di quello stesso oggetto dello spirito, o idea particolare.

Mi spiego in modo più particolareggiato: con particolare, quando si applica ad un'idea semplice, intendo quella semplice apparizione che lo spirito ha nella sua visione, o percepisce in se stesso, quando si dice che l'idea si trova in esso; con determinata, quando si applica ad un'idea complessa, intendo un'idea tale che consista di un numero determinato di idee semplici o meno complesse, unite in quella proporzione o situazione che lo spirito ha davanti alla sua visione, o vede in se stesso, quando quell'idea è presente in esso, o dovrebbe esserlo, quando un uomo le dà un nome. Dico *dovrebbe essere presente*, perché non tutti, e forse nessuno, è così attento al proprio linguaggio da non usare alcuna parola prima d'aver veduto nel proprio spirito l'idea precisa e determinata di cui ha deciso che la parola sarà il segno. Questa manchevolezza è causa di non poca oscurità e confusione nei pensieri e nei discorsi degli uomini.

So che non ci sono, in nessuna lingua, parole sufficienti per corrispondere a tutta la varietà di idee che entrano a far parte dei discorsi e dei ragionamenti degli uomini. Ma questo non impedisce che quando un uomo usa un termine qualunque, egli può avere nel suo spirito un'idea determinata, di cui il termine è il segno, e alla quale dovrebbe mantenere quel termine costantemente connesso durante il discorso. Se non lo fa, o è incapace di farlo, invano pretenderà di avere idee chiare e distinte: è chiaro che le sue non lo sono; quindi non ci si può attendere null'altro che oscurità e confusione, ove ci si serva di termini che non abbiano tale precisa determinazione.

Su questo fondamento, ho pensato che «idee determinate» fossero un modo di esprimersi meno soggetto ad errori di «idee chiare e distinte»; quando gli uomini avessero idee determinate intorno a tutto ciò su cui ragionano, indagano o discutono, troverebbero che si è posto fine a gran parte dei loro dubbi o delle loro polemiche; giacché la parte stragrande delle questioni e delle controversie che rendono perplessa l'umanità dipende dall'uso dubbio e incerto delle parole o, il che è lo stesso, dalle idee indeterminate per cui si vogliono far stare. Ho scelto

questi termini per intendere: i) un qualche oggetto immediato dello spirito, che esso percepisce e ha davanti a sé, in quanto distinto dal suono che esso usa come segno di quell'oggetto; 2) che l'idea così determinata, cioè che lo spirito ha in se stesso e conosce e vede in se stesso, sia assegnata senza alcun cambiamento ad un certo nome, e che quel nome sia assegnato a quella precisa idea.
Se gli uomini avessero tali idee determinate nelle loro ricerche e nei loro discorsi, scorgerebbero ben presto fin dove giungono le loro ricerche e i loro discorsi e, nello stesso tempo, eviterebbero la maggior parte delle controversie e delle liti che hanno con altri.

Oltre a ciò, il Libraio riterrà necessario che io avverta il lettore che ci sono due capitoli interamente nuovi qui aggiunti; uno sull'*Associazione delle idee*, l'altro sull'*Entusiasmo*. Questi, con alcune altre aggiunte maggiori mai stampate prima, egli si è impegnato a stampare a parte, alla stessa maniera e per lo stesso scopo di quanto fece quando questo *Saggio* fu stampato per la seconda volta.

Nella sesta edizione[7] vi sono pochissime aggiunte o modificazioni. La maggior parte di ciò che è nuovo è contenuto nel Capitolo XXI del Libro II, e chiunque pensi che ne valga la pena potrà, con pochissima fatica, trascriverlo sul margine della precedente edizione.

1. Robert BOYLE (1627-91), uno dei fondatori della chimica moderna, autore del *Chimico scettico* (1661) e di numerose opere teologiche. Thomas SYDENHAM(162-89), famoso medico inglese (*Osservazimi mediche*, 1676; *Trattato sulla gotta*, 1683). Christiaan HUYGENS (1629-95) matematico e astronomo olandese, perfezionatore dell'orologio a pendolo. Isaac NEWTON (1642-1727), l'autore famoso dei *Princìpi matematici della filosofia naturale* (1687) e dell'*Ottica* (1704), oltreché di scritti teologici.

2. Il passo seguente chiuso tra parentesi quadre è stato omesso nelle edizioni postume.

3. JAMES LOWDE, *A discourse concerning the nature of mon in his naturai and politicai capacity*, London, 1694.

4. Il passo seguente chiuso tra parentesi quadre è stato omesso nelle edizioni postume.

5. Fu pubblicata nel 1699 con la data del 1700 e fu l'ultima apparsa durante la vita di Locke.

6. I termini usati da L. sono rispettivamente *determinate* e *determined*; ma *determinate* che si riferisce solo alle idee semplici, significa *particolare*, come appare da 1, 1, § 15; 11, 1, § 3, ecc. D'altronde, nel corso dell'opera, L. si mantiene fedele alla terminologia cartesiana di idee *chiare edistinte*.

7. Fu edita nel 1706, due anni dopo la morte di Locke.

INTRODUZIONE

Un'indagine sull'intelletto può essere piacevole e utile.

1. Poiché è l'*intelletto* che pone l'uomo al di sopra di tutti gli altri esseri sensibili e gli dà il vantaggio e il dominio che ha su di loro, esso è certamente un argomento che, anche per la sua nobiltà, merita un nostro lavoro d'indagine. L'intelletto, come l'occhio, ci fa vedere e percepire tutte le cose, ma non si accorge di se stesso; e il porlo ad una certa distanza e farne il suo proprio oggetto richiedono arte e cure. Ma quali che siano le difficoltà che ostacolano questa indagine, quale che sia la cosa che ci rende tanto oscuri a noi stessi, sono sicuro che tutta la luce che potremo gettare sul nostro spirito, tutta la familiarità che potremo acquisire col nostro intelletto, sarà non soltanto piacevole ma ci porterà un gran vantaggio nel dirigere i nostri pensieri alla ricerca di altre cose.

Disegno deli'opera

2. Questo, dunque, è il mio scopo — di indagare sull'origine, la certezza e l'estensione della *conoscenza umana*, insieme ai fondamenti e ai gradi della *credenza*, dell'*opinione* e *dell'assenso·*, non mi voglio quindi immischiare nella considerazione fisica dello spirito o disturbarmi a esaminare in che cosa consiste la sua essenza, o con quali moti dello spirito o alterazioni del corpo veniamo ad avere *sensazioni* mediante i nostri organi o *idee* nel nostro intelletto, e se alcune o tutte queste idee dipendano o meno, quanto alla loro formazione, dalla materia. Per divertenti e interessanti che possano essere queste speculazioni, le eviterò perché fuori del mio intento attuale. Basterà, per lo scopo che mi sono prefisso, considerare le facoltà di discernimento dell'uomo, come sono adoperate nei riguardi degli oggetti con i quali hanno a che fare. E credo che i pensieri che formulerò a questo proposito non saranno del tutto inutili se, con questo semplice

metodo storico, potrò dare una qualche spiegazione dei modi in cui il nostro intelletto viene ad acquisire quelle nozioni che abbiamo delle cose e se potrò stabilire una qualche misura della certezza della nostra conoscenza, o i fondamenti di quelle convinzioni così varie, diverse e del tutto contraddittorie che si trovano fra gli uomini, e che pure sono asserite qua e là con tanta sicurezza e fiducia che colui che vuol considerare le opinioni deH'umanità, osservare il contrasto fra loro e nello stesso tempo tener conto della passione e della devozione con le quali sono accolte e la risolutezza e la prontezza con le quali sono sostenute, avrà forse ragione di sospettare o che non ci sia affatto quella cosa chiamata verità, o che l'umanità non ha mezzi sufficienti per raggiungere una conoscenza certa di essa.

Il metodo.

---

3. Vale quindi la pena di cercare i limiti che dividono l'opinione dalla conoscenza ed esaminare le misure che dovremmo adottare, nelle cose di cui non abbiamo conoscenza certa, per regolare il nostro assenso e moderare la nostra persuasione. Per questo scopo, seguirò il metodo seguente:

In primo luogo, indagherò sull'origine di quelle *idee* o nozioni o che dir si voglia, che un uomo osserva ed è conscio di avere nel proprio spirito; e i mezzi con i quali l'intelletto viene ad essere rifornito di esse.

In secondo luogo, tenterò di mostrare quale sia la *conoscenza* che l'intelletto acquista per mezzo di quelle idee, e la certezza, l'evidenza e l'estensione di tale conoscenza.

In terzo luogo, farò qualche indagine sulla natura e sui fondamenti della *fede* o dell'*opinione*, col che intendo quell'assenso che diamo ad una proposizione come se fosse vera pur non avendo conoscenza certa della sua verità. E qui avremo occasione di esaminare le ragioni e i gradi *dell'assenso*.

È utile conoscere l'estensione della nostra comprensione.

---

4. Se con questa indagine sulla natura dell'intelletto, potrò scoprire quali siano i suoi poteri, fin dove si estendono, a quali cose siano in qualche grado proporzionati, e quando essi ci vengono meno, suppongo che si potrà utilmente convincere lo spirito afifacendato dell'uomo ad essere più cauto nell'immischiarsi di cose che superano la sua comprensione, a fermarsi quando ha raggiunto il proprio limite, e ad adagiarsi in una quieta ignoranza di quelle cose che, dopo averle esaminate, si constata sono al di là della sfera delle nostre capacità. Non

saremmo allora forse così pronti, per la pretesa di una conoscenza universale, a sollevare questioni e a rendere perplessi noi stessi e gli altri con dispute intorno a cose alle quali il nostro intelletto non *è* adatto, e di cui non possiamo formulare nel nostro spirito percezioni chiare o distinte, o delle quali (come succede anche troppo spesso) non abbiamo affatto nozione. Se possiamo scoprire fin dove l'intelletto può estendere la sua vista, fino a che punto ha la facoltà di arrivare alla certezza, e in quali casi può solamente giudicare e indovinare, forse impareremo ad accontentarci di ciò che è raggiungibile nello stato in cui ci troviamo.

Le nostre capacità sono adatte per il nostro stato e i nostri interessi.

---

5. Sebbene la comprensione del nostro intelletto sia assai ristretta rispetto alla vasta estensione delle cose, avremo tuttavia motivi sufficienti per esaltare il prodigo Autore del nostro essere per quella proporzione e quel grado di conoscenza che egli ci ha conferiti al di sopra di tutti gli altri abitanti di questa nostra dimora. Gli uomini hanno ragione di essere ben soddisfatti di ciò che Dio ha ritenuto adatto per loro, giacché ha dato loro, come dice san Pietro[1], πάντα πρὸς ζωῆυ καί εύσέβειαν, tutto ciò che è necessario per le esigenze della vita e la formazione della virtù, e li ha messi in grado di scoprire il modo di provvedere ai bisogni di questa vita e il cammino che conduce ad una vita migliore. Per manchevole che sia la loro conoscenza rispetto ad una comprensione universale o perfetta di tutto ciò che esiste, essa tuttavia assicura loro cose di grande importanza, cioè che abbiano lumi sufficienti a condurli alla conoscenza del loro Creatore e alla visione dei loro doveri. Gli uomini troveranno sempre materia sufficiente per tener operose le loro teste e occupate le loro mani in modo vario, dilettevole e soddisfacente, se non vorranno arrogantemente prendersela con la loro propria costituzione e buttar via i tesori di cui sono colme le loro mani, solo perché non sono grandi abbastanza per afferrare tutto. Non avre mo ragione di lagnarci della ristrettezza dei nostri spiriti se soltanto li applicheremo a ciò che può esserci utile, giacché di questo sono capacissimi. E faremo a noi stessi un dispetto imperdonabile e puerile se sottovalutiamo i vantaggi della nostra conoscenza e trascuriamo di migliorarla per i fini per i quali ci fu data solo perché ci sono alcune cose poste al di là della sua sfera. Ad un servo pigro e bisbetico che non vuol fare il suo lavoro al lume di candela, non varrà come scusa che mancava la luce del sole. La Candela[2] posta in noi brilla abbastanza per tutti i nostri scopi. Le scoperte che possiamo fare dovrebbero soddisfarci; e adopereremo bene il nostro intelletto quando ci occuperemo degli oggetti nella maniera e nella

proporzione in cui sono adatti alle nostre facoltà e su quei fondamenti sui quali possono esserci proposti, invece di richiedere perentoriamente e senza discrezione una dimostrazione ed esigere una certezza là dove si può avere solo una probabilità, che è tuttavia sufficiente per regolare ciò che ci sta a cuore. Se non crederemo a nulla perché non possiamo conoscere tutto con certezza, agiremo altrettanto saggiamente di uno che non volesse servirsi delle gambe, ma rimanesse fermo e deperisse, perché non ha le ali per volare.

La conoscenza delle nostre capacità è una cura per lo scetticismo e per la indolenza.

---

6. Conoscendo la nostra forza, sapremo meglio che cosa intraprendere con qualche speranza di successo; e quando avremo ben bene esaminato i *poteri* del nostro spirito e fatto una valutazione di che cosa possiamo attenderci da essi, non saremo propensi né a star quieti, senza mettere il nostro pensiero all'opera, disperando di conoscere qualsiasi cosa né, dall'altro lato, a mettere in dubbio tutto e disconoscere ogni conoscenza perché alcune cose non possono essere comprese. È di somma utilità al marinaio di conoscere la lunghezza della sua fune, anche se con essa egli non può scandagliare tutte le profondità dell'oceano. È bene che egli sappia che essa è abbastanza lunga per raggiungere il fondo in quei luoghi che sono necessari per dirigere il suo viaggio e per avvisarlo delle secche che potrebbero rovinarlo. Il nostro compito qui non è di conoscere tutte le cose, ma solo quelle che concernono la nostra condotta. Se possiamo scoprire quelle misure mediante le quali una creatura razionale, posta nello stato in cui l'uomo si trova in questo mondo, può e deve governare le sue opinioni e le azioni che ne dipendono, non dobbiamo turbarci se altre cose sfuggono alla nostra conoscenza.

L'occasione che ha dato luogo questo *Saggio*.

---

7. È questo che fin dal principio ha dato luogo a questo *Saggio* sulFintelletto. Infatti pensavo che il primo passo per soddisfare varie indagini che lo spirito dell'uomo è solito intraprendere era di fare un'ispezione del nostro intelletto, di esaminare i nostri poteri e di vedere a quali cose essi fossero adatti. Finché non avessimo fatto ciò, sospettavo che stavamo cominciando dal lato sbagliato e che invano cercavamo la soddisfazione di un tranquillo e sicuro possesso delle verità che ci stavano maggiormente a cuore, mentre lasciavamo in libertà i nostri pensieri nel vasto oceano dell'Essere; come se tutta quell'estensione illimitata fosse il possesso naturale e indubitabile del nostro intelletto, ove nulla sfuggisse

alle sue decisioni e alla sua comprensione. Non fa dunque meraviglia che gli uomini, estendendo le loro indagini al di là delle loro capacità e lasciando errare i loro pensieri in quelle profondità in cui non hanno più piede, sollevino questioni e moltiplichino dispute che, poiché non raggiungono mai una chiara soluzione, sono adatte solamente a far durare e aumentare i loro dubbi e a confermare in loro un perfetto scetticismo. Una volta che si è ben considerata la capacità del nostro intelletto, che si è scoperta l'estensione della nostra conoscenza e che si è individuato l'orizzonte che stabilisce il confine fra le parti illuminate e quelle scure delle cose, fra ciò che è e ciò che non è comprensibile per noi, gli uomini accon sentirebbero forse con minor scrupolo all'ignoranza dichiarata dell'uno, e adopererebbero i loro pensieri e i loro discorsi con maggiore vantaggio e soddisfazione nell'altro.

Per che cosa sta l'idea.

---

8. Tanto mi sembrava necessario dire riguardo all'occasione di questa indagine sull'intelletto umano. Ma prima di procedere a dire ciò che ho pensato intorno a questo argomento, devo qui nell'introduzione chiedere venia al mio lettore per l'uso frequente che faccio della parola *idea*, che egli troverà nel seguente trattato. Questo è il termine che serve meglio, credo, per rappresentare qualunque cosa che è l'*oggetto* dell'intelletto quando un uomo pensa; l'ho quindi usato per esprimere tutto ciò che può essere inteso per *immagine, nozione, specie* o *tutto ciò intorno a cui lo spirito può essere adoperato nel pensare*; e non avrei potuto evitare di servirmene spesso.

Credo che mi si concederà facilmente che ci sono tali *idee* nello spirito degli uomini; ognuno ne è consapevole in se stesso, e le parole e le azioni degli altri uomini lo convinceranno che esse si trovano anche in loro.

La nostra prima indagine sarà dunque: in che modo queste idee vengono nello spirito.

1. *Ep.* Il, 1, 3.
2. «Lo spirito dell'uomo è la candela del Signore», *Prov* XX, 27.

LIBRO I

NÉ PRINCÌPI NÉ IDEE SONO INNATI

CAPITOLO I

NON CI SONO PRINCIPI SPECULATIVI INNATI

Basta mostrare la maniera in cui acquistiamo le conoscenze per provare che non sono innate.

1. è opinione diffusa che ci siano nell'intelletto certi *princìpi innati*, alcune nozioni primarie, κοιναὶ ἔννοιαι[1], caratteri, per così dire, impressi nello spirito dell'uomo, che l'anima riceve fin dal primo momento della sua esistenza e porta con sé nel mondo. Sarebbe sufficiente, per convincere i lettori scevri da pregiudizi della falsità di questa supposizione il mostrare (come spero di fare nelle seguenti parti di questo discorso) come gli uomini, soltanto col semplice uso delle loro facoltà naturali, possono acquistare tutta la conoscenza che hanno senza il soccorso di alcuna impressione innata e raggiungere la certezza, senza tali nozioni originarie o princìpi. Infatti mi si concederà facilmente, credo, che sarebbe incongruo supporre che le idee dei colori siano innate in una creatura alla quale Dio ha dato la vista e il potere di riceverle con gli occhi dagli oggetti esterni; e non sarebbe meno irragionevole attribuire molte verità alle impressioni della natura o ai caratteri innati, quando possiamo osservare in noi stessi facoltà adatte per acquisire una conoscenza di esse altrettanto facile e certa come se fossero originariamente impresse nel nostro spirito.

Ma poiché ad un uomo non è permesso senza biasimo di seguire i propri pensieri nella ricerca della verità, quando essi lo conducono anche per poco fuori dalla strada comune, esporrò i motivi che mi hanno fatto dubitare della verità di quell'opinione, quale scusa per il mio errore, se ne ho fatto uno; il che lascio giudicare a coloro che, come me, sono disposti ad abbracciare la verità ovunque la trovino.

L'assenso generale è il grande argomento.

2. Non v'è opinione più comunemente accettata di quella secondo la quale ci sono certi *princìpi*, sia *speculativi* che *pratici* (giacché ci si riferisce ad entrambi), sui quali l'umanità è universalmente concorde; questi princìpi, si dice, devono quindi necessariamente essere le impressioni costanti che l'anima degli uomini riceve con l'esistenza stessa e porta nel mondo con sé con altrettanta necessità e realtà delle loro facoltà inerenti.

Il consenso universale non prova che ci sia nulla di innato.

3. Questo argomento, tratto dal consenso universale, presenta l'inconveniente che, se fosse vero in linea di fatto che ci sono verità sulle quali tutta l'umanità è d'accordo, ciò non proverebbe che sono innate, se c'è un'altra maniera qualsiasi per indicare come gli uomini giungono a quell'accordo universale nelle cose sulle quali consentono; il che presumo si possa fare.

«Ciò che è, è» e «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia», non ottengono l'assenso universale.

4. Ma, e ciò è peggio, quest'argomento del consenso universale, di cui ci si serve per provare i princìpi innati, a me sembra una dimostrazione che non ce ne sono: giacché non ce n'è nessuno cui tutta l'umanità dia un assenso universale. Comincerò dai princìpi speculativi, e nella specie con quei celebri princìpi di dimostrazione: «Tutto ciò che è, è» e «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia»; i quali, fra tutti gli altri, credo abbiano il titolo più riconosciuto alTinnatezza. Questi hanno una reputazione così salda di massime universalmente accettate, che senza dubbio si troverà strano che qualcuno sembri porle in dubbio. Ma mi permetto di dire che queste proposizioni sono tanto lontane dal ricevere un assenso universale, che da una gran parte dell'umanità non sono neppure conosciute.

Non sono naturalmente impresse sullo spirito perché non sono conosciute dai bambini, dai deficienti, ecc.

5. Infatti, anzitutto è evidente che i bambini e i deficienti non hanno la minima percezione o pensiero di queste proposizioni. E questa mancanza basta a distruggere quell'assenso universale che deve per forza essere la concomitante necessaria di tutte le verità innate; mi sembra quasi una contraddizione dire che ci sono verità impresse nell'anima che essa non percepisce o comprende: giacché l'impressione, se significa qualcosa, non può essere altro che il far sì che certe verità siano percepite. L'imprimere qualcosa nello spirito senza che lo sparito lo percepisca mi sembra infatti cosa difficilmente intelligibile. Se dunque i bambini e i deficienti hanno un'anima o uno spìrito nel quale ci sono queste impressioni, essi devono inevitabilmente percepirle e necessariamente conoscere quelle verità e darvi il loro assenso; poiché non lo fanno, è evidente che non ci sono tali impressioni Infatti, se non sono nozioni naturalmente impresse, come possono essere innate? E se sono nozioni impresse, come possono essere sconosciute? Dire che una nozione è impressa nello spirito, e allo stesso tempo dire che lo spirito ne

è ignorante e che finora non se ne è mai accorto, significa rendere quest'impressione nulla. Di nessuna proposizione si può dire che essa sia nello spirito mentre lo spirito non l'ha mai conosciuta o non ne è maistato consapevole. Se si potesse, alla stessa stregua si potrebbe dire che tutte le proposizioni che sono vere e alle quali lo spirito potrà dare il suo assenso sono già impresse nello spirito; infatti se si può dire di una qualche proposizione che è nello spirito senza che esso l'abbia mai conosciuta, sarà soltanto perché è capace di conoscerla; e altrettanto si può dire per tutte le verità che esso conoscerà. Anzi, in tal modo possono essere impresse nello spirito verità che non ha mai conosciuto né conoscerà mai, giacché un uomo può vivere a lungo, e infine morire, ignorando molte verità che il suo spirito era capace di conoscere, anche con certezza. Perciò, se la capacità di conoscere fosse l'impressione naturale di cui si parla, tutte le verità che un uomo verrà mai a conoscere sarebbero innate. Il che non è che un modo molto improprio di esprimersi, il quale, mentre pretende di asserire il contrario, non dice nulla di diverso da coloro che negano i princìpi innati. Infatti, non credo che nessuno abbia mai negato che lo spirito sia capace di conoscere parecchie verità* La capacità, essi dicono, è innata; la conoscenza è acquisita. Ma allora quale scopo ha la polemica sulle massime innate? Se le verità possono essere impresse nell'intelletto senza essere percepite, non vedo quale differenza ci possa essere, rispetto alla loro origine, fra ogni verità che lo spirito è *capace* di conoscere; devono essere tutte innate o tutte avventizie, e invano si cercherà di distinguerle. Dunque colui che parla di nozioni innate nelFintelletto non può (se con ciò intende una qualunque verità distinta) voler dire che tali verità si trovino nelFintelletto in modo che esso non le abbia percepite e che ne sia totalmente ignorante. Giacché se le parole «essere nell'intelletto» hanno una qualche proprietà, significano «essere intese». Dunque essere nell'intelletto e non essere inteso, essere nello spirito e non essere percepito, è tutt'uno col dire che qualsiasi cosa è e non è nello spirito o nell'intelletto. Se quindi queste due proposizioni: «Tutto ciò che è, è» e «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia» fossero impresse dalla natura, i bambini non potrebbero ignorarle; i bambini in fasce e tutti coloro che hanno un'anima dovrebbero necessariamente averle nel loro intelletto, conoscerne la verità e assentire ad essa.

Si dice che gli uomini conoscono le verità innate quando giungono all'uso della ragione: confutazione.

---

6. Per evitare ciò, si risponde di solito che tutti gli uomini le conoscono e dànno ad esse il proprio assenso *quando giungono all'uso della ragione*: e ciò basterebbe per provare che sono innate. La mia risposta è la seguente:

7. Le espressioni ambigue, che non hanno quasi significato, passano per ragioni chiarissime presso coloro che, avendo molti pregiudizi, non si dànno neppure la pena di esaminare ciò che dicono. Infatti, per applicare questa risposta con un senso accettabile al nostro scopo attuale, essa deve significare l'una o l'altra di queste due cose: o che queste iscrizioni che si suppongono innate vengono ad essere conosciute e osservate dagli uomini non appena giungono a far uso della ragione; oppure che l'uso e l'esercizio della ragione aiuti gli uomini nella scoperta di questi princìpi e fa sì che li conoscano con certezza.

Se la ragione le ha scoperte, ciò non proverebbe che sono innate.

---

8. Se essi intendono che con l'uso della ragione gli uomini possono scoprire questi princìpi e che ciò basta per provare che sono innati, il loro modo di ragionare sarà il seguente: qualunque verità che la ragione può farci scoprire con certezza e alla quale ci fa assentire saldamente, è naturalmente impressa nello spirito, giacché l'assenso universale, che ne è il contrassegno, equivale a questo: con l'uso della ragione siamo capaci di giungere ad una conoscenza certa di queste verità e di assentire ad esse. A questa stregua, non ci sarà alcuna differenza fra le massime dei matematici e i teoremi che ne deducono: tutti dovranno essere ugualmente innati, giacché tutti sono scoperte fatte con l'uso della ragione e verità che una creatura razionale può certamente venire a conoscere se applica correttamente il suo pensiero in questo senso.

È falso che la ragione le scopra.

---

9. Ma come possono questi uomini pensare che l'uso della ragione sia necessaria per scoprire i princìpi che si suppongono innati, quando la ragione stessa (se dobbiamo credere a loro) non è che la facoltà di dedurre verità sconosciute da princìpi o proposizioni già conosciute? Non si può certo ritenere innato ciò per la cui scoperta ci occorre la ragione, a meno che, come ho già detto, non vogliamo ritenere innate tutte le verità certe che la ragione ci insegnerà. Tanto vale pensare che l'uso della ragione sia necessario per far sì che i nostri occhi scoprano gli oggetti visibili, se dobbiamo pensare che la ragione, o l'esercizio della ragione, sia necessario per far sì che l'intelletto veda ciò che è originariamente inciso in esso e non può essere nelFintelletto prima di essere percepito da esso. Dire che la ragione scopre quelle verità così impresse significa dunque dire che l'uso della ragione svela all'uomo ciò che già sapeva: se gli uomini hanno originariamente quelle verità innate impresse nel loro spirito anche prima dell'uso della ragione e tuttavia le ignorano finché non giungono all'uso

della ragione, si deve dire che in realtà gli uomini allo stesso tempo le conoscono e non le conoscono.

Nella scoperta i di queste due massime non si fa uso del ragionamento.

---

10. A questo punto si dirà forse che alle dimostrazioni matematiche e alle altre verità che non sono innate non si dà l'assenso appena sono proposte, e che in ciò si distinguono da queste massime e da altre verità innate. Avrò occasione, più avanti e in modo più particolareggiato, di parlare dell'assenso dato di primo acchito ad una proposizione. Mi limiterò qui a concedere ben volentieri che queste massime e le dimostrazioni matematiche si differenziano in ciò: che queste hanno bisogno della ragione e dell'uso di prove per diventar chiare e ottenere il nostro assenso, mentre quelle, non appena sono comprese, vengono accolte e ottengono il nostro assenso senza il minimo ragionamento. Ma mi sia concesso osservare che ciò mette a nudo la debolezza di questo sotterfugio, il quale richiede l'uso della ragione per la scoperta di verità generali: poiché bisogna confessare che nella loro scoperta non si fa affatto uso di un ragionamento qualsiasi. E credo che coloro che danno questa risposta non si spingeranno sino al punto di affermare che la conoscenza di questa massima: «È impossibile che la stessa cosa sia e non sia» è una deduzione della nostra ragione. Giacché il far dipendere la conoscenza dei princìpi dal lavoro del nostro pensiero distruggerebbe quella generosità della natura che sembra star loro tanto a cuore. Infatti, ogni ragionare è una ricerca, un'esplorazione, ed esige fatica e applicazione. E come si può supporre in un senso accettabile che ciò che è stato impresso dalla natura, quale fondamento e guida della nostra ragione, esiga l'uso della ragione per essere scoperto?

E se ne facesse uso, ciò proverebbe die non sono innate.

---

11. Coloro che si daranno la pena di riflettere con un po' d'attenzione sulle operazioni dell'intelletto, troveranno che il pronto assenso dello spirito ad alcune verità non dipende né dall'iscrizione originaria né dall'uso della ragione, ma da una facoltà dello spirito del tutto distinta da entrambe queste cose, come vedremo in seguito. La ragione, dunque, non contribuisce per nulla a procurare il nostro assenso a queste massime. Se, dicendo che «gli uomini le conoscono e assentono ad esse quando giungono all'uso della ragione», s'intende che l'uso della ragione ci assiste nel conoscere queste massime, ciò è del tutto falso; e se fosse vero, proverebbe che non sono innate.

Il giungere all'uso della ragione non avviene nello stesso tempo in cui giungiamo a conoscere queste massime.

12. Se col conoscerle e assentire ad esse «quando giungiamo all'uso della ragione» s'intende che questo è il momento in cui lo spirito si accorge di esse e che, non appena i bambini giungono all'uso della ragione, anch'essi vengono a conoscere queste massime e ad assentire ad esse, ciò è anche falso e inutile. In primo luogo è falso perché è evidente che queste massime non sono nello spirito non appena la ragione le usa; e perciò è falso dire che vengono scoperte nel momento in cui la ragione incomincia a usarle. Quanti esempi dell'uso della ragione possiamo osservare nei bambini, molto prima che essi abbiano una qualche conoscenza della massima «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia»? E gran parte della gente illetterata e dei selvaggi passano molti anni, anche nell'età della ragione, senza pensare mai a questa o ad altre proposizioni generali del genere. Sono d'accordo che gli uomini non giungono alla conoscenza di queste verità generali e più astratte, che si ritengono innate, finché non arrivano all'uso della ragione; ma aggiungo che neppure allora le vengono a conoscere. Il che accade perché, finché essi non giungono alfuso della ragione, non si sono formate nello spirito quelle idee generali astratte intorno alle quali vertono quelle massime generali, le quali sono scambiate per princìpi innati, ma in realtà sono scoperte fatte e verità introdotte nello spirito alla stessa maniera di parecchie altre proposizioni che nessuno ha mai avuto la stravaganza di supporre innate. Spero di rendere questo chiaro nel seguito di questo discorso. Sono dunque d'accordo che gli uomini devono necessariamente giungere all'uso della ragione prima di aver conoscenza di queste verità generali; ma nego che il giungere all'uso della ragione sia il momento della loro scoperta.

Con questo mezzo non si distinguono da altre verità conoscibili.

13. Frattanto è opportuno osservare che il dire che gli uomini conoscono queste massime ed assentono ad esse «quando giungono all'uso della ragione» equivale in realtà a questo: che queste massime non sono mai conosciute o avvertite prima del-l'uso della ragione, ma è possibile che ottengano l'assenso di un uomo in qualunque momento susseguente della sua vita; ma quando, è incerto. Altrettanto si può dire di tutte le altre verità conoscibili, e queste massime non hanno dunque alcun vantaggio o distinzione per il loro carattere di esser conosciute quando giungiamo all'uso della ragione; né con ciò si prova che sono innate, ma proprio il contrario.

Se il giungere all'uso della ragione coincidesse col momento della loro scoperta, ciò non le proverebbe innate.

14. In secondo luogo, se fosse vero che il momento preciso in cui si conoscono e si assente ad esse è quando gli uomini giungono all'uso della ragione, neppure con ciò si proverebbe che sono innate. Questo modo di ragionare è tanto inconcludente quanto è falsa la supposizione stessa. Infatti, con quale specie di logica apparirà che una nozione è originariamente impressa dalla natura nello spirito al momento della sua costituzione, perché la si osserva e si assente ad essa per la prima volta quando una facoltà dello spirito, che ha una sua sfera propria, comincia ad esercitarsi? Il giungere alPuso della parola, se si suppone sia il primo momento nel quale si dà l'assenso a queste massime (il che si può fare con altrettanta verità come per il momento in cui gli uomini giungono alPuso della ragione), sarebbe una prova che esse sono innate altrettanto valida quanto il dire che sono innate perché gli uomini assentono ad esse quando giungono all'uso della ragione. Sono quindi d'accordo con i sostenitori dei princìpi innati che non c'è conoscenza nello spirito di queste massime generali e autoevidenti finché esso non giunge all'esercizio della ragione; ma nego che il giungere all'uso della ragione sia il momento preciso in cui si scorgono per la prima volta; e se fosse quello il momento preciso, nego che ciò provi che sono innate. Tutto ciò che si può con qualche verità intendere con la proposizione che gli uomini «assentono ad esse quando giungono all'uso della ragione» è che, essendo la formazione di idee generali astratte e la comprensione di nomi generali una concomitante della facoltà razionale che cresce insieme con essa, di solito i bambini non hanno quelle idee generali né imparano i nomi che le rappresentano finché, avendo già da tempo esercitato la loro ragione intorno ad idee familiari e più particolari, si riconosce per mezzo dei loro discorsi ordinari e delle loro azioni con gli altri che sono capaci di una conversazione razionale. Se l'assenso a queste massime, quando gli uomini giungono all'uso della ragione, può essere vero in qualsiasi altro senso, desidero che lo si dimostri; o almeno che si dimostri come, in questo o in qualsiasi altro senso, ciò prova che sono innate.

I passi mediante i quali lo spirito giunge a molte verità.

15. Da principio i sensi fanno entrare nello spirito le idee *particolari*, per arredare il locale ancora vuoto, e man mano che lo spirito si familiarizza con alcune di esse, vengono riposte nella memoria e si dà loro un nome. In seguito, lo spirito procede oltre astraendole, e gradualmente impara l'uso dei nomi generali. In questa maniera lo spirito viene rifornito di idee e del linguaggio, cioè dei

materiali sui quali esercitare la sua facoltà discorsiva. L'uso della ragione diventa ogni giorno più visibile, a misura che aumentano questi materiali sui quali lavora. Ma sebbene l'avere idee generali, l'usare parole generali, e la ragione, di solito crescano insieme, non vedo tuttavia come ciò possa provare che quelle idee sono innate. La conoscenza di alcune verità, lo confesso, avviene molto presto, ma in una maniera che non dimostra che sono innate. Infatti, osservando bene troveremo che quella conoscenza concerne idee non innate ma acquisite; si tratta di quelle idee che vengono impresse per prime dalle cose esterne, con le quali i bambini hanno a che fare dapprima, e che producono le impressioni più frequenti sui loro sensi. Nelle idee così ottenute, lo spirito scopre che alcune concordano e altre contrastano, e ciò avviene probabilmente non appena esso ha l'uso della memoria, appena è in grado di ritenere e percepire idee distinte. Ma che ciò avvenga in quel momento o più tardi, è certo che avviene molto prima che lo spirito abbia l'uso delle parole o giunga a ciò che comunemente chiamiamo «l'uso della ragione». Giacché un bambino conosce benissmo la differenza fra le idee del dolce e dell'amaro (p. es., che il dolce non è amaro), come saprà benissimo più tardi (quando comincerà a parlare) che l'assenzio e le caramelle non sono la stessa cosa.

L'assenso alle verità che si suppongono innate dipende dall' avere idee chiare e distinte di ciò che i loro termini significano, e non dalla loro innatezza.

---

16. Un bambino non sa che tre più quattro è uguale a sette finché non è in grado di contare fino a sette e non ha l'idea dell'uguaglianza e non ne conosce il nome; ma, dopo che gli si sono spiegate quelle parole, egli assente alla proposizione o piuttosto ne percepisce la verità. Ma egli non assente in quel momento perché si tratta di una verità innata, né il suo assenso mancava fino a quel momento perché gli mancava l'uso della ragione; ma la verità di quella proposizione gli appare non appena si siano stabilite nel suo spirito le idee chiare e distinte rappresentate da quei nomi. Allora egli conoscerà la verità di quella proposizione sugli stessi fondamenti e con gli stessi mezzi coi quali sapeva prima che una bacchetta e una ciliegia non sono la stessa cosa; sugli stessi fondamenti potrà anche venire a sapere in seguito «che è impossibile che la stessa cosa sia e non sia», come dimostrerò più ampiamente in seguito. Di modo che quanto più ritarda il momento in cui uno giunga ad avere le idee generali che quelle massime concernono o a conoscere il significato dei termini generali che stanno per esse, o a mettere insieme le idee per cui essi stanno, più ritarderà anche il momento in cui giungerà ad assentire a quelle massime; poiché i termini di esse, con le idee per cui stanno, non sono più innati di quelli di gatto o di donnola, egli dovrà

attendere finché il tempo e l'osservazione glieli abbiano resi familiari. Egli sarà allora in grado di conoscere la verità di quelle massime, alla prima occasione che gli farà mettere insieme quelle idee nel proprio spirito e osservare se concordano o contrastano, a seconda di quanto è espresso nelle proposizioni. E così avviene che un uomo sappia che diciotto più diciannove è uguale a trentasette con la stessa auto evidenza con la quale sa che uno più due è uguale a tre; ma un bambino non lo sa altrettanto presto quanto l'uomo, non per mancanza dell'uso della ragione, ma perché le idee per cui stanno le parole diciotto, diciannove e trentasette non sono ottenute così presto come quelle designate dalle parole uno, due e tre.

L'assentire non appena vengono proposte e comprese, non prova che siano innate.

---

17. Poiché la scappatoia delPassenso generale quando gli uomini giungono alPuso della ragione fallisce lo scopo e non lascia alcuna differenza tra le verità che si suppongono innate e le altre acquisite e imparate, si è cercato di assicurare un assenso universale a quelle che chiamano massime dicendo che esse ottengono Passenso generale appena sono proposte e i termini in cui sono proposte vengono compresi; visto che tutti gli uomini e persino i bambini assentono a quelle proposizioni appena le sentono e ne comprendono i termini, si ritiene che ciò sia sufficiente per provare che sono innate* Poiché gli uomini non mancano mai di riconoscerle per verità indubitabili una volta che ne hanno capito le parole, si inferisce che certamente queste proposizioni erano fin da principio collocate nell'intelletto e che, senza alcun insegnamento, lo spirito di primo acchito le afferra e assente ad esse e in seguito non ne dubita mai.

Se tale assenso è uni segno di innatezza, allora che «uno più due è uguale a tre, che la dolcezza non è l'amarezza», e mille proporzioni simili, devono essere innate.

---

18. Per rispondere, io domando se il pronto assenso dato a una proposizione, non appena la si sente enunciare e se ne comprendono i termini, sia il segno certo di un principio innato? Se non lo è, invano si addurrà tale assenso generale come prova; se si dice che è segno che sono innate, si dovrà allora concedere che sono innate tutte le proposizioni alle quali si assente generalmente non appena sono enunciate, e con ciò ci si troverà ampiamente riforniti di princìpi innati. Giacché sulla stessa base, cioè delPassenso di primo acchito e del primo comprenderne i termini, sulla quale vorrebbero far passare quelle massime per innate, si devono anche ammettere innate parecchie proposizioni riguardanti i numeri; e così dovranno trovar posto fra gli assiomi innati le proposizioni che uno più due è

uguale a tre, e che due più due è uguale a quattro e una moltitudine di altre slmili, die quali ognuno assente di primo acchito appena ne sente e comprende i termini. Né si può dire che questa sia una prerogativa dei soli numeri e delle proposizioni intorno ad essi; anche la filosofia naturale e tutte le altre scienze offrono proposizioni che sicuramente troveranno assenso non appena sono intese. Che «Due corpi non possono stare nello stesso luogo» è una verità che non rende perplesso nessuno, non più di queste massime: «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia», «Il bianco non è nero», «Un quadrato non è un circolo», «L'amaro non è il dolce». A queste e ad un milione di altre proposizioni siffatte, o almeno a tutte quelle di cui abbiamo idee distinte, ogni uomo sensato dovrà necessariamente assentire di primo acchito, se sa per che cosa i nomi stanno. Se i difensori di questa tesi vorranno rimanere fedeli alla loro regola e sostenere che l'assenso dato appena si sentono e si capiscono i termini sia un segno dell'innatezza, essi devono riconoscere che ci sono, non soltanto altrettante proposizioni innate quante idee distinte, ma altrettante quante gli uomini possono foggiarne con la negazione di idee diverse tra loro. Infatti, ogni proposizione in cui un'idea è negata di un'altra diversa troverà assenso appena la si sente e se ne capiscono i termini con altrettanta certezza di quella generale, «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia», o quella che ne è il fondamento ed è anche la più facile a comprendere delle due, «Lo stesso non è diverso»; e a questo titolo avranno innumerevoli proposizioni innate di questa sola specie, per non parlare delle altre. Ma poiché nessuna proposizione può essere innata se non sono innate le *idee* intorno alle quali verte, questo significa supporre che sono innate tutte le nostre idee di colori, suoni, gusti, figure; e non ci può essere nulla di più contrastante con la ragione e l'esperienza. L'assenso universale e pronto appena si sentono e si capiscono i termini è, lo concedo, un segno di autoevidenza; ma Γ autoevidenza, che dipende non da impressioni innate ma da qualcosa d'altro (come mostreremo in seguito), è propria di molte proposizioni che nessuno è stato finora così stravagante da pretenderle innate.

Simili proposizioni, meno generali, sono conosciute prima di queste massime universali.

---

19. E non si dica che le proposizioni più particolari e autoevidenti alle quali si assente di primo acchito, come «Uno più due è uguale a tre», «Il verde non è rosso», sono accettate come conseguenze di quelle proposizioni più universali che si considerano come princìpi innati; perché chiunque si dia la pena di osservare ciò che accade neirintelletto troverà certamente che anche coloro che ignorano totalmente quelle massime più generali conoscono con certezza e assentono

saldamente a queste e ad altre proposizioni meno generali. E così, trovandosi nello spirito prima dei cosìddetti primi princìpi, non possono dover a questi l'assenso col quale sono ricevute di primo acchito.

Risposta all'affermazione che:«uno più uno jguale a due» ec:.. non sono massime né generali né utili.

---

20. Se si dice che queste proposizioni, «Due più due è uguale a quattro», «Il rosso non è il blu», ecc., non sono massime generali e non sono di grande utilità, rispondo che questo non c'entra con l'argomento dell'assenso universale dato appena si sente e si comprende una proposizione. Infatti, se questo è il segno certo dell'innatezza, qualunque proposizione che riceve l'assenso generale non appena la si sente e la si comprende dev'essere riconosciuta come innata, tanto quanto la massima «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia», perché sotto questo rispetto sono uguali. E quanto poi all'essere, questa massima, più generale, ciò la rende ancora più lontana dall'essere innata; infatti le idee generali e astratte sono più estranee alle nostre prime apprensioni di quelle di proposizioni più particolari e autoevidenti, e quindi ci vuole più tempo prima che un intelletto in formazione le ammetta e assenta ad esse. E quanto all'utilità di queste celebri massime, forse non la si troverà tanto grande come si pensa in generale, quando a suo luogo l'esamineremo più ampiamente.

Il fatto che queste massime talvolta non sono conosciute prima di essere preposte, prova che non sono innate.

---

21. Ma non abbiamo ancora finito con «l'assentire a proposizioni non appena si sentono e se ne comprendono i termini». è opportuno prima osservare che questo, invece di essere un segno che esse sono innate, è una prova del contrario; giacché suppone che molti che comprendono e conoscono altre cose siano tuttavia ignoranti di questi princìpi finché non vengano loro proposti, e che si possono non incontrare queste verità finché non si sentono da altri. Giacché se fossero innate, che bisogno ci sarebbe di proporle per ottenere l'assenso quando, essendo esse neH'intelletto per mezzo di una impressione naturale e originaria (ammesso che esista), non potrebbero non essere conosciute prima? O il proporle forse le stampa più nitidamente nello spirito di quanto la natura non abbia fatto? Se così è, la conseguenza sarà che un uomo le conoscerà dopo che gli sono state insegnate meglio di quanto le conoscesse prima. Donde seguirà che questi princìpi possono esserci resi più evidenti daU'insegnamento di altri di quanto la natura abbia fatto con l'impressione: il che mal si accorderà con l'opinione dei princìpi innati e darà loro ben poca autorità, anzi li renderà inadatti ad essere il fondamento di tutta la nostra conoscenza, come si pretende che siano. Non si può

negare che gli uomini incontrano per la prima volta molte di queste verità autoevidenti quando gli vengono proposte; ma è chiaro che chiunque lo fa, trova in se stesso che comincia allora a conoscere una proposizione che non conosceva prima e che da quel momento non la metterà più in dubbio, non perché essa sia innata, ma perché la considerazione della natura delle cose contenute in quelle parole non gli permetterebbe di pensare diversamente, comunque o in qualunque momento egli sia portato a riflettere su di esse. [[2] E se qualunque cosa cui si assente di primo acchito e appena se ne capiscono i termini deve passare per un principio innato, ogni osservazione ben fondata, tratta da particolari e portata a regola generale, deve essere innata. Ma è certo che non tutte le menti, ma solo quelle più sagaci, colgono per prime queste osservazioni e le riducono a proposizioni generali, che non sono innate ma raccolte da una precedente conoscenza e riflessione su esempi particolari. A queste, quando gli uomini sagaci le hanno fatte, quelli meno sagaci, quando vengono loro proposte, non possono rifiutare il loro assenso].

Che questi princìpi siano implicitamente conosciuti prima di essere proposti significa che lo spirito è capace di comprenderli oppure non significa nulla.

---

22. Se si dice che l'intelletto ha una conoscenza *implicita*, ma non *esplicita*, di questi princìpi prima di averli sentiti enunciare (come dovranno per forza dire coloro che sostengono «che essi sono ndl'intelletto prima di essere conosciuti»), sarà difficile concepire che cosa s'intende con un principio impresso implicitamente nell'intelletto, a meno che sia questo: che lo spirito è capace di comprendere e di assentire saldamente a tali princìpi. E così tutte le dimostrazioni matematiche, insieme ai primi princìpi, devono essere accettate come impressioni originarie sullo spirito; e temo che non saranno tanto d'accordo coloro che trovano più difficile dimostrare una proposizione che assentire ad essa quando è dimostrata. E pochi matematici saranno disposti a credere che tutti i diagrammi che hanno tracciato non sono altro che copie di quei caratteri innati che la natura aveva inciso nel loro spirito.

L'argomento dell'assenso di primo acchito è fondato sulla supposizione falsa che le massime innate non vengono insegnate prima.

---

23. C'è, temo, un'altra debolezza nell'argomento precedente, il quale vorrebbe convincerci che si devono ritenere per innate quelle massime che gli uomini accettano di primo acchito perché assentono a proposizioni che non sono insegnate né che si accettano per la forza di un qualche argomento o

dimostrazione, ma per una mera spiegazione o comprensione dei loro termini. In questo mi pare che si nasconda una fallacia e cioè che si suppone che agli uomini non si insegna, né che essi apprendono, nulla *de novo*; mentre in verità a loro s'insegna, ed essi apprendono, qualcosa che ignoravano prima. Infatti, in primo luogo è evidente che essi hanno appreso i termini e il loro significato: due cose che non erano affatto nate con loro. Ma questo non è tutta la conoscenza acquisita di cui si tratta: le idee stesse, che la proposizione concerne, non sono nate con loro, più che non lo siano i loro nomi, ma ottenute in seguito. Poiché in tutte le proposizioni cui si assente di primo acchito non sono innati né i termini della proposizione, né il loro stare per tali idee, né le stesse idee per cui stanno, vorrei di grazia sapere che cosa rimane d'innato in queste proposizioni. Sarei felice che qualcuno mi indicasse quella proposizione di cui i termini o le idee fossero innate. Noi acquistiamo idee e nomi per *gradi* e *apprendiamo* la loro reciproca connessione appropriata. E in seguito, assentiamo di primo acchito alle proposizioni fatte in tali termini, il cui significato abbiamo appreso e dove è espresso l'accordo o il disaccordo che possiamo percepire nelle nostre idee quando le mettiamo insieme; sebbene ad altre proposizioni, in se stesse altrettanto certe e evidenti, ma che concernono idee non così rapidamente o così facilmente acquisite, non siamo nello stesso tempo affatto capaci di assentire. Un bambino potrà assentire molto presto alla proposizione che «Una mela non è un fuoco», quando mediante una conoscenza familiare egli avrà acquisito le idee di queste due cose diverse impresse distintamente nel suo spirito, e avrà imparato che i nomi «mela» e «fuoco» stanno per esse; ma forse passeranno parecchi anni prima che lo stesso bambino assenta alla proposizione che «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia» perché, sebbene forse le parole di esse sono altrettanto facilmente apprese, il loro significato è più vasto, comprensivo e astratto di quello dei nomi connessi alle cose sensibili con le quali il bambino ha a che fare, e ci vorrà più tempo prima che egli impari il loro preciso significato e si formino chiaramente nel suo spirito le idee generali per le quali le parole stanno. Fin che ciò non accade, invano cercherete di far assentire un bambino ad una proposizione composta di termini così generali; ma non appena egli abbia acquisito quelle idee e appreso i loro nomi, prontamente afferra funa come Γ altra delle proposizioni menzionate. E le afferra entrambe per la stessa ragione, cioè perché trova che le idee che ha nel suo spirito concordano o contrastano, a seconda se le parole per cui stanno sono affermate o negate Funa dell'altra nella proposizione. Ma se lo si mette di fronte a proposizioni composte di parole che stanno per idee che egli non ha ancora nel suo spirito, a tali proposizioni, per evidentemente vere o false che siano in se stesse, egli non assente né ne dissente,

ma le ignora. Giacché le parole non sono che suoni vuoti al di là del punto in cui sono segni delle nostre idee, e possiamo assentire ad esse solo nella misura in cui corrispondono alle idee che abbiamo, e solo in questa misura. Ma poiché il mostrare, con quali passi e quali mezzi la conoscenza giunge al nostro spirito, nonché i fondamenti dei vari gradi dell'assenso, sono l'argomento del seguente Discorso, forse basterà avervi appena accennato qui, come a una delle ragioni che mi hanno fatto dubitare dei princìpi innati.

Queste massime non sono innate perché non ottengono l'assenso universale.

---

24. Per concludere questo argomento del consenso universale, sono d'accordo con i difensori dei princìpi innati in ciò, che se sono innati, devono per forza ottenere l'assenso universale. Infatti che una verità sia innata pur non ottenendo l'assenso è per me altrettanto inintelligibile come per un uomo conoscere una verità e ignorarla allo stesso tempo, Ma in verità, in base alla stessa confessione di questi uomini, i princìpi non possono essere innati, poiché non ottengono Fassenso di chi non ne comprende i termini; né l'ottengono da gran parte di coloro che ne capiscono i termini, ma che non hanno mai sentito parlare di queste proposizioni o non ci hanno mai pensato — il che, credo, rappresenta almeno metà dell'umanità. Ma anche se il numero fosse molto minore, anche se soltanto i bambini ignorassero queste proposizioni, ciò sarebbe sufficiente per distruggere l'assenso universale e così mostrare che non sono innate.

Non sono le prime ad essere conosciute.

---

25. Ma affinché non mi si accusi di fondare il mio argomento sui pensieri dei bambini, che ci sono sconosciuti, e di trarre conclusioni da ciò che passa nel loro intelletto prima che essi lo esprimano, dirò che queste due proposizioni generali non sono le prime verità che prendono possesso dello spirito dei bambini, né sono antecedenti ad ogni nozione acquisita o avventizia: e se fossero innate, dovrebbero esserlo per forza. Vi è certamente un momento, e non importa se possiamo determinarlo o meno, in cui i bambini cominciano a pensare, e le loro parole e le loro azioni ci assicurano che ciò accade. Quando sono dunque in grado di pensare, di conoscere e di assentire, si può ragionevolmente supporre che siano ignoranti di quelle nozioni che la natura avrebbe impresso in loro, se ce ne fossero? Si può immaginare, con una parvenza di motivazione, che percepiscano le impressioni dalle cose esterne e ignorino allo stesso tempo quei caratteri che la natura ha avuto cura d'imprimer loro nell'interno? Possono ricevere nozioni avventizie e assentire ad esse, quando ignorano quelle che si suppone siano

intessute insieme ai princìpi stessi del loro essere e impressi in caratteri indelebili, per far da fondamento e guida a tutta la loro conoscenza acquisita e ai loro ragionamenti futuri? Se così fosse, la natura si darebbe molta pena invano, o almeno scriverebbe molto male: giacché i suoi caratteri non potrebbero essere letti dagli stessi occhi che vedono chiarissimamente altre cose; e mal si addice a ciò che si vorrebbe chiamare la parte più chiara della verità e il fondamento stesso di tutta la nostra conoscenza, che esso non sia conosciuto per primo, e che senza di esso si possa ottenere la conoscenza indubbia di parecchie altre cose. Il bambino sicuramente sa che la balia che lo nutre non è né il gatto col quale gioca né il negro di cui ha paura; che il vermifugo o la senape che rifiuta non sono la mela o lo zucchero per i quali piange; di questo egli è certamente e indubbiamente sicuro: ma qualcuno dirà forse che solo in base al principio che «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia» il bambino assente così saldamente a queste e altre sue conoscenze? Oppure che il bambino abbia una qualsiasi nozione o apprensione di quella proposizione ad un'età in cui, è pur chiaro, conosce molte altre verità? A chi dice che i bambini fanno proprio queste speculazioni astratte e generali insieme al loro biberon e al loro sonaglino, si potrà obiettare, e con ragione, che ha maggior passione e zelo per la propria opinione, ma è meno sincero e attendibile, di un bambino di quell'età.

E perciò non sono innate.

---

26. Vi sono dunque parecchie proposizioni generali che incontrano un assenso pronto e costante non appena sono proposte ad adulti che abbiano raggiunto l'uso di idee più generali e astratte e dei nomi che le rappresentano; tuttavia, poiché non si trovano nei bambini in tenera età, i quali pur sanno altre cose, queste proposizioni non possono rivendicare l'assenso universale delle persone intelligenti e quindi in nessun modo possono pretendere di essere innate: giacché è impossibile che una qualsiasi verità innata (ammesso che ce ne siano) sia sconosciuta, almeno a colui che sa qualcosa d'altro. Infatti, se sono verità innate, devono essere pensieri innati, non essendo nulla una verità nello spirito alla quale lo spirito non abbia mai pensato. Per ciò è evidente che, se ci sono verità innate, devono necessariamente essere le prime alle quali si pensa, le prime ad apparire.

Non sono innate perché appai o n o meno mentre ciò che è innato dovrebbe mostrarsi chiarissimamente. Nessun principio morale è così chiaro e così generalmente accettato come le predette massime speculative.

---

27. Che le massime generali di cui stiamo parlando non siano conosciute ai bambini, ai deficienti, e a gran parte delPumanità, lo abbiamo già provato

abbastanza; perciò, è evidente che non ottengono l'assenso universale né sono impressioni generali. Ma c'è ancora un altro argomento contro la loro innatezza: che questi. caratteri, se fossero impressioni originarie e originali, dovrebbero apparire più nitidi e più chiari proprio in quelle persone in cui non ne troviamo traccia. A mio parere è un forte argomento a favore della tesi che non sono innati proprio il fatto che sono meno noti a coloro nei quali, se fossero innati, dovrebbero necessariamente esercitarsi con maggiore forza e vigore. Infatti i bambini, i deficienti, i selvaggi e gli analfabeti sono, fra tutti, quelli meno corrotti dalla consuetudine o dalle opinioni prese a prestito; i loro pensieri non sono stati foggiati dall'istruzione e dall'erudizione, i caratteri chiari che la natura ha scritto in essi non sono stati confusi da dottrine estranee e sovrapposte; si potrebbe dunque ragionevolmente supporre che nei *loro* spiriti queste nozioni innate ci fossero apertamente, visibili per tutti, come accade per i pensieri dei bambini Ci si potrebbe benissimo attendere che questi princìpi fossero perfettamente conosciuti dai deficienti, giacché, come suppongono i sostenitori delle idee innate, queste sono impresse immediatamente nell'anima e non possono dipendere dalla costituzione o dagli organi del corpo, che sono l'unica differenza ammessa tra loro e gli altri. Si potrebbe pensare, sempre secondo le idee di questi uomini, che tutti questi raggi del lume naturale (ammesso che ci siano) dovessero risplendere con tutta la loro luminosità proprio in coloro che non hanno alcuna reticenza o alcun artificio per nasconderli, e che così non ci lascerebbero maggiori dubbi sulla loro esistenza in essi di quanti ne abbiamo sul loro amore del piacere e la loro avversione al dolore. Ma, ahimè, fra i bambini, i deficienti, i selvaggi e gli analfabeti, quali massime generali si trovano? Quali princìpi universali di conoscenza? Le nozioni che hanno sono poche e ristrette, prese a prestito soltanto da quegli oggetti coi quali hanno avuto a che fare di più e che hanno lasciato nei loro sensi impressioni più frequenti e più forti. Un bambino conosce la sua balia e la sua culla, e gradualmente poi i giocattoli, a misura che cresce; un giovane selvaggio avrà forse la testa piena di amore e di caccia, a seconda -della consuetudine della sua tribù. Ma colui che si attenderà di trovare in un bambino non istruito o in un selvaggio abitante dei boschi queste massime astratte e questi famosi princìpi della scienza si troverà, temo, molto deluso. Simili proposizioni generali non sono menzionate molto frequentemente nelle capanne degli indiani; e tanto meno si trovano nei pensieri dei bambini o se ne vede qualche traccia nello spirito dei deficienti. Esse sono il linguaggio e l'occupazione delle scuole e delle accademie di nazioni colte, dove si è avvezzi a quella specie di conversazione o d'erudizione e dove le discussioni sono frequenti; infatti queste massime sono adatte alla polemica artificiale e utili per convincere, ma non fanno fare molti passi avanti nella scoperta della verità o nel progresso della

conoscenza. Ma della loro poca utilità per migliorare le nostre conoscenze avrò occasione di parlare più ampiamente nel Libro IV, Cap. VII.

Ricapitolazione.

---

28. Non so fino a che punto tutto ciò sembrerà assurdo ai Ricapitolazione, maestri della dimostrazione; è probabile che non ci sarà quasi nessuno che l'accoglierà di primo acchito. Devo quindi chiedere una tregua al pregiudizio e una sospensione della critica finché non si sia sentito il seguito di questo Discorso; sono infatti prontissimo a piegarmi ai giudizi migliori del mio. E poiché cerco imparzialmente la verità, non mi dispiacerà di essere convinto che sono stato troppo attaccato alle mie nozioni; il che, lo confesso, accade spesso a tutti, quando ci scaldiamo la testa con l'applicazione e lo studio su di esse.

Tutto sommato, non vedo alcun fondamento sul quale si possa pensare che queste due massime speculative sono innate, giacché non ottengono l'assenso universale e Fassenso generale che trovano non è diverso da quello che ottengano altre massime che non si suppongono innate. Inoltre, l'assenso che ottengono è prodotto in un'altra maniera e non proviene dall'iscrizione naturale, come spero di dimostrare nel seguente Discorso. E se si trova che *questi* «primi princìpi» della conoscenza e della scienza non sono innati, credo che nessun *altra* massima speculativa potrà pretendere di esserlo con maggior diritto.

1. Le «nozioni comuni» degli Stoici, cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, VIII 52.
2. Aggiunta della seconda edizione.

CAPITOLO II

NON CI SONO PRINCIPI PRATICI INNATI

Nessun principio morale è così chiaro e così generalmente accettato come le predette massime speculative.

1. Se le massime speculative, di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente, non ottengono da tutta l'umanità un assenso universale effettivo, come abbiamo provato, è ancora più evidente, per quanto riguarda i princìpi *pratici*, che essi sono ben lungi dall'essere accettati universalmente. E credo che sarà difficile trovare l'esempio di una regola morale che possa pretendere ad un assenso così pronto e generale come la massima «Ciò che è, è», o di essere una verità così manifesta come il principio «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia». Da ciò risulta evidente che i princìpi morali hanno ancora meno titolo degli altri ad essere innati, e il dubbio che si tratti di impressioni originarie nel lo spirito è ancora più forte che nell'altro caso. Con ciò non si pone in questione la loro verità. Essi sono ugualmente veri, anche se non ugualmente evidenti. Le massime speculative portano con sé la propria evidenza; ma i princìpi morali esigono ragionamenti e discorsi e qualche esercizio dello spirito perché sia scoperta la certezza della loro verità. Essi non stanno aperti alla vista di tutti come caratteri naturali incisi nello spirito; i quali, se esistessero, dovrebbero necessariamente essere visibili di per sé ed essere certi e conosciuti da tutti mediante la loro propria luce. Ma ciò non menoma la loro verità e certezza, più di quanto non menomi la verità o la certezza che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti Tesser meno evidente che «Il tutto è maggiore della parte» e il non ottenere di solito l'assenso di primo acchito. Potrà bastare che queste regole morali siano suscettibili di dimostrazione: sarà quindi colpa nostra se non giungeremo ad una conoscenza certa di esse. Ma l'ignoranza che molti uomini hanno di esse e la lentezza con la quale altri dànno ad esse il loro assenso sono prove manifeste che non sono innate e tali da manifestarsi senza indagine.

La fede e la giustizia non sono riconosciute come principi da tutti gli uomini.

2. Per sapere se ci sono princìpi morali sui quali tutti gli uomini sono d'accordo, mi appello a chiunque abbia una pur modesta conoscenza della storia del genere umano e abbia guardato al di là del fumo del proprio camino. Dov'è

quella verità pratica che è universalmente ricevuta, fuor di ogni dubbio o questione, come dovrebbe accadere se fosse innata? La *giustizia* e l'osservanza dei contratti è una cosa sulla quale la maggior parte degli uomini sembrano concordare. Questo è un principio che si pensa debba estendersi ai covi dei ladri e alle compagnie dei peggiori scellerati; e coloro che più si allontanano dalla stessa umanità osservano tra loro la fedeltà e le regole della giustizia. Riconosco che gli stessi banditi fanno così fra di loro, ma lo fanno senza riconoscere queste regole come leggi naturali innate. Essi le mettono in pratica come regole di convenienza all'interno della loro comunità; ma è impossibile concepire che abbracci la giustizia come principio pratico colui che agisce equamente con i suoi compagni di banda e allo stesso tempo deruba o uccide l'onest'uomo che incontra. La giustizia e la verità sono i legami comuni della società; quindi anche i banditi e i ladri, che per il resto rompono con tutto il mondo, devono mantenere fra di loro la fedeltà e le regole di equità, altrimenti non potrebbero stare insieme. Ma dirà forse qualcuno che coloro che vivono di frode e di rapina hanno princìpi innati di verità e giustizia che ammettono e cui assentono?

Si risponde all'obiezione che, sebbene gli uomini li negano in pratica, tuttavia li ammettono nei loro pensieri.

---

3. Forse si vorrà dire che assentono tacitamente nel loro spirito a ciò che smentiscono nella pratica. La mia risposta è che, in primo luogo, ho sempre pensato che le azioni degli uomini siano le migliori interpreti dei loro pensieri. Ma poiché è certo che la pratica della maggior parte degli uomini e la professione aperta di alcuni hanno posto in dubbio o negato questi princìpi, è impossibile stabilire un consenso universale (anche se lo cercassimo soltanto tra gli adulti), senza il quale è impossibile concludere che sono innati. In secondo luogo, è molto strano e irragionevole supporre che ci siano princìpi pratici innati i quali si concludano nella sola contemplazione. I princìpi pratici, derivati dalla natura, ci sono per agire e devono produrre una conformità di azioni, non il mero assenso speculativo alla loro verità, altrimenti invano si cercherà di distinguerli dalle massime speculative. La natura, lo confesso, ha posto nell'uomo il desiderio della felicità e l'avversione alla sofferenza: questi sono davvero princìpi pratici innati i quali (come dev'essere per i princìpi pratici) continuano costantemente ad agire e influenzano incessantemente tutte le nostre azioni: questi si possono osservare, stabili e universali, in ogni persona e ad ogni età; ma si tratta di *inclinazioni dell'appetito* per il bene, non di impressioni della verità nell'intelletto. Non nego che ci siano tendenze naturali impresse nello spirito degli uomini, e che fin dai primi esempi dì sensi» bilità e di percezione ci siano alcune cose gradite e altre

sgradite, alcune cose verso le quali gli uomini tendono e altre che fuggono; ma questo non fa sì che ci siano caratteri innati nello spirito i quali dovrebbero essere princìpi di conoscenza regolativi della nostra azione. Le impressioni naturali sull'intelletto, lungi dall'essere confermate, trovano in questo un argomento in contrario; infatti, se ci fossero caratteri impressi dalla natura nell'intelletto, quali i princìpi della conoscenza, non potremmo fare a meno di percepire che agiscono costantemente in noi e influenzano la nostra conoscenza, come fanno le inclinazioni della volontà e dell'appetito, che non cessano mai di essere la molla e il motivo costante di tutte le nostre azioni, verso le quali avvertiamo senza posa che essi fortemente ci spingono.

Le regole morali hanno bisogno di una prova, dunque non sono innate

---

4. Un'altra ragione mi fa dubitare che ci siano princìpi pratici innati: io credo che *non si possa proporre alcuna regola morale di cui un uomo non abbia il diritto di chiedere la ragione*. Ciò sarebbe ridicolo e assurdo se fossero innate, o anche solo autoevidenti, il che dovrebbe essere il caso per ogni principio innato, che non ha bisogno di prove per accertare la sua verità né di una ragione qualsiasi per guadagnare l'approvazione. Sarebbe considerato privo di senso comune colui che chiedesse, da una parte, o che dall'altra spiegasse, *perché* «è impossibile che la stessa cosa sia e non sia». Questa proposizione porta con sé la propria luce e la propria evidenza e non ha bisogno di prova; colui che ne comprende i termini assente ad essa in virtù della proposizione stessa, oppure nulla potrà mai far sì che egli vi assenta. Ma se si proponesse ad una persona, che non ne avesse mai prima sentito parlare ma tuttavia fosse in grado di capirne il significato, quella regola più salda della moralità che è a fondamento di tuttala virtù sociale: «Si deve fare agli altri ciò che si vorrebbe che gli altri facessero a noi», non potrebbe quella persona, senza assurdità, chiederne la ragione? E colui che la proponesse non avrebbe l'obbligo di dimostrarne la verità e la ragionevolezza? Il che dimostra chiaramente che questa regola non è innata; giacché se lo fosse, non potrebbe né richiedere né ricevere prova, ma dovrebbe (non appena la si sente enunciare e la si capisce) essere ammessa e ottenere l'assenso come una verità incontestabile della quale non si può in alcun modo dubitare. Di modo che la verità di tutte le regole morali dipende chiaramente da qualche loro antecedente, dal quale esse debbono essere *dedotte*; il che non potrebbe essere se fossero innate o anche soltanto autoevidenti.

Esempio: perché si devono rispettare i contratti.

---

5. Che gli uomini debbano mantenere gli impegni è certamente una grande e innegabile regola della moralità. Ma se ad un cristiano, il quale ha in vista la felicità o la sofferenza nell'aldilà, si chiede perché un uomo deve tener fede alla propria parola, egli darà questa ragione: perché Dio, che ha il potere della vita eterna e della morte, ce lo comanda. Me se si fa la stessa domanda ad un discepolo di Hobbes egli risponderà: perché il pubblico lo esige, e il Leviatano vi punirà se non lo fate[1]. E se si fosse posta questa domanda ad uno dei filosofi antichi, egli avrebbe risposto: perché il fare altrimenti è disonesto, indegno della dignità dell'uomo e contrario alla virtù che è la perfezione più alta della natura umana.

La virtù è generalmente approvata non perché è innata ma perché serve.

---

6. Da ciò scaturisce naturalmente la grande varietà delle opinioni che si trovano fra gli uomini riguardo alle regole morali, secondo le diverse forme di felicità che hanno in vista o che si propongono di raggiungere; il che non potrebbe essere se i princìpi pratici fossero innati e impressi immediatamente nel nostro spirito dalla mano di Dio. Convengo che l'esistenza di Dio si manifesta in tanti modi, e che l'obbedienza che gli dobbiamo è tanto conforme ai lumi della ragione, che una gran parte dell'umanità rende testimonianza alla legge di natura. Tuttavia penso che si dovrà riconoscere che molte regole morali possono ricevere un'approvazione generalissima da parte dell'umanità senza che sia conosciuto o ammesso il vero fondamento della morale; il quale può essere solamente la volontà e la legge di Dio, che vede gli uomini anche nell'oscurità, tiene nelle sue mani le pene e le ricompense e ha potere sufficiente per chiamare alla resa dei conti anche il peccatore più arrogante. Dio infatti ha connesso con un legame indissolubile la virtù e la felicità pubblica, e ha reso il loro esercizio necessario per la conservazione della società e visibilmente vantaggioso per tutti coloro con cui ha a che fare l'uomo virtuoso; non fa quindi meraviglia che ciascuno non solamente riconosca queste regole ma anche ne raccomandi l'uso ad altri, dalla cui osservanza egli è sicuro di cogliere un beneficio per sé. Potrà essere spinto tanto dall'interesse quanto dalla convinzione nel gridare che è sacro ciò che, se fosse calpestato o profanato, toglierebbe a lui stesso la sicurezza. Questo, sebbene non tolga nulla all'obbligo morale ed eterno che queste regole portano evidentemente con sé, mostra tuttavia che il riconoscimento esteriore che gli uomini ne fanno nelle loro parole non prova che si tratti di princìpi innati; anzi, non prova neppure che gli uomini assentono ad essere interiormente nel loro spirito come a regole inviolabili della propria condotta, giacché troviamo che

l'interesse particolare e la convenienza della vita fanno sì che molti uomini professino l'approvazione esteriore ad esse, anche quando le loro azioni provano sufficientemente che hanno poca considerazione del Legislatore che le ha prescritte o dell'inferno che egli ha destinato alla punizione di coloro che le trasgrediscono.

Le azioni degli uomini ci convincono che la regola della virtù non è un loro principio interno,

---

7. Infatti, se non vogliamo per cortesia concedere troppa sincerità alle professioni morali di molti uomini, ma consideriamo le loro azioni come interpreti dei loro pensieri, troveremo che essi non hanno tanta venerazione interna per queste regole né una così piena persuasione della loro certezza e della loro obbligatorietà. Il grande principio della morale, «Fa' ciò che vorresti ti fosse fatto», è più raccomandato che messo in pratica. Ma l'infrazione di questa regola non è un vizio maggiore della pazzia di insegnare agli altri che non si tratta di una regola morale obbligatoria: cosa che sarebbe contraria all'interesse cui gli uomini sacrificano quando l'infrangono. Forse si addurrà la *coscienza*come freno alle nostre infrazioni e per conservare il carattere d'obbligatorietà interna e la stabilità di questa regola.

La coscienza non è una prova di una regola morale innata.

---

8. A ciò rispondo che non dubito che molti uomini possono, nella stessa maniera in cui giungono alla conoscenza di altre cose, assentire a molte regole morali e ad esser convinti del loro carattere obbligatorio, senza che esse siano iscritte nel loro cuore. Altri possono giungere alla stessa opinione per mezzo della loro educazione* della compagnia che frequentano e delle consuetudini del loro paese: e questa persuasione, comunque ottenuta* servirà per mettere all'opera la loro coscienza, la quale non è altro che [[2] la nostra opinione o il nostro giudizio sulla rettitudine o malvagità morale delle nostre azioni]. E se la coscienza fosse una prova dei princìpi innati* anche i princìpi opposti potreboero essere innati, giacché alcuni uomini con la stessa inclinazione di coscienza perseguono ciò che altri evitano.

Esempi di enormità praticate senza rimorso.

---

9. Ma non vedo come alcuni potrebbero trasgredire con fiducia e serenità queste regole morali, se fossero innate e impresse nel loro spirito. Considerate un

esercito nel sacco di una città e vedete qual è l'osservanza o la sensibilità per i princìpi morali o il rimorso di coscienza per tutti gli oltraggi commessi. Il brigantaggio, gli omicidi e lo stupro sono i giochi preferiti degli uomini cui è stata data l'immunità da ogni punizione e censura. Non ci sono forse state intere nazioni, anche fra quelle civilissime, per le quali l'esporre i bambini piccoli e il lasciarli perire d'inedia o divorare dalle bestie è stato un uso altrettanto poco condannato o posto in dubbio quanto il metterli al mondo? Non accade ancora, in alcuni paesi, che mettono i bambini nelle stesse tombe delle madri quando esse muoiono di parto; o vengono distrutti se un preteso astrologo dichiara che le stelle sono contrarie? E non vi sono luoghi dove ad una certa età uccidono o espongono i genitori, senza alcun rimorso? In una certa parte delFAsia, gli ammalati, quando il loro caso è considerato disperato, vengono portati fuori e lasciati per terra prima di morire, esposti al vento e alle intemperie finché periscono senza assisten za o pietà[3]. è cosa solita fra i Mingreliani, un popolo che professa il cristianesimo, seppellire vivi i loro bambini senza alcuno scrupolo[4]. Vi sono luoghi dove la gente mangia i propri bambini[5]. Gli abitanti dei Caraibi erano soliti castrare i bambini appositamente per ingrassarli e mangiarli[6]. Garcilasso de la Vegas ci racconta di un popolo nel Perù il quale ingrassava e mangiava i bambini che avevano dalle loro prigioniere, le quali venivano conservate come concubine per quello scopo e quando avevano passato l'età della procreazione venivano anch'esse uccise e mangiate[7]. Le virtù con le quali i Tououpinambos credevano di meritare il paradiso erano la vendetta e il mangiare il maggior numero possibile di nemici. Essi non hanno neppure un nome per designare Dio[8] non hanno religione né culto. I santi che vengono canonizzati fra i Turchi conducono una vita che non si può raccontare con verecondia. Un passo notevole a questo proposito, preso dal libro di viaggio di Baumgarten[9] — libro che è piuttosto raro — merita di essere riportato per esteso nella lingua in cui è stato pubblicato. *Ibi (se. prope* Balbes *in* Aegypto) *vidimus sanctum unum Saracenicum inter arenarum cumulo s, ita ut ex utero matris prodiit nudum sedentem. Mos est, ut didicimus, Mahometistis, ut eos, qui amentes et sine ratione sunt, prò sanctis colant et venerentur. Insuper et eos, qui cum diu vitam egerint inquinatissimam, voluntariam demum poenitentiam et paupertatem, sanctitate venerandos deputant. Ejusmodi vero genus hominum libertatem quandam effrenem habent, domos quos volunt intrandi, edendi, bibendi, et quod majus est, concumbendi; ex quo concubitu, si proles secuta fuerit, sancta similiter habetur. His ergo hominibus dum vivunt, magnos exhibent honores; mortuis vero vel tempia vel*

monumenta extruunt amplissima, eosque contingere ac sepelire maximae fortunae ducunt loco. Audivimus hcec dieta et dicenda per interpretem a Mucrelo nostro. Insuper sanctum illum, quem eo loco vidimus, publicitus apprime commendari, eum esse hominem sanctum, divinum ac integritate proecipuum; eo quod, nec feeminarum unquam esset, nec puerorum, sed tantummodo asellarum concubitor atque mtdarum. (*Peregr. Baumgarten*, II, cap. I, p. 73). [Altro materiale concernente questi preziosi santi dei Turchi può essere trovato nella lettera del 25 gennaio 1616 di Pietro della Valle].

Dove sono dunque i princìpi innati di giustizia, di pietà, di riconoscenza, d'equità e di castità? O dove sta quel consenso universale che ci assicura che ci siano regole innate? Si commettono omicidi nei duelli, da quando questi ultimi sono stati resi onorevoli dalla moda, senza rimorso di coscienza; anzi, in molti luoghi, è ignominioso essere innocenti sotto questo rispetto. E se ci guardiamo intorno per vedere gli uomini quali sono, troveremo che hanno rimorso in un luogo per aver fatto oppure omesso di fare ciò che, in un altro luogo, credono meritevole.

Gli uomini hanno princìpi pratici contrari.

---

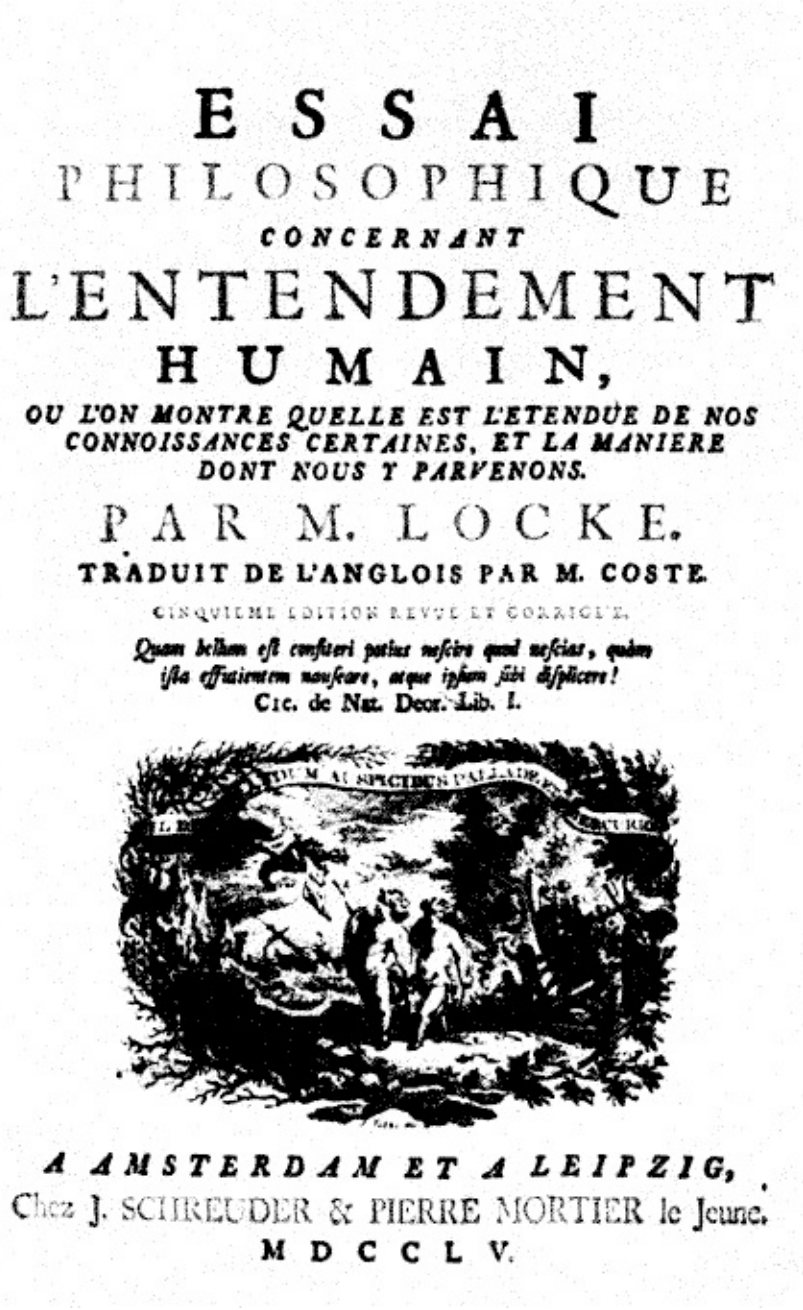
10. Colui che si darà la pena di esaminare la storia del genere umano e di guardare le varie tribù di uomini e considererà senza pregiudizi le loro azioni potrà rendersi conto che non c'è quasi principio della morale o regola della virtù cui si possa pensare (ad eccezione solamente di quelli assolutamente necessari per tenere insieme una società e che sono comunemente trascurati fra diverse società), che non sia da qualche parte disprezzato o condannato dalla moda generale di intere società di uomini, governate da opinioni pratiche e da regole di vita completamente opposte ad altre.

Intere nazioni respingono numerose regole morali.

---

11. Qui si potrà forse obiettare che, dal fatto che una regola è infranta, non segue che sia sconosciuta. Concedo che l'obiezione è buona là dove gli uomini, anche trasgredendola, non disconoscono la legge; là dove il timore della vergogna, della censura o della punizione è il contrassegno della reverenza che essa ispira. Ma è impossibile concepire che un'intera nazione di uomini debba tutta respingere pubblicamente e rinnegare ciò che ognuno di loro conosce con certezza e infallibilmente come legge; giacché così dovrebbe accadere per coloro nel cui spirito questa legge è naturalmente impressa. è possibile che gli uomini

talvolta professino regole di morale che nei loro propri pensieri non ritengono vere, solamente allo scopo di mantenere alta la loro reputazione e la stima di coloro che sono persuasi del carattere obbligatorio di queste regole. Ma non si può immaginare che un'intera società di uomini possa pubblicamente proclamare di disconoscere e respingere una regola che nel loro proprio spirito non potrebbero non conoscere infallibilmente come legge; né che siano ignoranti del fatto che tutti gli uomini coi quali hanno a che fare la conoscano come tale, e che quindi ognuno di loro debba avvertire negli altri tutto il disprezzo e la ripugnanza dovuti a colui che si professa privo di umanità, che confonde le misure naturali conosciute del giusto e dell'ingiusto e non può quindi non essere considerato come un nemico professato della loro pace e felicità. Qualsiasi principio pratico innato non può non essere conosciuto da tutti come giusto e buono. è quindi poco meno che contraddittorio supporre che intere nazioni di uomini debbano, sia in teoria sia in pratica, unanimemente e universalmente smentire ciò che, con evidenza invincibile, ognuno di loro sa essere vero, giusto e buono. Questo basta per convincerci che non si può supporre che sia innata nessuna regola pi atica che è da qualche parte universalmente trasgredita con la oubblica approvazione o ammissione. Ma ho qualcosa ancora da aggiungere in risposta a quest'obiezione.


ESSAI
PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT
L'ENTENDEMENT
HUMAIN,
OU L'ON MONTRE QUELLE EST L'ETENDUE DE NOS CONNOISSANCES CERTAINES, ET LA MANIERE DONT NOUS Y PARVENONS.
PAR M. LOCKE.
TRADUIT DE L'ANGLOIS PAR M. COSTE.
CINQUIEME EDITION REVUE ET CORRIGE'E.
Quam bellum est confiteri potius nescire quod nescias, quàm ista effutientem nescire, atque ipsum sibi displicere!
Cic. de Nat. Deor. Lib. I.
A AMSTERDAM ET A LEIPZIG,
Chez J. SCHREUDER & PIERRE MORTIER le Jeune.
M D C C L V.

Frontespizio della quinta edizione francese del *Saggio sull'intelletto umano* tradotto da P. Coste (Amsterdam, 1755).

Il fatto che l'infrazione di una regola sia generalmente tollerata prova che questa regola non è innata.

---

12. L'infrazione di una regola, si dice, non dimostra che essa sia sconosciuta. Sono d'accordo: ma dico che l'infrazione *generalmente ammessa* di essa in qualche luogo è una prova che non è innata. Prendiamo, per esempio, una qualsiasi delle regole che, essendo le più ovvie deduzioni della ragione umana e

conformi all'inclinazione naturale della grande maggioranza degli uomini, pochissimi hanno avuto l'impudenza di negare o la sconsideratezza di porre in dubbio. Se si può pensare ad una regola naturalmente impressa, nessuna, credo, potrà avere più giusta pretesa di essere innata di questa: «Genitori, accudite e amate i vostri bambini». Quando dunque si dice che questa è una regola innata, che cosa s'intende? O che si tratta di un principio innato il quale in ogni occasione stimola e dirige le azioni degli uomini, oppure che si tratta di una verità che ogni uomo ha impressa nel proprio spirito e che quindi conosce e cui dà il proprio assenso. Ma né nell'uno né nell'altro di questi sensi si può dire che la regola è innata. *In primo luogo*, che non si tratti di un principio che influenzi le azioni di ogni uomo l'ho dimostrato con gli esempi succitati, né occorre guardare nel lontano Perù o nella Mingrelia per trovare esempi di coloro che trascurano, maltrattano o addirittura distruggono i loro bambini; né possiamo considerarlo come esempio della brutalità di qualche nazione selvaggia e barbara quando rammentiamo che fra i Greci e i Romani era cosa solita e non condannata l'esporre senza pietà o rimorso i loro innocenti bambini. *In secondo luogo*, che si tratti di una verità innata, conosciuta da tutti gli uomini, è anche falso. Giacché «Genitori, accudite i vostri bambini» è così lungi dall'essere una verità innata che non è una verità affatto; è un comando, e non una proposizione, e come tale non suscettibile di essere vero o falso. Perché si possa assentire ad esso come ad una verità si dovrà ridurlo ad una proposizione quale: «è dovere dei genitori accudire ai loro bambini». Ma che cosa sia il dovere non può essere inteso senza una legge, né si può conoscere o supporre una legge senza un legislatore o senza ricompensa e castigo; sicché è impossibile che questo o qualsiasi altro principio pratico sia innato, cioè impresso nello spirito come dovere, senza supporre che siano innate le idee di Dio, della legge, dell'obbligo, del castigo, di una vita nell'aldilà. Infatti è evidente che il castigo in questa vita non segue l'infrazione di questa regola e che quindi essa non ha la forza di una legge nei paesi in cui l'usanza generalmente ammessa è contraria ad essa. Ma queste idee (che devono essere tutte innate perché possa esserlo un qualsiasi dovere) sono così lungi dall'essere innate che non si trovano chiare e distinte neppure in ogni studioso o in ogni uomo che rifletta, tanto meno in ogni creatura. E che una di esse, che fra tutte sembrerebbe più verosimilmente innata, non lo sia (intendo l'idea di Dio), penso di dimostrare nel prossimo capitolo con ogni evidenza a chiunque sia capace di riflettere.

Se gli uomini possono essere, ignoranti di ciò che è innato, la certezza non caratterizza i princìpi innati. Coloro che sostengono i princìpi pratici innati non ci dicono che cosa sono.

---

13. Da quanto è stato detto, credo che possiamo tranquillamente concludere

che non si può supporre innata qualsiasi regola pratica la cui infrazione in qualche luogo sia generalmente ammessa; e ciò perché è impossibile che gli uomini, senza vergogna o timore, infrangano fiduciosamente e serenamente una regola che non possono fare a meno di sapere stabilita da Dio e la cui infrazione sarebbe certamente punita (il che dovrebbe accadere se fosse innata) al punto da farne un pessimo affare per il trasgressore. Senza tale conoscenza, nessuno potrebbe esser sicuro di quello che è il suo dovere. L'ignoranza o il dubbio circa la legge, la speranza di sfuggire alla conoscenza o al potere del legislatore e altre cose simili, possono far sì che gli uomini cedano ad un appetito presente; ma fate che chiunque veda il fallo e il castigo che l'accompagna, la trasgressione e insieme il fuoco pronto per punirla, il piacere tentatore e insieme la mano dellOnnipotente visibilmente alzata e pronta a vendicare (giacché così deve accadere, se un dovere è impresso nello spirito), e poi ditemi se è possibile che la gente con ima simile prospettiva, una simile conoscenza certa, possa gratuitamente e senza scrupolo offendere una legge che porta scritta in sé in caratteri inedelebili e che si erge davanti a loro mentre la sta infrangendo. E ditemi se gli uomini, allo stesso tempo in cui avvertono in se stessi gli ordini impressi da un Legislatore Onnipotente, possono con fiducia e leggerezza trascurare e calpestare le sue più sacre ingiunzioni. E infine se è possibile che mentre un uomo così apertamente sfida la legge innata e il supremo Legislatore, tutti gli altri e persino i governanti del popolo, a loro volta consapevoli sia della legge sia del Legislatore, stiano in silenziosa connivenza, senza testimoniare il loro dispiacere né gettare il minimo biasimo. Non c'è dubbio che negli appetiti degli uomini ci siano anche princìpi d'azione; ma anziché essere princìpi morali innati, porterebbero gli uomini, se si lasciassero senza briglia, al rovesciamento di ogni morale. Le leggi morali sono poste come freno e restrizione ai desideri esorbitanti e non possono adempiere a ciò se non mediante ricompense e castighi che peseranno più della soddisfazione che qualcuno si può proporre nell'infrangere la legge. Se quindi qualcosa fosse impresso nello spirito degli uomini quale legge, tutti gli uomini dovrebbero sapere con certezza e inevitabilmente che un castigo certo e inevitabile accompagnerà l'infrazione di essa. Infatti, se gli uomini possono ignorare o dubitare di ciò che è innato, sarà vano proporre e insistere sui princìpi innati; la verità e la certezza (che si pretendono) non sono affatto assicurate per loro tramite, ma gli uomini si trovano nell'identico stato fluttuante con e senza di essi. Qualsiasi legge innata dovrà essere accompagnata dalla conoscenza evidente e indubbia di un castigo inevitabile, grande abbastanza da rendere la trasgressione poco preferibile; a meno che, insieme ad una legge innata, si possa supporre anche un Vangelo innato. Non vorrei che si credesse che, poiché nego una legge innata, io pensi che

non ci siano che leggi positive. C'è una grande diversità fra una legge innata e una legge di natura; tra qualcosa impressa nel nostro spirito alla sua origine e qualcosa di cui, pur essendone ignoranti, possiamo ottenere la conoscenza con l'uso e la dovuta applicazione delle nostre facoltà naturali. E penso che siano ugualmente lontani dalla verità coloro che, inseguendo estremi opposti, asseriscono una legge innata o negano che ci sia una legge conoscibile con il lume della natura, cioè senza l'ausilio di una rivelazione positiva.

Coloro che stengono i princìpi pratici innati non ci dicono che cosasono.

---

14. La diversità che c'è fra gli uomini, per quanto riguarda i loro princìpi pratici, è così evidente che credo non sia necessario dirne di più per mettere in luce che sarà impossibile trovare una regola morale innata mediante il contrassegno dell'assenso generale; e ciò basterebbe per darci il sospetto che la supposizione di tali princìpi innati non è che un'opinione assunta ad arbitrio, giacché coloro che ne parlano così fiduciosamente sono tanto avari nel dirci *quali essi siano*. è ben questo che avremmo il diritto di attenderci da coloro che dànno tanto rilievo a quest'opinione; e ci è lecito diffidare della loro conoscenza o della loro carità quando, avendo dichiarato che Dio ha impresso nello spirito degli uomini i fondamenti della conoscenza e le regole per vivere, sono tuttavia così poco propensi ad informare i loro vicini o a procurare la pace delPumanità da non indicare quali essi siano, in mezzo alle molteplici opinioni che stordiscono gli uomini. Ma, in verità, se ci fossero princìpi innati, non ci sarebbe bisogno di insegnarli. Se gli uomini trovassero le proposizioni innate stampate nel loro spirito, potrebbero agevolmente distinguerle dalle altre verità che in seguito imparano e deducono da esse; e non ci sarebbe nulla di più facile che sapere quali e quante esse fossero. Non ci sarebbe maggior dubbio intorno al loro numero di quanto ce n'è intorno al numero delle nostre dita, e sarebbe verosimile che ogni sistema fosse in grado di farcele imparare a memoria. Ma poiché nessuno, che io sappia, si è avventurato finora a darci un catalogo di esse, non si possono biasimare coloro che dubitano dei princìpi innati; giacché proprio coloro che chiedono agli uomini di credere che ci sono non ci dicono quali siano. è facile prevedere che, se uomini diversi di diverse sètte si accingessero a darci un elenco dei princìpi pratici innati, includerebbero solamente quelli che si adattano alle loro ipotesi distinte e fossero idonei a sorreggere le dottrine delle loro scuole o chiese particolari: prova evidente che non ci sono verità innate. Anzi, una gran parte degli uomini sono così lontani dal trovare in se stessi princìpi morali innati, che, negando la libertà al genere umano e rendendo con ciò gli uomini null'altro

che macchine, tolgono non soltanto le regole innate ma qualsiasi regola morale e non lasciano alcuna possibilità di credere che ci sia a coloro che non possono concepire che chi non è un libero agente sia suscettibile di una legge. E su questa base devono necessariamente rigettare qualsiasi principio di virtù quelli che non possono mettere insieme *moralità* e *meccanismo*, i quali non possono facilmente essere conciliati o resi compatibili.

Si esaminano i princìpi innati di Lord Herbert.

---

15. Avevo appena scritto questo, quando mi si informò che Lord Herbert, nella sua opera *De Ventate*, aveva indicato questi princìpi innati; l'ho consultato, sperando di trovare in un uomo di così grandi capacità qualcosa che potesse soddisfarmi su questo punto e porre termine alla mia indagine. Nel suo capitolo *De Instinctu Naturali*, a p. 72 dell'edizione 1656, ho incontrato questi sei tratti distintivi delle sue *Notitiae Communes*: 1. *Prioritas*. 2. *Indipendentia*. 3. *Universalitas*. 4. *Certitudo*. 5. *Necessitas*, cioè, come egli spiega, *faciunt ad hominis conservationem*.

6. *Modus conformationis*, cioè *Assensus nulla interposita mora*. E alla fine del suo trattatello *De Religione Laici* egli dice dei princìpi innati: *Adeo ut non uniuscujusvis religionis confinio arctentur quae ubique vigent veritates. Sunt enim in ipsa mente coelitus descriptae, nullisque traditionibus, sive scriptis, sive non scriptis, obnoxiae* (p. 3). Quindi l'*eritates nostrae catholicae, quae tanquam indubia Dei emata in foro interiori descriptae*[10].

Così, avendo indicato i contrassegni dei princìpi innati o delle nozioni comuni e asserito che sono impresse nello spirito dell'uomo dalla mano di Dio, egli procede ad enunciarli: 1. *Esse aliquod supremum numen*. 2. *Numen illud coli debere*. 3. l'*irtutem cum pietate conjuntam optimam esse rationem cultus divini*. 4. *Resipiscendum esse a peccatis*. 5. *Dari praemium vel paenam posi hanc vitam transactam*. Sebbene io conceda che queste sono verità chiare, e tali che, se debitamente spiegate, una creatura razionale non può evitare di dare il suo assenso, tuttavia credo che egli sia ben lontano dal provare che sono impressioni innate *in foro interiori descriptae*. Infatti, mi devo permettere di osservare:

Queste cinque proposizioni o non sono tutte, o sono troppe, ammesso che ce ne siano di tali.

---

16. In primo luogo, queste cinque proposizioni o non sono tutte o sono più di

quelle iscritte nel nostro spirito dal dito di Dio, ammesso che sia ragionevole credere che ce ne siano. Ci sono altre proposizioni che, secondo le sue stesse regole, hanno altrettanto diritto a pretendere una tale origine e che potrebbero benissimo essere accettate come princìpi innati, tanto quanto queste cinque, come per esempio «Fate come volete che vi sia fatto». E a pensarci bene, forse qualche centinaia di altre.

Mancano i presunti caratteri.

---

17. In secondo luogo, tutti i contrassegni che egli elenca non si trovano in ognuna delle sue cinque proposizioni; il primo, il secondo e il terzo non concordano con nessuna di esse e, il primo, secondo, terzo, quarto e sesto mal si accordano con la terza, quarta e quinta proposizione. Infatti, prescindendo dalla conoscenza che ci viene dalla storia di molti uomini, anzi d'intere nazioni, che dubitano o non credono ad alcune o a tutte, non vedo come la terza, cioè che «la virtù unita alla pietà è il culto più eccellente di Dio», possa essere un principio innato, quando il nome o lo stesso suono della parola virtù è così difficile da capire e suscettibile di tante incertezze intorno al suo significato e quando la cosa stessa che rappresenta è così discussa e difficile da conoscere. Questa non può quindi essere che una regola molto incerta della pratica degli uomini e serve ben poco alla condotta della nostra vita; ed è quindi molto poco adatta ad essere indicata come principio pratico innato.

Sarebbero scarsamente utili anche se fossero innate.

---

18. Consideriamo, infatti, questa proposizione nel suo significato (giacché è il senso, e non il suono, che è e deve costituire un principio o una nozione comune), cioè «La virtù è il miglior culto di Dio»; vale a dire, gli è il più gradito. Ora se per virtù s'intendono, come accade più comunemente, quelle azioni che, secondo le opinioni differenti dei diversi paesi, sono considerate lodevoli, questa proposizione non solo non sarà certa ma neppur vera. Se per virtù s'intendono azioni conformi alla volontà di Dio o alle regole prescritte da lui — che è l'unica vera misura della virtù [[11]quando la parola virtù è adoperata per indicare ciò che è per propria natura giusto e buono] — allora la proposizione «che la virtù è il culto più eccellente di Dio» sarà verissima e certa, ma servirà ben poco nella vita umana, poiché equivarrà a niente altro che a questa, «Dio si compiace di vedere rispettati i suoi comandamenti»; un uomo può conoscere con certezza che ciò è vero senza sapere *che cosa* Dio comanda, e trovarsi così altrettanto lontano da

una regola o da un principio qualsiasi per le sue azioni quanto lo era prima. E credo che saranno pochissimi ad assumere una proposizione che non equivale ad altro che a questo: «Dio si compiace di vedere rispettati i suoi comandamenti», come principio morale innato scritto nello spirito di tutti gli uomini (per vera e certa che possa essere), dal momento che essa ci insegna così poco. Chiunque lo facesse avrebbe motivo di credere che centinaia di proposizioni sono princìpi innati, giacché ce ne sono molte che hanno altrettanto titolo per essere accettate come tali, ma che nessuno finora ha messo nel rango dei princìpi innati.

È molto difficile; che Dio abbia inciso princìpi con parole di significato incer to.

---

19. Non è molto più istruttiva la quarta proposizione (che «Gli uomini devono pentirsi dei loro peccati»), finché non si stabilisca quali azioni sono intese come peccati. Infatti la parola peccati è usata, come di solito, per indicare in generale cattive azioni che attireranno il castigo su chi le commette; quale può essere questo grande principio della morale che ci dice che dobbiamo rimpiangere e cessare di fare ciò che ci recherà danno, senza dirci quali siano le particolari azioni che avranno questo risultato? Questa è davvero una proposizione verissima, adatta ad essere inculcata e ricevuta da tutti coloro cui si suppone che sia stato insegnato *quali* azioni di ogni specie *siano* peccati. Ma non si può immaginare che né questa né quella precedente siano princìpi innati, né che avrebbero una qualche utilità se fossero innate, a meno che le misure ed i confini particolari di ogni virtù e vizio fossero incisi nello spirito degli uomini e fossero anch'essi princìpi innati, il che credo sia molto dubbio. Credo quindi che difficilmente sembrerà possibile che Dio abbia inciso princìpi nello spirito degli uomini con parole di significato incerto, quali *virtù* e *peccati*, le quali rappresentano cose diverse per uomini diversi; anzi non si può supporre affatto che ciò avvenga per mezzo delle parole le quali, essendo nella maggior parte di questi princìpi, nomi molto generali, possono essere intese soltanto conoscendo i particolari che comprendono. E negli esempi pratici, le misure devono essere prese a partire dalla conoscenza delle azioni e delle loro regole, astratte dalle parole e prima della conoscenza dei nomi; regole che un uomo deve conoscere qualunque sia la lingua che gli capita di imparare, sia essa inglese o giapponese, o anche se non impara affatto una lingua o non comprende l'uso delle parole, come accade per i sordomuti. Quando si sarà dimostrato che uomini ignoranti dell'uso delle parole, o non istruiti dalle leggi e dalle consuetudini del loro paese, sanno che è parte del culto di Dio non uccidere un altro uomo, non aver commercio con più di una donna, non procurare l'aborto, non esporre i bambini, non togliere ad

altri ciò che loro appartiene anche se lo si desidera, ma al contrario soccorrerlo nelle sue necessità, e sanno che quando abbiamo violato queste regole dovremmo pentircene, esserne afflitti e decidere di non farlo più; quando, dico, si dimostrerà che tutti gli uomini effettivamente conoscono e accettano queste e mille altre regole simili, ognuna delle quali rientra nelle due parole generali usate più sopra, cioè virtù e peccato, vi sarà maggior motivo per considerare queste regole e altre simili come nozioni comuni e princìpi pratici. Tuttavia, con tutto ciò, il consenso universale (ammesso che ce ne sia quando si tratta di princìpi morali) a verità la cui conoscenza può essere ottenuta diversamente, non basta per provare che sono innate; e questo è tutto ciò che pretendo affermare.

Si risponde all'obiezione che i princìpi innati possono essere corrotti.

---

20. Non sarà neppure di molta utilità offrire qui quella risposta sempre pronta ma non sempre pertinente, cioè che i princìpi innati della morale possono, a causa dell'educazione, delle consuetudini e dell'opin'one generale di coloro in mezzo ai quali viviamo, venire oscurati e infine distrutti nello spirito dell'uomo. Quest'affermazione, se è vera, distrugge l'argomento del consenso universale col quale si cerca di suffragare l'opinione dei princìpi innati, a meno che questi uomini trovino ragionevole che le loro convinzioni private o quelle del loro partito passino per consenso universale; cosa che accade non di rado quando gli uomini, presumendo di essere gli unici maestri della retta ragione, scartano i voti e le opinioni del resto dell'umanità come cose di cui non vale la pena tener conto. Il loro argomento viene dunque formulato così: «I princìpi che tutta l'umanità ammette come veri sono innati; quelli che gli uomini di retta ragione ammettono sono i princìpi ammessi da tutta l'umanità; noi, e quelli della nostra stessa opinione, siamo uomini di ragione; dunque, poiché noi siamo d'accordo, i nostri princìpi sono innati»; il che è un bel modo di ragionare e una scorciatoia per l'infallibilità. Sarà altrimenti molto difficile capire come ci possano essere princìpi che tutti gli uomini riconoscono e sui quali concordano e tuttavia non ci sia uno solo di questi princìpi che non venga, col costume depravato o con la cattiva educazione, cancellato dallo spirito di molti uomini; il che equivale a dire che tutti gli uomini li ammettono ma molti li negano e dissentono da essi. E davvero il supporre *tali* primi princìpi servirà a ben poco, e saremo altrettanto smarriti con essi e senza di essi, se può accadere che un potere umano — come la volontà dei nostri insegnanti o le opinioni dei nostri compagni — li alteri o ce li faccia perdere. E nonostante tutto questo vanto di primi princìpi e di lumi innati, rimarremo nell'oscurità e nell'incertezza come se non ci fosse nulla di simile,

poiché è lo stesso non avere affatto una regola e averne una che si deforma per ogni verso o, fra regole varie e contrarie, non sapere quale sia quella giusta. Ma quanto ai princìpi innati, vorrei che questi signori mi dicessero se possono o non possono essere confusi o concellati con l'educazione e col costume; se non possono, dobbiamo trovarli ugualmente in tutta l'umanità e devono essere chiari a chiunque; e se possono essere alterati da nozioni avventizie, dobbiamo trovarli più chiari e più perspicui dove sono più vicini alla fonte, cioè nei bambini e negli analfabeti che hanno ricevuto minori impressioni da opinioni estranee. Essi possono scegliere l'alternativa che vogliono: la troveranno comunque incompatibile con i dati di fatto visibili e con l'osservazione quotidiana.

Ci sono nel mondo princìpi ‘contrari.

---

21. Riconosco facilmente che c'è un gran numero di opinioni, ricevute e abbracciate come princìpi primi e incontrovertibili da uomini di paesi, educazioni e temperamenti diversi, molte delle quali, sia per la loro assurdità sia per la loro contraddittorietà, è impossibile che siano vere. Ma tutte quelle proposizioni, per remote che siano dalla ragione, sono tanto sacre in qualche luogo che gli uomini, anche dotati di eccellente intelletto per altri rispetti, preferiscono separarsi dalla loro vita e da ciò che hanno di più caro piuttosto che permettere a sé di dubitare o ad altri di porre in dubbio la loro verità.

La maniera in cui gli uomini comunemente vengono ad avere princìpi.

---

22. Per strano che possa sembrare, questo è confermato dall'esperienza di ogni giorno; e forse non desterà tanta meraviglia se consideriamo per quali vie e quali passi ciò possa accadere: cioè come può accadere in realtà che dottrine le quali hanno origine solo nella superstizione di una nutrice o nell'autorità di una vecchietta possano, col passare del tempo e col consenso dei vicini, assurgere alla dignità di *princìpi* nella religione o nella morale. Giacché coloro che hanno cura (come dicono) di inculcare buoni princìpi ai bambini (e sono ben pochi coloro che non abbiano un insieme di princìpi, in cui credono, ad uso dei bambini), installano nelPintelletto ignaro e ancora privo di pregiudizi (il foglio bianco riceve qualsiasi carattere) le dottrine che i bambini dovrebbero ritenere e professare. Queste vengono loro insegnate non appena sono in grado di apprendere e in seguito, a misura che i bambini crescono, confermate sia dalla professione esplicita sia dal consenso tacito di tutti coloro coi quali hanno a che fare; o almeno da coloro della cui saggezza, conoscenza e pietà essi hanno una qualche

opinione, i quali non permettono mai che queste proposizioni siano menzionate diversamente che come le basi ed i fondamenti sui quali costruiscono la loro religione ed il loro comportamento; esse vengono così ad acquistare la reputazione di verità incontrovertibili, autoevidenti e innate.

Si suppone che i princìpi siano innati perché non ricordiamo quando abbiamo incominciato ad averli.

---

23. Al che possiamo aggiungere che, quando gli uomini istruiti in tal maniera diventano adulti e riflettono intorno al proprio spirito, non possono trovarvi nulla di più antico di quelle opinioni, le quali vennero loro insegnate prima che la loro memoria cominciasse a tenere un registro delle loro azioni o a segnare la data in cui qualcosa di nuovo gli si presentava; essi non hanno quindi scrupolo a concludere che quelle proposizioni, della cui conoscenza non possono trovare in se stessi l'origine, siano impresse da Dio e dalla natura nel loro spirito, e non insegnate da un altro. Essi conservano queste nozioni e si sottopongono ad esse come molti, fanno con venerazione nei rispetti dei propri genitori, non perché ciò sia naturale, né perché i bambini abbiano tale venerazione quando non gliela si insegna, ma perché, essendo stati educati in tal guisa e non avendo alcun ricordo dell'inizio di questo rispetto, credono che esso sia naturale.

La maniera in cui tali princìpi vengono ad essere sostenuti.

---

24. Ciò apparirà molto verosimile e quasi inevitabile, se consideriamo la natura dell'umanità e la costituzione delle faccende umane, ove la maggior parte degli uomini non possono vivere senza impiegare il loro tempo nel lavoro quotidiano della loro professione, né avere pace nello spirito senza *qualche* fondamento o principio su cui poggiare i loro pensieri. Quasi nessuno è così fluttuante e superficiale nel proprio intelletto da non avere qualche proposizione che venera e che rappresenta per lui il principio su cui fonda i suoi ragionamenti e mediante il quale giudica del vero e del falso, del giusto e dell'ingiusto; ad alcuni manca la capacità e il tempo per esaminare questi princìpi e ad altri è stato insegnato che non si debbono esaminare; sono quindi ben pochi coloro che non sono esposti dalla loro ignoranza, pigrizia, educazione o frettolosità ad *accettarli sulla fiducia.*

Ulteriore spiegazione.

---

25. Questo è, ovviamente, il caso per quanto riguarda i bambini e i giovani; e

poiché la consuetudine, che ha maggior potere dalla natura, non manca quasi mai di far sì che si adori come divino ciò cui essa ci ha abituati a sottoporre il nostro spirito e il nostro intelletto, non fa meraviglia che uomini adulti, siano essi distratti dalle faccende incalzanti della vita o presi dai piaceri, *non* si accingano ad esaminare seriamente i propri canoni; specialmente quando uno dei loro princìpi è che i princìpi non devono essere posti in dubbio. E anche se gli uomini avessero tempo, capacità e volontà, chi oserà scuotere le fondamenta di tutti i suoi pensieri e le sue azioni passate e sopportare la vergogna di essere stato per molto tempo nell'errore? Chi è abbastanza audace da fronteggiare il rimprovero ovunque pronto per coloro che osano dissentire dalle opinioni ammesse nel loro paese o nel loro partito? E dov'è l'uomo che può pazientemente prepararsi ad essere chiamato strambo, scettico o ateo, il che gli accadrà di sicuro se per poco mette in dubbio le opinioni comuni? Egli avrà ancora maggior timore di dubitare di questi princìpi se penserà, come fanno la maggior parte degli uomini, che essi sono il metro stabilito da Dio nel suo spirito per fungere da regola e pietra di paragone per ogni altra opinione. E che cosa gli può impedire di crederli sacri, quando egli trova che sono i più antichi fra i suoi pensieri e quelli che vede accolti con maggior rispetto dagli altri?

L'ad orazione degli idoli.

---

26. è facile immaginare come, in questa maniera, accada che gli uomini venerino gli idoli che sono stati forgiati nel loro spirito, si affezionino alle nozioni che conoscono da lungo tempo, imprimano il carattere della divinità ad assurdità ed errori, come diventino zelanti difensori di scimmie e di vitelli d'oro e come disputino, combattano e muoiano in difesa delle loro opinioni. *Dum solos credit habendos esse deos, quos ipse colit*[12] Infatti, poiché le facoltà del ragionamento, che sono adoperate quasi costantemente ma non sempre con cautela né con saggezza, non saprebbero come muoversi nella maggior parte degli uomini in mancanza di un qualche fondamento e appoggio — in uomini che per pigrizia o per distrazione o per mancanza di tempo o di un vero aiuto o per altre cause non possono o non vogliono penetrare nei princìpi della conoscenza e rintracciare la sorgente e l'origine della verità — è naturale e quasi inevitabile che essi aderiscano a qualche principio preso a prestito, che si reputa e presume sia la prova evidente delle altre cose e quindi non abbia bisogno di prova. Chiunque riceverà questi princìpi nel suo spirito e li conserverà con la venerazione solitamente accordata ai princìpi, senza mai avventurarsi ad esaminarli ma abituandosi a crederci perché bisogna crederci, potrà assumere, dalla sua

educazione e dalla moda del suo paese, qualsiasi assurdità come principio innato; e a forza di considerare a lungo gli stessi oggetti, potrà offuscare la sua vista al punto da prendere per immagini della divinità e opere delle mani divine mostri collocati nel proprio cervello.

I princìpi devono essere esaminati.

---

27. Si può facilmente osservare come, mediante questo processo, moltissimi uomini giungano ad aver princìpi che credono innati, in mezzo alla grande varietà dei princìpi opposti sostenuti e combattuti da ogni sorta e specie di uomini. E chi volesse negare che questo sia il metodo col quale la maggior parte degli uomini procede verso quella sicurezza che hanno della verità e dell'evidenza dei loro princìpi, troverà forse difficile spiegare diversamente i canoni contrari che sono saldamente creduti, fiduciosamente asseriti, e che moltissimi uomini sono sempre pronti a suggellare col loro sangue. E se è davvero il privilegio dei princìpi innati di essere ricevuti sulla propria autorità e senza esami, non so a che cosa non si possa credere o come qualsiasi principio possa essere messo in questione. Se possono e devono essere esaminati e messi a prova, vorrei sapere in che maniera si possono mettere a prova i princìpi primi e innati; o almeno è ragionevole chiedere quali siano i *contrassegni* e i *caratteri* mediante i quali i princìpi innati genuini possono essere distinti dagli altri: di modo che, in mezzo al gran numero di pretendenti, 10 possa salvaguardarmi dall'errore su un punto di tanta rilevanza. Quando ciò sarà fatto, sarò pronto ad abbracciare queste proposizioni tanto gradite ed utili; ma fino a quel momento posso con ogni modestia dubitare, giacché temo che il consenso universale, l'unico carattere finora addotto, non si dimostrerà un segno sufficiente per dirigere la mia scelta e assicurarmi che ci siano princìpi innati.

Da quanto è stato detto, credo che sia fuori dubbio che non ci sono princìpi pratici sui quali tutti gli uomini concordano; quindi, che non ce ne sono di innati.

1. *Leviathan* (1651), cap. 18.
2. Aggiunta della quarta edizione.
3. GRUBER, apud THEVENOT,*Relations de dìvers voyages curieux* IV, Paris, 1672, P. 13.
4. LAMBERT, apud THEVENOT, *ib.*, p. 38.
5. VOSSIUS, *De Nili origine*, cap. 18, 19.
6. P. MART, Dec., 1.
7. *Hist. des Incus*, Paris, 1653, 1, cap. 12.
8. LERY, *Hist. d'un voyage fait en Brasil*, 1578, cap. 16, pp. 216, 231.
9. Il libro fu poi ripubblicato in *A Collection of Voyages and Travels* de A. e J. Churchill, London, 1704. Ecco la traduzione del passo: «Qui (cioè vicino Belbess in Egitto) abbiamo visto un santo saraceno che sedeva

tra cumuli di sabbia, nudo come se fosse uscito dal ventre della madre. È costume dei maomettani, come apprendemmo, che i pazzi e coloro che sono privi di ragione siano adorati e venerati come santi. Inoltre anche quelli die, pur avendo condotto a lungo una vita assai malvagia, si danno infine volontariamente alla penitenza e alla povertà, si crede che debbano essere venerati per la loro santità. Questo genere di persone ha una libertà sfrenata, di entrare nelle case che vuole, di mangiare, di bere e, quel che è peggio, di unirsi alle donne; e da questa unione, se nasce prole, è ritenuta egualmente santa. A questi, finché vivono, sono tributati grandi onori, quando muoiono si erigono per essi templi o monumenti grandissimi ed è ritenuta fortuna massima morire ed essere seppelliti in quel luogo. Abbiamo udite queste cose e quelle che seguono attraverso il nostro interprete Mucrelo. Inoltre quel santo che vedemmo in quel luogo era pubblicamente lodato in modo particolare come uomo santo, divino e eccellente oer integrità, perché non si univa mai né con donne né con fanciulli, ma soltanto con asine e mule».

10. L'opera di Herbert di Cherbury (1581-1648) era apparsa nel 1624. Diamo qui la traduzione delle espressioni latine: «Nozioni comuni: 1) Priorità. 2) Indipendenza. 3) Universalità. 4) Certezza. 5) Necessità in quanto contribuiscono alla conservazione dell'uomo. 6) Modo di conformarsi cioè assenso dato senza indugio». Alla fine del *Della religione del laico*: «Sicché non sono ristrette ai confini di una religione qualsiasi, ma hanno dovunque valore di verità. Sono infatti scritti nella mente stessa dal cielo e non sono nocivi a nessuna tradizione sia scritta o non scritta… Le verità della nostra religione cattolica sono inscritte nel foro interiore come cose io dubbie, emanate da Dio».

11. Aggiunta della seconda edizione.

12. GIOVENALE, *Satire*. XV, 37-38: «Crede che ci debbano essere solo gli dèi che lui stesso adora».

CAPITOLO III

ALTRE CONSIDERAZIONI INTORNO AI PRINCIPI INNATI, TANTO SPECULATIVI CHE PRATICI

I princìpi non sono innati a meno che non siano innate le rispettive idee.

1. Se coloro che vogliono convincerci che ci sono princìpi innati non li avessero presi all'ingrosso, ma avessero esaminato separatamente le parti di cui si compongono quelle proposizioni, forse non sarebbero stati così pronti a credere che sono innate. Infatti, se le *idee* che entrano a far parte di quelle verità non sono innate, è impossibile che lo siano le *proposizioni* costituite da esse o che la conoscenza che ne abbiamo sia nata con noi. Giacché, se le idee non sono innate, c'è stato un tempo in cui lo spirito non aveva questi princìpi; in questo caso, non saranno innati, ma derivati da qualche altra origine. Infatti, dove non ci sono le idee, non ci può essere né conoscenza, né assenso, né proposizioni mentali o verbali intorno ad esse.

Le idee, specialmente quelle pertinenti ai princìpi, non sono nate insieme ai bambini.

2. Se consideriamo attentamente i neonati, avremo poca ragione di credere che essi portino con sé molte idee venendo al mondo. Infatti, eccetto forse qualche vaga idea di fame, di sete e di calore e qualche dolore che possono anche aver sentito nel seno della madre, non c'è in essi la minima parvenza di idee definite, e specialmente di *idee che rispondono ai termini che costituiscono quelle proposizioni universali che si ritengono princìpi innati*. Possiamo osservare come, in seguito e gradualmente, le idee entrino nel loro spirito e come non acquistino altre idee che quelle fornite loro dall'esperienza e dall'osservazione delle cose che gli si presentano; il che dovrebbe essere sufficiente per convincerci che non à tratta di caratteri originari impressi nel loro spirito.

L'impossibilità e l'identità non sono idee innate.

3. «È impossibile che la stessa cosa sia e non sia» e certamente (se mai ve ne fu uno) un *principio* innato. Ma si può pensare o anche soltanto dire che «impossibilità» e «identità» siano due *idee* innate? Sono esse tali che tutto il

genere umano le possiede e le porta in sé venendo al mondo? E sono, queste, le prime idee che si trovano nei bambini, antecedentemente a tutte quelle acquisite? Se sono innate, dev'esser così per forza. Un bambino ha l'idea dell'impossibilità e dell'identità prima di aver quelle di bianco o nero, del dolce o dell'amaro? Ed è forse dalla conoscenza di questo principio che esso conclude che l'assenzio vermifugo spalmato sul capezzolo della nutrice non ha lo stesso sapore di quello che era abituato a sentire? è l'effettiva conoscenza dell'*impossibile est idem esse et non esse* che fa sì che un bambino distingua tra sua madre e un estraneo o che gli fa voler bene all'una e fuggire l'altro? Oppure lo spirito regola se stesso ed il proprio assenso per mezzo di idee che non ha ancora mai avuto? O l'intelletto trae conclusioni da princìpi che non ha ancora mai conosciuto o compreso? Le parole *impossibilità* e *identità* rappresentano due idee che sono così lontane dall'essere innate o nate con noi che credo ci voglia molta cura e attenzione per formarle correttamente nel nostro intelletto. Anziché nascere con noi, sono così remote dai pensieri dell'infanzia e della prima giovinezza che, a guardare bene, credo si troveranno molti uomini adulti ai quali mancano.

L'identità non è un'idea innata.

---

4. Se *identità* (per prendere questo solo esempio) è un'impressione originaria, e di conseguenza così chiara e ovvia per noi che dobbiamo averla conosciuta fin dalla culla, sarei felice di sapere da uno di sette o di settanta anni se un uomo, essendo una creatura che consiste di anima e corpo, è lo stesso uomo quando il suo corpo cambia. Se Euforbio e Pitagora, avendo ricevuto la stessa anima, erano gli stessi uomini pur avendo vissuto a distanza di parecchi secoli. Anzi, se il gallo, nel quale passò la stessa anima, non era la stessa cosa di entrambi. Con ciò forse apparirà che la nostra idea di *identità* non è così salda a così chiara da meritare di essere creduta innata. Giacché se le idee innate non sono chiare e distinte al punto da essere universalmente conosciute e da trovarci naturalmente d'accordo, non possono essere i soggetti di verità universali e indubitabili ma forniranno invece l'occasione inevitabile d'incertezza perpetua. Suppongo, infatti, che l'idea di identità che uno di noi ha non è la stessa di quella che avevano Pitagora e migliaia di suoi seguaci. Allora, quale sarà quella vera? Quale sarà innata? O ci dovranno essere due idee diverse dell'identità, entrambe innate?

Che cosa fa esser l'uomo lo stesso?

---

5. Né giova pensare che le questioni che ho qui sollevato intorno alPidentità

delPuomo non sono che vuote speculazioni; poiché, se così fosse, basterebbe per mostrare che nell'intelletto degli uomini non c'è nessuna idea innata dell'identità. Colui che rifletterà con un po' d'attenzione sulla resurrezione e considererà che nel giorno del giudizio saranno portati davanti alla giustizia divina, per la loro ricompensa o il loro castigo nell'aldilà, le stesse persone che si sono comportate bene o male in questa vita, troverà forse che non è così facile decidere in se stesso che cosa entra a costituire lo stesso uomo o in che cosa consiste l'identità; e non sarà così pronto a credere che egli e ognuno e persino i bambini ne abbiano naturalmente un'idea chiara.

---

li tutto e la parte non seno idee innate.

---

6. Esaminiamo questo principio della matematica: *il tutto è maggiore della parte*. Credo che questo sia considerato un principio innato e sono sicuro che ne ha il diritto quanto qualsiasi altro. Tuttavia nessuno può pensare che sia innato quando considera che le idee comprese in esso, cioè *il tutto* e la *parte*, sono perfettamente relative; ma le idee positive alle quali propriamente e immediatamente appartengono sono l'estensione e il numero, e di esse il tutto e la parte sono solo relazioni. cosìcché se il tutto e la parte sono idee innate, devono esserlo l'estensione e il numero, giacché è impossibile avere un'idea di un rapporto senza averne della cosa alla quale esso appartiene e nella quale è fondato. Ora se nello spirito degli uomini siano o meno naturalmente impresse le idee di estensione e di numero, è cosa che lascio decidere ai sostenitori dei princìpi innati.

L'idea di adorazione non è innata.

---

7. Che Dio *debba essere adorato* è, senza dubbio, una tra le verità più grandi che possono entrare nello spirito dell'uomo e merita il primo posto fra i princìpi pratici. Ma non si può in alcun modo considerarla innata, a meno che siano innate le idee di *Dio* e di *adorazione*. Che l'idea per cui sta il termine adorazione non sia nell'intelletto dei bambini e non sia un carattere impresso nello spirito alla sua origine, sarà, credo, facilmente concesso da chiunque consideri quanti pochi uomini adulti ne hanno una nozione chiara e distinta. E credo non ci possa essere nulla di più ridicolo che dire che i bambini hanno in sé il principio pratico innato «che Dio dev'essere adorato», e che tut tavia non sanno in che cosa consista quell'adorazione che è il loro dovere. Ma passiamo oltre.

L’idea di Dio non è innata.

8. Se mai idea potrà essere ritenuta innata, quella di *Dio* fra tutte le altre potrà, per molte ragioni, essere considerata tale, dal momento che è difficile concepire come ci possano essere princìpi morali innati senza un’idea innata di una deità. Senza la nozione di legislatore, è impossibile avere una nozione della legge e dell’obbligo di osservarla. Oltre agli atei ricordati fra gli antichi e segnati nei registri della storia, non si sono forse scoperte in questi ultimi secoli intere nazioni, nella baia di Soldania[1] in Brasile[2], [[3] in Boranday] e nelle isole dei Caraibi, ecc., fra le quali non si è trovata alcuna nozione di Dio o di religione? Nicholas de Tedio[4], nelle *Literis ex Paraquaria, de Caiguarum Conversione*, dice queste parole: *Reperì eam gentem nullum nomen habere quod Deum, et hominis animam significet; nulla sacra habet, nulla idola.* [[5] Questi sono esempi di nazioni dove la natura incolta è stata lasciata a se stessa, senza l’ausilio delle lettere e della disciplina e senza le migliorie dovute all’arte e alle scienze. Ma se ne trovano altre le quali hanno goduto di queste cose in grande misura e che tuttavia, per mancanza della dovuta applicazione dei loro pensieri in questa direzione, mancano dell’idea e della conoscenza di Dio. Non dubito che sarà una sorpresa per altri, come lo è stato per me, trovare che si annoverano tra questi i Siamesi. Ma per accertarsene, basta che consultino l’ultimo inviato del re di Francia presso di loro, il quale non parla in termini migliori dei Cinesi stessi. E se noi crediamo a La Loubère[6], i missionari in Cina, e persino gli stessi gesuiti, cioè i grandi encomiasti dei Cinesi, senza eccezione concordano e ci convincono che la sètta dei *literari* o dotti, conservatori della vecchia religione della Cina e il partito dominante colà, sono tutti atei. Si veda Navarette nella *Collection of Voyages*, voi. I, e la *Historia Cultus Sinensium*]. E forse, se volgiamo la nostra attenzione alla vita e ai discorsi di gente non tanto remota, avremo fin troppa ragione di temere che molti, in paesi più civili, non abbiano un’impressione molto forte e chiara della divinità nel loro spirito, e che le lagnanze sull’ateismo che vengono dal pulpito non sono senza fondamento. E sebbene solo pochi dissoluti scellerati abbiano l’impudenza di professarsi ora atei, lo sentiremmo forse dire da altri se non ci fosse il timore della spada del magistrato e della censura dei vicini a chiudere loro la bocca; e se la paura del castigo o della vergogna venisse meno, sarebbero altrettanto pronti a proclamare il loro ateismo con i discorsi, come già lo fanno col loro modo di vivere.

Il nome di Dio non è universale o è oscuro nel significato.

9. Ma anche se tutta l'umanità avesse ovunque una nozione di Dio (e la storia ci insegna il contrario), non ne seguirebbe che l'idea di Lui sia innata. Infatti, anche se si trovasse che tutte le nazioni avessero almeno un nome per Dio e ne avessero almeno qualche oscura nozione, ciò non proverebbe che si tratti d'impressioni naturali dello spirito; non più di quanto i nomi del fuoco, del sole, del calore o del numero provino che le idee per le quali essi stanno sono innate, per il fatto che i nomi di queste cose e le idee di esse sono universalmente conosciute e ricevute dall'umanità. Né, d'altra parte, la mancanza di un tal nome o Γassenza di una tale nozione nello spirito degli uomini è un argomento contro l'esistenza di Dio, non più di quanto sarebbe una prova dell'inesistenza di una calamita nel mondo il fatto che gran parte dell'umanità non abbia alcuna nozione di questa cosa né alcun nome per essa; come non sarebbe un argomento per provare che non d siano specie varie e distinte di angeli, o di esseri intelligenti sopra di noi, il fatto che non abbiamo alcuna idea di queste specie distinte né alcun nome per esse. Infatti, poiché agli uomini vengono fornite parole prese dal linguaggio comune del loro paese, essi possono difficilmente evitare di aver qualche specie di idea di quelle cose i cui nomi ricorrono frequentemente nei discorsi di coloro coi quali conversano. E se quest'idea porta con sé la nozione di eccellenza, di grandezza o di qualcosa di straordinario, se l'apprensione e la preoccupazione la accompagnano, se il timore di un potere assoluto e irresistibile l'imprime nel nostro spirito, è probabile che essa penetri più profondamente e si diffonda più di ogni altra; specialmente se è un'idea tale da essere concorde coi lumi comuni della ragione e che si deduce naturalmente da ogni parte delle nostre conoscenze, come quella di Dio. Infatti i segni visibili di una saggezza e di un potere straordinario appaiono così chiaramente in tutte le opere della creazione che ogni creatura ragionevole, che vorrà soltanto riflettere seriamente su di essi, non potrà mancare di scoprire la deità. E l'influenza che la scoperta di un tale Essere deve necessariamente avere sullo spirito di tutti coloro che ne hanno sentito parlare anche una sola volta è così grande, e reca con sé un tale peso di pensiero e di comunicazione, che a me sembra più strano che si trovi un'intera nazione così abbruttita da mancare di una nozione di Dio di quanto potrebbe essere la mancanza della nozione dei numeri o del fuoco.

Le idee di Dio e l'idea del fuoco.

---

10. Una volta che sia stato menzionato in qualche parte del mondo il nome di Dio, per esprimere un Essere superiore, potente, saggio e invisibile, la conformità di tale nozione con i princìpi della ragione comune e l'interesse che gli uomini avranno sempre di parlarne sovente, faranno sì che essa si diffonda e venga

trasmessa a tutte le generazioni. Tuttavia il modo generale in cui questo nome è accettato e le nozioni imperfette e instabili comunicate con ciò alla parte irriflessiva dell'umanità non provano che questa idea sia innata, ma solo che coloro che hanno fatto tale scoperta avevano fatto un retto uso della loro ragione e pensato in modo maturo alle cause delle cose, riportandole alla loro origine; e poiché altre persone meno speculative hanno ricevuto da essi questa nozione così importante, è difficile che essa vada perduta di nuovo.

L'idea di Dio non è innata.

---

11. Questo è tutto ciò che si potrebbe inferire dalla nozione di Dio, se si trovasse universalmente in tutte le tribù deU'umanità e fosse generalmente riconosciuta dagli uomini adulti in tutti i paesi. Infatti, la generalità del riconoscimento di un Dio, mi pare, non si estende oltre a ciò; il che, se basta per provare che l'idea di Dio è innata, proverà altrettanto bene che è innata l'idea del fuoco, giacché credo che si possa dire con verità che non c'è persona al mondo che abbia la nozione di Dio la quale non abbia anche l'idea del fuoco. Non dubito che se si collocasse una colonia di bambini in tenera età su un'isola dove non esiste fuoco, essi non avrebbero certamente alcuna nozione della cosa né alcun nome per essa, per quanto potesse essere generalmente ammessa e conosciuta in tutto il resto del mondo. E forse la loro apprensione rimarrebbe altrettanto lontana dal nome o dalla nozione di Dio finché uno di loro non avesse adoperato il suo pensiero per indagare sulla costituzione e le cause delle cose, il che facilmente lo porterebbe alla nozione di un Dio; e quando egli l'avesse insegnata agli altri, la ragione insieme alla propensione naturale dei loro pensieri, farebbe diffondere e durare questa nozione fra loro.

Risposta all'argomento che si addice alla bontà di Dio che ogni uomo abbia un'idea di lui, quindi naturalmente impressa da lui.

---

12. Si fa presente che è conveniente alla bontà di Dio imprimere nello spirito degli uomini i caratteri e le nozioni di sé, per non lasciarli nell'oscjrità e nel dubbio per una faccenda di così grande importanza e anche per assicurarsi, con questo mezzo, il tributo e la venerazione dovutigli da una creatura così intelligente come l'uomo; e che perciò, egli ha fatto così.

Se questo argomento ha qualche forza, proverà assai di *più*. di quanto s'immaginano coloro che lo usano in questo caso. Giacché, se possiamo concludere che Dio ha fatto per gli uomini tutto ciò che gli uomini giudicano sia meglio per se stessi perché è conforme alla bontà divina di fare così, ciò proverà

non solamente che Dio ha impresso nello spirito degli uomini un'idea di sé ma che vi ha anche stampato chiaramente in bei caratteri tutto ciò che gli uomini debbono sapere o credere di lui, tutto ciò che devono fare per ubbidire alla sua volontà; e die egli ha dato loro volontà e affetti conformi. Senza dubbio, ognuno penserà che per gli uomini sarebbe stato meglio questo, piuttosto che brancolare nel buio alla ricerca della conoscenza, come san Paolo ci disse che tutte le nazioni fecero alla ricerca di Dio (*Atti*, XVII, 27), nonché piuttosto del contrasto fra le loro volontà e il loro intelletto, fra i loro appetiti e i loro doveri. I cattolici ci dicono che è meglio per gli uomini, e quindi conforme alla bontà di Dio, che ci sia un giudice infallibile delle controversie sulla terra; dunque ce n'è uno. Ed io, per la stessa ragione, dico che è meglio per gli uomini che ognuno per suo conto sia infallibile. Lascio a loro di considerare se, in forza di questo argomento, credono che ciascun uomo *sia* infallibile. Mi pare un ottimo argomento il dire: «Dio, che è infinitamente saggio, ha fatto così, quindi è per il meglio». Ma mi sembra che sia presumere troppo della nostra saggezza dire: «Credo che sia meglio così, quindi Dio ha fatto così». E nella questione di cui ci occupiamo, si addurrà invano Γ argomento che Dio ha fatto le cose così quando l'esperienza ci mostra con certezza che egli non le ha fatte così. Ma la bontà di Dio non è venuta meno all'uomo, anche senza tali impressioni originarie di conoscenza o d'idee stampate nel suo spirito, poiché egli ha fornito all'uomo tutte le facoltà che serviranno per la scoperta sufficiente di tutte le cose richieste dal fine di un tale essere; e non dubito di poter dimostrare che un uomo, col retto uso delle sue capacità naturali può, senza alcun principio innato, raggiungere la conoscenza di Dio e delle altre cose che lo concernono. Avendo conferito all'uomo le facoltà di conoscenza che egli possiede, Dio non era obbligato dalla sua bontà a piantare nello spirito dell'uomo quelle nozioni innate più di quanto non sia obbligato, avendogli dato la ragione, le mani e i materiali, a costruirgli ponti o case, — cose di cui parecchi popoli nel mondo, anche altrimenti dotati, sono o totalmente sprovvisti o mal provvisti, come altri sono totalmente sprovvisti o mal provvisti delle idee di Dio e dei princìpi morali. La ragione in entrambi i casi è che essi non hanno mai adoperato industriosamente a questo scopo le loro capacità, facoltà e poteri, ma si sono accontentati delle opinioni, dei costumi e delle cose del loro paese come ii hanno trovati, senza cercare oltre. Se voi o io fossimo nati sulla Baia di Soldania, è possibile che i nostri pensieri e le nostre nozioni non sarebbero stati migliori di quelli grossolani degli Ottentotti che vi abitano. E se il re della Virginia Apochancana fosse stato educato in Inghilterra, forse sarebbe stato un teologo altrettanto erudito e un matematico altrettanto esperto di chiunque nel regno; la differenza fra lui e un inglese più colto sta solo in questo, che l'esercizio delle sue

facoltà era limitato dalle maniere, dai modi e dalle nozioni del proprio paese, senza averle mai rivolte ad altre indagini. E se non aveva l'idea di Dio, era soltanto perché non inseguiva quei pensieri che lo avrebbero portato ad essa.

Le idee di Dio sono varie in uomini diversi.

---

13. Riconosco che se si trovasse qualche idea impressa nello spirito degli uomini, avremmo ragione di attenderci che fosse la nozione del loro Creatore, quale segno che Dio avrebbe apposto alla sua opera per rammentare all'uomo la sua dipendenza e il suo dovere; e da esse dovrebbero apparire i primi esempi della conoscenza umana. Ma quanto tempo deve passare prima che si possa scoprire una tale nozione nei bambini? E quando ve la troviamo, non somiglia forse all'opinione e all'idea del suo insegnante più di quanto rappresenti il Dio vero? Colui che osserverà nei bambini i passi mediante i quali il loro spirito giunge alla conoscenza che posseggono, penserà che gli oggetti coi quali hanno a che fare dapprima e in modo più familiare sono quelli che fanno le prime impressioni sul loro intelletto e non troverà la minima traccia di altre impressioni. Ed è facile osservare come i loro pensieri si estendano solo a misura che essi vengono a conoscere una maggiore varietà di oggetti sensibili, ne conservano le idee nella loro memoria e acquistano la capacità di comporle, estenderle e raggrupparle in vari modi. Mostrerò in seguito in quale maniera, con questi mezzi, essi giungono a formare nel loro spirito quell'idea di una deità che gli uomini hanno.

Idee di Dio contrastanti e incompatibili vanno sotto lo stesso nome.

---

14. Come si può pensare che le idee che gli uomini hanno di Dio siano i caratteri e i segni di sé che egli ha inciso col suo dito nel loro spirito, quando vediamo che, nello stesso paese e sovente adoperando lo stesso nome, gli uomini hanno idee e concezioni diverse, anzi spesso contraddittorie e incompatibili, di lui? Il fatto che essi concordano su un nome o su un suono non basterà certo a provare che la nozione di Dio sia innata.

Idee grossolane di Dio.

---

15. Quale nozione vera o accettabile della deità possono avere coloro che ne riconoscono e adorano centinaia? Il numero stesso delle divinità riconosciute è una prova irrefutabile della loro ignoranza di Dio e del fatto che non ne hanno una nozione vera se ne escludono l'unità, l'infinità e l'eternità. Se aggiungiamo a ciò le loro concezioni grossolane della corporeità dei loro dèi, espresse nelle

immagini e nelle rappresentazioni che ne fanno, gli amori, le nozze, le copule, le lascivie, le liti e le altre bassezze da loro attribuite ai loro dèi, avremo ben poca ragione di credete che il mondo pagano, cioè la grande maggioranza dell'umanità, abbia nel proprio spirito un'idea di Dio tale che Dio stesso, preoccupandosi che gli uomini non si ingannassero sul suo conto, ne sia l'autore. E l'universalità del consenso, addotto come argomento, se prova che ci sia qualche impressione originaria, si limiterà a questo: che Dio ha impresso nello spirito di tutti gli uomini che parlano la stessa lingua un suo *nome* ma non una sua *idea*·, giacché le persone che concordano sul nome hanno, allo stesso tempo, apprensioni assai diverse della cosa designata. Se essi dicono che la varietà di dèi adorati dal mondo pagano non sono che modi figurativi di esprimere i vari attributi di quell'Essere incomprensibile o le varie parti della sua provvidenza, io rispondo: che cosa essi fossero all'origine non voglio qui indagare, ma che siano tali nel pensiero del volgo non credo si possa affermare. E colui che vorrà consultare il l'*iaggio del Vescovo di Beryte*, al Cap. XIII (per non citare altre testimonianze), troverà che la teologia dei Siamesi ammette apertamente la pluralità degli dèi; oppure, come osserva giudiziosamente l'Abbate di Choisy nel suo *Journal du Voyage de Siam*[7] a pp. 107-177, essa consiste propriamente nel non riconoscere nessun Dio.

L'idea di Dio non è innata sebbene gli uomini saggi di tutte le nazioni giungono ad averla.

---

16. Se si dice che gli uomini saggi di ogni nazione giungono ad avere concezioni vere dell'unità e dell'infinità della divinità, sono d'accordo. Ma ciò:

In primo luogo, esclude l'universalità del consenso eccetto che per il nome, giacché questi saggi sono pochissimi, forse uno su mille, e l'universalità è quindi molto ristretta.

In secondo luogo, mi sembra che ciò provi chiaramente che le nozioni più vere e più perfette che gli uomini hanno di Dio non sono state impresse, ma acquisite per mezzo del pensiero e della meditazione nonché del retto uso delle loro facoltà; infatti, gli uomini saggi e riflessivi del mondo, adoperando rettamente e accuratamente i loro pensieri e la loro ragione, hanno raggiunto nozioni vere su questo punto come su molti altri, mentre gli uomini pigri e irriflessivi, che sono la grande maggioranza, raccolgono le loro nozioni per caso, dalla tradizione comune e dalle concezioni volgari, senza preoccuparsi tanto di esse. E se si deve pensare che la nozione di Dio è innata perché tutti gli uomini saggi l'hanno avuta, si dovrà ritenere innata anche la virtù, giacché i saggi hanno sempre avuto anche questa.

Sono comuni fra gli uomini, idee bizzarre, basse e miserevoli di Dio.

17. Questo è stato evidentemente il caso di tutto il paganesimo. E neppure fra gli Ebrei, i Cristiani e i Maomettani, che riconoscono un solo Dio, questa dottrina e le cure avute da quei popoli per insegnare agli uomini una nozione vera di Dio, sono bastate per far sì che gli uomini abbiano di lui la stessa idea vera. Se indaghiamo un poco, quanti fra di noi si troveranno che se lo raffigurano come un uomo seduto nei cieli; e quanti altri avranno altre concezioni assurde e inappropriate di lui? Fra i Cristiani, come fra i Turchi, vi sono state intere sètte che riconoscevano e sostenevano con serietà che la divinità è corporea e di forma umana; e sebbene ci siano pochi fra di noi che si professino *antropomorfisti* (anche se ne ho incontrato qualcuno), credo tuttavia che colui che se ne darà la pena troverà fra i Cristiani ignoranti e male istruiti parecchi di quest'opinione. Per poco che si parli con la gente di campagna"di qualsiasi età, o con i giovani di ogni condizione si trova che, sebbene il nome di Dio sia frequentemente sulla loro bocca, le nozioni cui applicano questo nome sono così bizzarre, basse e meschine che nessuno può immaginare che siano state insegnate da un uomo ragionevole e tanto meno che si tratti di caratteri scritti dal dito di Dio stesso. Né vedo come tolga qualcosa alla bontà di Dio il fatto che egli ci abbia dato uno spirito sprovvisto di idee di lui, più del fatto che ci abbia mandati nel mondo col corpo ignudo, e che non ci sia un'arte o capacità innata in noi. Infatti, poiché siamo equipaggiati con facoltà che ci permettono di conseguire queste cose, se non le abbiamo è per mancanza d'industria e d'applicazione da parte nostra, e non per mancanza di generosità da parte di Dio. è altrettanto certo che c'è un Dio quanto lo è che gli angoli opposti ottenuti con l'intersezione di due linee rette sono uguali. Non c'è mai stata una creatura ragionevole che si sia posta sinceramente ed esaminare la verità di queste proposizioni e che abbia mancato di dare il suo assenso; tuttavia è fuori dubbio che ci sono molti uomini i quali, non avendovi applicato i loro pensieri, sono ignoranti dell'una e dell'altra. Se qualcuno pensa che sia il caso di chiamare questo (che è il massimo della sua estensione) *consenso universale*, sono dispostissimo a concederglielo; ma un tale consenso non prova che l'idea di Dio sia innata più di quanto lo faccia per l'idea di quegli angoli.

Se non è innata l'idea di Dio, non si può supporre che lo sia nessun'altra.

18. Poiché dunque, sebbene la conoscenza di Dio sia la scoperta più naturale della ragione umana, l'idea di lui non è tuttavia innata, come credo sia evidente da ciò che ho appena detto, immagino che sarà difficile trovare un'altra idea che

possa pretendere di esserlo. Infatti, se Dio avesse posto nelPintelletto degli uomini un'impressione o un carattere qualsiasi, è più ragionevole pensare che si sarebbe trattato di un'idea chiara e uniforme di lui, almeno nei limiti in cui le nostre deboli capacità sono in grado di ricevere un oggetto tanto incomprensibile e infinito. Ma poiché il nostro spirito è da principio sprovvisto proprio di quell'idea che più ci importerebbe di avere, in ciò si trova una forte presunzione contro ogni altro carattere innato. Devo confessare che, nei limiti in cui sono in grado di osservare, non riesco a trovarne e sarei felice di esserne informato da altri.

L'idea della sostanza non è innata.

---

19. Confesso che c'è un'altra idea che sarebbe di grande utilità avere all'umanità, poiché se ne parla largamente come se la si avesse: quella di *sostanza*, che non abbiamo né possiamo avere mediante la sensazione o la riflessione. Se la natura avesse cura di fornirci qualche idea, potremmo attenderci che esse fossero quelle che non possiamo procurarci con le nostre facoltà; ma vediamo al contrario che jcon gli stessi mezzi coi quali le altre idee sono portate nel nostro spirito questa non lo è, e quindi non ne abbiamo affatto un'idea *chiara*. Di conseguenza con la parola *sostanza* non intendiamo nulla se non una supposizione incerta di non si sa bene che cosa, cioè di qualcosa di cui non abbiamo alcuna idea [[8] particolare, distinta e positiva], che consideriamo come il *sostrato* o sostegno di quelle idee che conosciamo.

Nessuna proposizione può essere innata, dal momento che non lo è nessuna idea.

---

20. Qualunque cosa si voglia dire intorno ai princìpi innati, siano essi speculativi o pratici, si potrebbe, con altrettanta probabilità, dire che un uomo ha cento sterline nella tasca pur negando che egli abbia soldini, scellini o corone o qualunque altra moneta di cui la somma é composta; a tanto equivale la probabilità che certe *proposizioni* sono innate quando non si può supporre in alcun modo che lo siano le *idee* che esse concernono. L'ammissione e l'assenso generalmente dato a queste proposizioni non prova affatto che le idee che si esprimono in esse sono innate; infatti in molti casi, qualunque sia il modo in cui le idee sono giunte, l'assenso alle parole che esprimono l'accordo o il disaccordo di tali idee seguirà necessariamente. Chiunque abbia un'idea vera di *Dio* e ci *adorazione*, assentirà alla proposizione: «Dio dev'essere adorato», se è espressa in una lingua che egli capisce; e qualunque uomo ragionevole, che non vi abbia

pensato oggi, sarà forse pronto ad assentire a questa proposizione domani; e tuttavia si può benissimo supporre che a milioni di uomini mancano oggi l'una o l'altra di queste idee o entrambe. Infatti, se ammettiamo che i selvaggi e la maggior parte della gente di campagna abbiano idee di Dio e di adorazione (cosa che non si crederà tanto facilmente dopo aver conversato con loro), penso tuttavia che non si potrà supporre che molti bambini abbiano queste idee; essi devono dunque cominciare ad averle in qualche momento, e allora cominceranno anche ad assentire a quella proposizione, per non dubitarne più. Ma un tale assenso di primo acchito non prova che le *idee* siano innate, più di quanto dimostri che un cieco nato (cui domani si tolgano le cataratte) abbia le idee innate del sole, della luce, dello zafferano o del giallo perché, quando riacquisterà la vista, egli certamente assentirà alla proposizione: «Il sole è luminoso» o «Lo zafferano è gial lo». Se quindi un tale assenso di primo acchito non può provare che le idee sono innate, tanto meno potrà farlo per le *proposizioni* costituite da quelle idee. Chi ha qualche idea innata, sarei felice che mi si dicesse quali e quante siano.

Nessuna idea innata nella memoria.

---

21. [[9] Al che mi si lasci aggiungere: se ci fossero idee innate, idee nello spirito alle quali lo spirito non pensi attualmente, dovrebbero essere collocate nella memoria; e da lì dovrebbero essere tratte alla vista dal ricordo, cioè quando sono ricordate devono essere conosciute come percezioni che sono già state nello spirito, a meno che il ricordo possa esserci senza ricordo. Ricordare, infatti, significa percepire qualcosa con memoria, ossia con la coscienza che è stata percepita o conosciuta prima. Senza di ciò, qualunque idea che giunga nello spirito è nuova e non ricordata, giacché questa coscienza dell'essere essa stata prima nello spirito è ciò che distingue il ricordare da qualsiasi altra maniera del pensare. Qualunque idea che non sia mai stata *percepita* dal lo spirito non è mai stata nello spirito. Qualunque idea che sia nello spirito o è una percezione attuale o, essendo stata una percezione attuale, si trova nello spirito in modo che, mediante la memoria, possa essere resa di nuovo una percezione attuale. Quando c'è la percezione attuale di un'idea senza che ci sia memoria, l'idea sembra perfettamente nuova e sconosciuta fino a quel momento all'intelletto. E quando la memoria porta qualsiasi idea alla vista attuale, c'è anche la consapevolezza che l'idea c'era prima e non era del tutto estranea allo spirito. Che le cose stiano così, credo che ognuno possa osservare. E poi vorrei che mi si citasse l'esempio di un'idea, che si pretende innata, che qualcuno potrebbe far rivivere e ricordare

(prima che si siano avute impressioni di essa coi mezzi di cui parleremo fra poco), come se fosse un'idea che egli avesse avuto precedentemente; senza la coscienza di questa percezione precedente non c'è reminiscenza, e qualunque idea che giunge allo spirito senza *quella* conoscenza non è ricordata né proviene dalla memoria né si può dire che fosse nello spirito prima di apparire. Giacché ciò che non si trova attualmente in vista oppure nella memoria non è in alcun modo nello spirito, ed è esattamente come se non ci fosse mai stato. Supponiamo che un bambino abbia l'uso degli occhi fino a quando conosce e distingue i colori, e che poi la cataratta gli chiuda gli occhi e che rimanga per quaranta e cinquant'anni nell'oscurità più totale; e supponiamo che in quel tempo egli perda completamente la memoria delle idee dei colori, che dna volta aveva. Questo era il caso di un cieco col quale ho parlato una volta, che perdette la vista a causa del vaiolo quando era bambino e non aveva la nozione dei colori più di un cieco nato. Io domando: si può dire che quest'uomo aveva qualche idea dei colori nel suo spirito, più di un cieco nato? E credo che nessuno vorrà dire che l'uno o l'altro avesse idea dei colori. Le sue cataratte vengono sciolte e allora egli ha, *de novo*, le idee (che non ricorda) dei colori attraverso la vista che gli è stata restituita, e che vengono trasmesse al suo spirito, e ciò avviene senza alcuna consapevolezza di una precedente conoscenza. Ed ora egli è in grado di far rivivere e richiamare alla mente quelle idee quando è al buio. In questo caso, si può dire che siano nello spirito tutte le idee dei colori le quali, quando sono fuori dalla vista, possono essere fatte rivivere con la consapevolezza di una conoscenza precedente e che quindi sono anche nella memoria. Il punto che voglio sottolineare è il seguente: qualunque idea che non si trovi attualmente in vista, di cui si dice che è nello spirito, vi si trova solamente perché è nella memoria; se non è nella memoria non è nello spirito, e se è nella memoria non può essere portata dalla memoria alla vista attuale senza che vi si accompagni la percezione che essa proviene dalla memoria; cioè che era stata conosciuta prima ed è ora ricordata. Se dunque ci sono idee innate, devono trovarsi nella memoria o non esserci affatto nello spirito; e se si trovano nella memoria, possono essere fatte rivivere senza alcuna impressione esterna e, allorché vengono portate nello spirito, sono ricordate, cioè portano con sé la percezione che non sono del tutto nuove. In questo consiste la differenza costante e distintiva fra ciò che è e ciò che non è nella memoria o nello spirito; ciò che non è nella memoria, quando ci appare, appare perfettamente nuovo e sconosciuto fino allora, mentre ciò che è nella memoria o nello spirito, quando è suggerito dalla memoria, non appare nuovo, ma lo spirito lo trova in se stesso e sa che c'era già prima. Con questo metodo possiamo mettere a prova se ci siano o meno idee innate nello spirito prima delle impressioni provenienti dalla

sensazione o dalla riflessione. Vorrei davvero incontrare l'uomo che ne ricorda qualcuna, non appena egli giunse all'uso della ragione o anche a qualsiasi altro momento, e per il quale, dopo la sua nascita, non sono mai state nuove. E se qualcuno dice che ci sono idee nello spirito che *non* sono nella memoria, vorrei che si spiegasse e rendesse intelligibile quello che dice].

I princìpi non sono innati, perché di scarsa utilità o di scarsa certezza.

---

22. Oltre a ciò che ho già detto, c'è un'altra ragione per la quale dubito che siano innati questi o altri princìpi. Sono pienamente persuaso che Dio, che è infinitamente saggio, ha fatto ogni cosa conformemente alla sua saggezza perfetta, e non riesco quindi a rendermi conto perché si debba supporre che egli ha stampato nello spirito degli uomini alcuni princìpi universali, di cui quelli che si pretendono innati e che concernono la *speculazione* non sono di grande utilità, quelli che concernono la *pratica* non sono autoevidenti, e nessuno di essi si può distinguere da altre verità che non si riconoscono innate. Infatti, per quale scopo sarebbero tracciati nel nostro spirito dal dito di Dio caratteri che non sono più chiari di quelli che sono poi introdotti o che non possono distinguersi da questi? Se qualcuno pensa che ci siano tali idee e proposizioni innate, le quali si possono distinguere mediante la loro chiarezza e utilità da tutto ciò che è avventizio e acquisito nello spirito, non gli sarà troppo difficile dirci *quali siano*; e così ognuno sarà in grado di giudicare se ci sono o meno. Giacché, se ci sono tali idee o impressioni innate, chiaramente diverse da ogni altra percezione o conoscenza, ognuno troverà in se stesso che questo è vero. Ho già parlato dell'evidenza delle massime che si suppongono innate; della loro utilità, avrò occasione di parlare più oltre.

La diversità delle scoperte degli uomini dipende dalla diversa applicazione delle loro facoltà.

---

23. In conclusione: alcune idee si offrono prontamente all'intelletto di ogni uomo, e alcune sorte di verità risultano da certe idee non appena lo spirito le ha formulate in proposizioni; altre verità esigono un susseguirsi d'idee poste in un certo ordine, un esatto raffronto fra loro e deduzioni tratte con attenzione, prima che si possano scoprire e si possa assentire ad esse. Alcune di quelle della prima specie, poiché sono generalmente e facilmente ricevute, sono state scambiate per innate. Ma la verità è che le idee e le nozioni non sono nate con noi più di quanto lo siano le arti e le scienze. è vero che alcune di esse si offrono più prontamente di altre alle nostre facoltà, e sono quindi ricevute più generalmente; ma anche ciò

avviene secondo il modo in cui ci serviamo degli organi del nostro corpo e delle facoltà del nostro spirito; Dio infatti ha equipaggiati gli uomini di facoltà e di mezzi per scoprire, ricevere e ritenere le verità, secondo il modo in cui se ne servono. La grande differenza che si trova nelle varie nozioni degli uomini proviene dall'uso diverso cui applicano le loro facoltà. Alcuni (e sono i più), che accettano le cose sulla fiducia, adoperano male i loro poteri di assenso e pigramente rendono schiavo il loro spirito degli ordini e dell'imperio di altri, quando si tratta di dottrine che sarebbe loro dovere esaminare attentamente invece d'ingoiarle ciecamente con fede implicita; mentre altri, adoperando il loro pensiero soltanto per poche cose, diventano abbastanza esperti di esse e finiscono per averne gran conoscenza, pur essendo ignoranti delle altre cose perché non hanno mai lasciato andare il loro pensiero alla ricerca di altre indagini. Così, che i tre angoli di un triangolo siano uguali a due retti, è una verità certa quanto è possibile e, credo, più evidente di molte di quelle proposizioni che passano per princìpi. Tuttavia ci sono milioni di persone, esperte quanto si vuole in altre cose, le quali non lo sanno affatto, perché non hanno mai indirizzato il loro pensiero a lavorare intorno agli angoli. Allo stesso modo, colui che conosce questa proposizione potrà essere tuttavia totalmente ignorante della verità di altre proposizioni, anche della matematica, che sono chiare e evidenti quanto questa, perché, nella sua ricerca delle verità matematiche, si è fermato prima di giungere ad altre. Lo stesso può accadere per ciò che concerne le nozioni che abbiamo dell'esistenza della divinità. Sebbene non ci sia verità di cui un uomo può rendersi conto con più evidenza dell'esistenza di Dio, può tuttavia vivere a lungo senza alcuna nozione di un tale Essere. Chi si accontenterà delle cose come le trova in questo mondo e nella misura in cui soddisfano i suoi piaceri e le sue passioni, non farà ulteriori indagini sulle loro cause, i loro fini e la loro ammirevole disposizione e non perseguirà questi pensieri con diligenza e attenzione. Se gli venisse in testa una simile nozione perché qualcuno gliene ha parlato, forse vi crederebbe; ma se non l'ha mai esaminata, la sua conoscenza di essa non sarà più perfetta di quella di colui al quale si è detto che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti e che l'accetta sulla fiducia, senza esaminarne la dimostrazione. Egli potrà concedere il suo assenso come a un'opinione probabile, ma non ha alcuna conoscenza della sua verità; se invece impiegasse con cura le sue facoltà, esse sarebbero in grado di rendergliela chiara e evidente. E questo si è detto di passata per mostrare quanto *la nostra conoscenza dipenda dal retto uso di quei poteri che la natura ci ha conferiti*, e quanto poco da *quei princìpi innati che invano si suppone ci siano in tutta l'umanità allo scopo di guidarla*·, princìpi che ogni uomo dovrebbe conoscere se ci fossero, altrimenti non avrebbero scopo. [[10] E

poiché ogni uomo non li conosce né sa distinguerli da altre verità avventizie, possiamo concludere che non ci sono].

Gli uomini devono pensare e conoscere per conto loro.

---

24. Non so quale censura il dubitare così dei princìpi innati potrà meritarsi da parte di coloro che sono propensi a considerarlo uno sconvolgimento degli antichi fondamenti della conoscenza e della certezza; io invece sono persuaso che la via che ho seguito, essendo conforme alla verità, rende quei fondamenti più saldi. Di una cosa sono certo, ed è che non mi sono occupato di abbandonare o seguire un'autorità qualsiasi nel seguente Discorso. La verità è stato il mio solo fine; e ovunque mi è parso che essa mi conducesse, il mio pensiero l'ha seguita imparzialmente, senza preoccuparmi se le orme di qualcun altro procedessero o meno in quella direzione. Non che mi manchi il dovuto rispetto alle opinioni degli altri. Ma, dopo tutto, si deve la maggiore reverenza alla verità; e spero che non mi si crederà arrogante se dico che forse faremmo maggiori progressi nella scoperta della conoscenza razionale e contemplativa se la cercassimo alla fonte, cioè *nella considerazione delle cose stesse* e se per cercarla facessimo uso del nostro pensiero piuttosto che di quello altrui. Credo infatti che possiamo sperare con altrettanta ragione di vedere con gli occhi altrui quanto di conoscere con l'intelletto altrui. Nella misura in cui consideriamo e comprendiamo noi stessi la verità e la ragione, possediamo una conoscenza vera e reale. Le opinioni altrui che vengono a galleggiare nel nostro cervello, anche se per caso sono vere, non ci rendono di un briciolo più dotti. Ciò che in loro era scienza in noi non è che ostinatezza se accordiamo il nostro assenso solamente perché si tratta di nomi riveriti e non adoperiamo la nostra ragione, come essi fecero, per comprendere le verità che hanno dato loro rinomanza. Aristotele era certamente un uomo dotto, ma nessuno l'ha mai creduto tale perché egli abbracciava ciecamente le opinioni altrui e le ripeteva con sicumera. E se non è stato il fatto di abbracciare princìpi altrui senza esaminarli che ne ha fatto un filosofo, suppongo che difficilmente ciò potrebbe accadere a qualcun altro. Nelle scienze, ognuno possiede quanto realmente conosce e comprende. Ciò che crede solamente, e accetta sulla fiducia, non sono che brandelli i quali, per bene che si adattino all'insieme, non aggiungono gran che al fondo di chi li raccoglie. Una tale ricchezza presa a prestito è simile ad una moneta incantata, che sembra oro nelle mani di colui che la dà, ma sarà solo polvere e cenere quando uno vuol servirsene.

Da dove viene l'opinione che ci siano princìpi innati.

---

25. Quando si sono trovate proposizioni generali che, appena comprese, non potevano essere messe in dubbio, il passo era breve e facile per concludere che fossero innate. Una volta ammesso ciò, i pigri venivano sollevati dalle fatiche della ricerca e ai dubbiosi si precludeva l'indagine su tutto ciò che si chiamava innato. E non era di poco vantaggio per coloro che si facevano passare per maestri o insegnanti di stabilire quale principio dei princìpi *che i princìpi non devono essere posti in questione*. Giacché, una volta stabilito il canone che ci sono princìpi innati, ciò metteva i loro seguaci nella necessità di accogliere *certe* dottrine come tali; il che significava distoglierli dall'uso della loro ragione e del loro giudizio e incoraggiarli a credere a queste dottrine e ad accettarle sulla fiducia senza ulteriore esame. In questa posizione di cieca credulità, potevano essere più facilmente governati e resi più utili a quella specie di uomini che hanno l'abilità e la veste per dar loro princìpi e per guidarli. Non è certo un potere da poco che un uomo acquista su un altro, quando ha l'autorità di essere il dittatore dei princìpi e il maestro delle verità indiscutibili, e di fare inghiottire ad un uomo come principio innato ciò che può servire allo scopo di chi glielo insegna. Se invece avessero esaminato i modi in cui gli uomini giungono alla conoscenza di molte verità universali, avrebbero trovato che esse risultano nello spirito degli uomini dall'essere delle cose stesse quando sono debitamente considerate; e che vengono scoperte mediante l'applicazione di quelle facoltà che sono naturalmente atte a farci ricevere queste verità e a giudicare di esse, quando sono adoperate nella maniera dovuta.

Conclusione.

---

26. Il proposito del seguente Discorso è di mostrare *come* l'intelletto proceda in questo progetto. Ma prima di aprirmi il cammino verso quei fondamenti che concepisco come gli unici veri, su cui stabilire le nozioni che possiamo avere circa la nostra conoscenza, è stato necessario per me dar conto delle ragioni che avevo per dubitare dei princìpi innati. Dopo questa premessa, potrò procedere col mio Discorso. E poiché gli argomenti contro i princìpi innati, o almeno alcuni di essi, nascono da opinioni comunemente ricevute, sono stato costretto ad assumere alcune cose per scontate, il che si può difficilmente evitare quando si assume il compito di mostrare la falsità o l'inconsistenza di qualche canone; ciò accade nelle polemiche come nell'assedio di una città, dove, se il terreno è abbastanza saldo per impostarvi le batterie, non ci si chiede da chi è stato preso in prestito né a chi appartiene, purché abbia l'elevazione sufficiente per servire allo scopo. Ma nella parte di questo Discorso che seguirà, poiché è mio proposito innalzare un

edificio che sia uniforme e coerente, almeno nei limiti in cui mi aiuteranno la mia osservazione e la mia esperienza, spero di costruirlo su una base tale che non avrò bisogno di rinforzi o di archi di sostegno e che non poggerà su fondamenti presi a prestito o chiesti in elemosina. O, almeno, se il mio edificio si dimostrerà un castello in aria, cercherò di far sì che sia tutto di un pezzo e che stia assieme. Per cui ammonisco il lettore di non attendersi dimostrazioni incontestabili e stringenti, a meno che mi si conceda il privilegio, non di rado preteso da altri, di dare per scontati i miei princìpi; nel qual caso non dubito di poterli dimostrare anch'io. Tutto ciò che posso dire riguardo ai princìpi sui quali procedo è che, per sapere se sono veri o no, posso solo appellarmi all'esperienza e all'osservazione scevre dai pregiudizi degli uomini; e questo basta per un uomo che pretende solo di esporre sinceramente e liberamente le proprie congetture su un argomento alquanto oscuro, senz'altro proposito che di cercare la verità senza prevenzione.

1. ROE IN THEVENOT, *Relation de divers voyages curìeux*, p. 2.
2. JAN DE LERY, p. 16.
3. Aggiunta della quarta edizione. MARTINIÈRE, *Voyage aux pays septemtrionaux*, pp. 201-322.
4. CHURCHILL, *Collection of Voyages*, voi. IV: «Trovai che quella gente non aveva alcun nome che significasse Dio e l'anima dell'uomo; non aveva nulla di sacro, nessun idolo».
5. Aggiunta della quarta edizione.
6. *Du royaume de Siam*, 1, cap. 9, § 15; cap. 20, § 4-22; cap. 22, § 6; cap. 23.
7. L'opera fu pubblicata nel 1585-86.
8. Aggiunta della quarta edizione.
9. Aggiunta della seconda edizione.
10. Aggiunta della seconda edizione.

LIBRO II

DELLE IDEE

CAPITOLO I

DELLE IDEE IN GENERALE E DELLA LORO ORIGINE

L'idea è l'oggetto del pensiero.

1. Poiché ogni uomo è consapevole di pensare, e poiché ciò cui il suo spirito si applica mentre pensa sono le *idee* che vi si trovano, è fuori dubbio che gli uomini hanno nel loro spirito molte idee; come ad esempio quelle espresse dalle parole *bianchezza, durezza, dolcezza, pensare, movimento, uomo, elefante, esercito, ubriachezza* e così via. La prima domanda da porsi è dunque: *come gli vengono queste idee*?

So che é dottrina comunemente ammessa che gli uomini abbiano idee e caratteri originari stampati nel loro spirito fin dal primo momento della loro esistenza. Ho già esaminato diffusamente quest'opinione, e credo che ciò che ho detto nel Libro precedente sarà più facilmente accolto quando avrò mostrato da dove l'intelletto può procurarsi tutte le idee che ha e in quali modi e gradi esse possono giungere allo spirito: sul che mi appellerò all'osservazione e all'esperienza di ognuno.

Tutte le idee vengono dalla sensazione o dalla riflessione,

2. Supponiamo dunque che lo spirito sia per così dire un foglio bianco, privo di ogni carattere, senza alcuna idea. In che modo verrà ad esserne fornito? Da dove proviene quel vasto deposito che la fantasia industriosa e illimitata dell'uomo vi ha tracciato con una varietà quasi infinita? Da dove si procura tutto il *materiale* della ragione e della conoscenza? Rispondo con una sola parola: dall'ESPERIENZA. Su di essa tutta la nostra conoscenza si fonda e da essa in ultimo deriva. La nostra osservazione adoperata sia per gli oggetti esterni sensibili, sia per le operazioni interne del nostro spirito che percepiamo e sulle quali riflettiamo, è ciò che fornisce al nostro intelletto tutti i *materiali* del pensare. Queste sono le due fonti della conoscenza, dalle quali scaturiscono tutte le idee che abbiamo o possiamo avere naturalmente.

Gli oggetti della sensazione sono una delle fonti delle idee.

3. In primo luogo, quando i nostri sensi vengono in rapporto con oggetti sensibili particolari, trasmettono allo spirito molte percezioni distinte delle cose, secondo i vari modi in cui quegli oggetti agiscono sui nostri sensi. E così veniamo ad avere le *idee* del *giallo*, del *bianco*, del *caldo*, del *freddo*, del *morbido*, del *duro*, dell'*amaro*, del *dolce* e di tutte quelle che chiamiamo qualità sensibili. E quando dico che i sensi le trasmettono allo spirito intendo che dagli oggetti esterni essi trasmettono allo spirito ciò che vi produce queste percezioni. Chiamo questa grande fonte della maggior parte delle idee che abbiamo, che dipendono interamente dai nostri sensi dai quali l'intelletto le deriva, SENSAZIONE.

Le operazioni del nostro spirito sono Taltra fonte di esse.

---

4. In secondo luogo, l'altra sorgente dalla quale l'esperienza trae le idee che fornisce all'intelletto è la percezione delle operazioni del nostro spirito in noi stessi, così com'è applicato alle idee che ha; operazioni che, quando l'anima ci riflette e le considera, forniscono all'intelletto un altro insieme di idee che non potrebbero essere ottenute dalle cose esterne. Tali sono il *percepire*, il *pensare*, il *dubitare*, il *credere*, il *ragionare*, il *conoscere*, il *volere* e tutte le diverse azioni del nostro spirito; e giacché ne siamo consapevoli e le osserviamo noi stessi, ne riceviamo nel nostro intelletto idee altrettanto distinte quanto quelle che ci provengono dai corpi che agiscono sui nostri sensi. Ogni uomo ha in sé questa fonte di idee; e sebbene non si tratti di un senso, poiché non ha nulla a che fare con gli oggetti esterni, tuttavia è molto simile ad esso e potrebbe propriamente essere chiamata *senso interno*. Ma così come chiamo l'altra sensazione, chiamo questa RIFLESSIONE, perché le idee che essa ci dà sono soltanto quelle ottenute dallo spirito quando riflette in se stesso sulle proprie operazioni. Con riflessione intendo dunque, nel seguito di questo discorso, quella informazione che lo spirito ha delle proprie operazioni e della maniera in cui queste si svolgono, per cui vengono ad esserci neU'intelletto le idee di queste operazioni. Io dico che queste due cose, cioè le cose esterne materiali quali oggetti della *sensazione*, e le operazioni del nostro spirito dentro di noi quali oggetti della *riflessione*, sono le sole origini dalle quali tutte le nostre idee hanno inizio. Adopero il termine *operazioni* in senso lato, come comprensivo non solo delle azioni dello spirito intorno alle proprie idee ma anche di qualche sorta di passione che nasce talvolta da esse, quale può essere la soddisfazione o l'inquietudine cui dà luogo un pensiero.

Tutte le idee che abbiamo provengono dall'una o dall'altra di queste.

5. Non mi pare che l'intelletto abbia il minimo barlume di una idea che non le provenga dall'una o dall'altra di queste due fonti. Gli *oggetti esterni* forniscono allo soirito le idee delle qualità sensibili, che sono tutte quelle diverse percezioni che essi producono in noi; e lo *spirito* fornisce all'intelletto le idee delle proprie operazioni.

Quando avremo esaminato ben bene queste idee e i loro vari modi [[1]combinazioni e relazioni], troveremo che l'intera nostra provvista di idee si riduce ad esse e che non abbiamo nulla nel nostro spirito che non ci provenga per l'una o l'altra di queste vie. Esamini ognuno i propri pensieri e indaghi a fondo sul proprio intelletto: e mi dica poi se tutte le idee originarie che vi si trovano provengono da una fonte diversa dagli oggetti dei suoi sensi o dalle operazioni del suo spirito, considerate come oggetti della sua riflessione. E per grande che sia la massa delle conoscenze che crede di avere, egli vedrà, dopo un esame rigoroso, che non ha alcuna idea nel suo spirito che non sia stata impressa attraverso una di queste due fonti; sebbene, come vedremo in seguito, possono essere composte con infinita varietà e estese dall'intelletto.

Quello che si può osservare nei bambini.

6. Colui che considera attentamente lo stato di un bambino appena viene al mondo avrà poca ragion? di pensare che sia fornito di una provvista d'idee, le quali saranno poi la materia delle sue conoscenze future. Solo per *gradi* egli viene ad essere fornito di idee. E sebbene le idee delle qualità ovvie e familiari lascino la loro impronta prima che la memoria cominci a registrarne il tempo o l'ordine, tuttavia accade così spesso che passi molto tempo prima che qualche qualità insolita si presenti, che sono pochi coloro che non possono ricordare l'inizio della loro conoscenza di esse. E se ne valesse la pena, un bambino potrebbe senza dubbio venir allevato in modo da avere pochissime idee, anche delle più comuni, fin che non fosse diventato adulto. Ma poiché tutti coloro che vengono a questo mondo sono circondati da corpi che agiscono su di loro continuamente e in maniera diversa, una varietà di idee, sia che ci si badi o no, è impressa nello spirito dei bambini. La luce e i colori sono presenti ovunque, appena Focchio si apre; i suoni ed alcune qualità tattili non mancano di sollecitare i sensi appropriati e di forzare Fingresso nello spirito. Ma penso, tuttavia, che mi si concederà facilmente che, se un bambino venisse tenuto in un luogo in cui non vedesse nulla che non fosse bianco o nero fino all'età adulta, non avrebbe alcun'idea dello scarlatto o del verde, proprio come uno che dall'infanzia non ha

gustato un'ostrica o un ananasso non può avere l'idea di queste leccornie.

Gli uomini sono forniti di idee in maniera diversa, a seconda dei diversi oggetti coi quali hanno a che fare.

7, Gli uomini vengono dunque ad essere forniti di un numero maggiore o minore di idee semplici dall'esterno, secondo la maggiore o minore varietà degli oggetti coi quali hanno a che fare, e dall'interno, dalle operazioni del loro spirito, a seconda che riflettono più o meno su di esse. Infatti, colui che contempla le operazioni del suo spirito non può avere che idee chiare e semplici di esse; tuttavia, se non rivolge ad esse il suo pensiero e non le considera *attentamente*, non avrà idee chiare e distinte di tutte le operazioni del suo spirito e di tutto ciò che vi si può osservare; come non avrà idee particolari di un paesaggio, o delle parti e dei movimenti di un orologio, colui che non volgerà il suo sguardo ad essi e non ne guarderà con attenzione tutte le parti. Questo quadro o questo orologio possono essere situati in modo tale che egli li incontri ogni giorno; ma avrà un'idea solamente confusa di tutte le parti di cui sono composti fino a quando non si applicherà con attenzione a considerarli in particolare.

Le idee che provengono dalla riflessione vengono più tardi, perché richiedono attenzione.

---

8. Vediamo così la ragione per cui la maggior parte dei bambini acquistano piuttosto tardi le idee delle operazioni del loro proprio spirito e perché alcuni non hanno idee molto chiare o perfette della maggior parte di esse in tutta la loro vita. Ciò accade perché, sebbene queste operazioni si svolgano in continuazione, tuttavia, come visioni fluttuanti, esse non fanno un'impressione abbastanza profonda da lasciare nello spirito idee chiare, distinte e durature, al punto che l'intelletto si ripieghi su se stesso, rifletta sulle proprie operazioni e ne faccia l'oggetto della propria contemplazione. I bambini [[2] appena vengono al mondo, sono circondati da un'infinità di cose nuove le quali, con la sollecitazione costante dei loro sensi, attirano su di esse costantemente lo spirito, pronto a prendere nota di ciò che è nuovo e facilmente compiaciuto con la varietà degli oggetti mutevoli. Così i primi anni sono di solito impiegati e distratti nella contemplazione esteriore. È compito degli uomini aiutarli a far conoscenza con ciò che si trova senza di essa]; e così, crescendo con attenzione costantemente rivolta alle sensazioni esterne, di rado essi rivolgono una seria attenzione a ciò che accade in loro stessi finché non giungono ad un'età più matura; e a taluni ciò non accade mai.

L’anima comincia ad avere idee quando comincia a percepire.

9. Domandare in *quale momento* un uomo cominci ad avere qualche idea significa domandare quando egli comincia a percepire, poiché l*’avere idee* e la *percezione* sono la stessa cosa. So che alcuni sono dell’opinione che l’anima pensa sempre e che finché esiste essa ha costantemente la percezione attuale delle idee in se stessa; e che il pensare attuale è altrettanto inseparabile dall’anima quanto l’attuale estensione dal corpo. Se ciò è vero, indagare intorno all’inizio delle idee di un uomo equivale a indagare intorno all’inizio della sua anima. Infatti, a questa stregua, l’anima e le sue idee, come il corpo e la sua estensione, cominceranno entrambi ad esistere allo stesso momento.

L’anima non pensa sempre; infatti ne manca la prova.

10. Ma se si possa supporre o meno che l’anima esista antecedentemente o contemporaneamente ai primi rudimenti dell’organizzazione o agli inizi della vita del corpo, lascio dibattere da coloro che hanno meditato di più su questa faccenda. Per mio conto, confesso di avere una di quelle anime ottuse la quale non percepisce sempre se stessa nell’atto di contemplare idee, né può concepire che sia necessario per l’anima il pensar sempre più di quanto sia per il corpo il muoversi sempre; giacché la percezione delle idee (come la concepisco) è per l’anima ciò che il movimento è per il corpo: non la sua essenza, ma una delle sue operazioni. Di conseguenza, pur supponendo che il pensare sia Fazione più propria dell’anima, non è tuttavia necessario supporre che essa pensi sempre e che sia sempre in azione. Questo è forse il privilegio dell’infinito Autore e Conservatore di tutte le cose, il quale «non sonnecchia né dorme mai»; ma non compete ad alcun essere finito o, almeno, non aU’anima dell’uomo. Dall’esperienza sappiamo con certezza che *talvolta* pensiamo; da ciò traiamo la conseguenza infallibile che c’è qualcosa in noi che ha il potere di pensare. Ma se poi quella sostanza pensi *di continuo* o no, non possiamo saperlo con certezza se non in quanto ce lo dice l’esperienza. Infatti, dire che il pensare attuale è essenziale all’anima e inseparabile da essa, significa postulare dò che è in questione invece di provarlo con la ragione; ma è necessario proprio far questo, se non si tratta di una proposizione autoevidente. Ora che «l’anima pensa sempre» sia una proposizione autoevidente cui ognuno assente di primo acchito, è cosa sulla quale mi appello a tutto il genere umano. [[3] È dubbio se io abbia pensato o meno la notte scorsa. Poiché si tratta di una questione di fatto, è una *petitio*

princìpi portare come prova di ciò un'ipotesi che è la cosa stessa sulla quale si discute; con questo stesso metodo si può provare qualunque cosa, e basta supporre che tutti gli orologi pensino mentre si muove il bilanciere, ed ecco che abbiamo sufficientemente provato, al di là di ogni dubbio, che il mio orologio ha pensato tutta la notte scorsa. Ma colui che non vuole ingannare se stesso dovrebbe costruire la sua ipotesi su questioni di fatto e fondarla sull'esperienza sensibile, invece di presumere la questione di fatto a causa della sua ipotesi, cioè perché suppone che le cose stiano così. Questa maniera di provare equivale a dire che devo aver necessariamente pensato tutta la notte scorsa perché un altro suppone che io abbia pensato, sebbene io stesso non possa percepire di farlo sempre.

Ma gli uomini che sono innamorali delle proprie opinioni possono non solamente supporre ciò che è in questione, ma anche addurre questioni di fatto sbagliate. Altrimenti come si sarebbe potuto dire che io inferisco che una cosa non è perché non ne siamo sensibili durante il sonno? Io non dico che non c'è l'*anima* in un uomo perché egli non ne è sensibi e durante il sonno; ma dico che egli non può *pensare* in nessun momento, sveglio o addormentato che sia, senza accorgersene. Il fatto che ne siamo sensibili non è necessario ad altro che ai nostri pensieri, e ad essi lo è; e sarà sempre necessario, fino al giorno in cui potremo pensare senza esserne consci].

L'anima non è sempre cosciente di pensare.

---

11. Sono d'accordo che l'anima in un uomo sveglio non sta mai senza pensare, perché questa è la condizione dell'esser sveglio. Ma se il dormire senza sognare sia o meno un'affezione dell'intero uomo, spirito e corpo, può essere una questione degna della considerazione di un uomo sveglio; giacché è difficile concepire che qualcosa pensi senza esserne consapevole. Se l'anima pensa in un uomo addormentato senza che egli ne sia consapevole, io chiedo: prova essa, durante questo pensare, piacere o dolore ed è capace di felicità o di sofferenza? Sono sicuro che l'uomo non ne è capace, più del letto o della terra sui quali giace. Giacché a me sembra contraddittorio e impossibile essere felici o infelici senza esserne consapevoli. O forse è impossibile per l'*anima* avere, mentre il corpo dorme, i suoi pensieri, i suoi godimenti, le sue preoccupazioni, i suoi piaceri o pene, per conto suo, mentre l'*uomo* non è consapevole e non ne partecipa? È certo che Socrate addormentato e Socrate sveglio non sono la stessa persona, e che la sua anima mentre dorme, e l'uomo Socrate, consistente di anima e corpo mentre è sveglio, sono due persone. Infatti Socrate da sveglio non ha alcuna conoscenza o

preoccupazione di quella felicità o infelicità della sua anima, di cui non percepisce nulla mentre essa se la gode da sola durante il sonno; come non ne ha della felicità o dell'infelicità di un uomo delle Indie che egli non conosce affatto. Giacché, se togliamo completamente ogni coscienza delle nostre azioni e sensazioni, specialmente del piacere e del dolore, e la preoccupazione che l'accompagna, sarà difficile sapere in che cosa consista l'identità personale.

Se un uomo addormentato pensa senza saperlo, l'uomo dormi ente e l'uomo desto sono due persone.È impossibile convincere quelli, che dormono senza sognare, che pensano.

---

12. Dicono questi uomini che l'anima, durante il sonno profondo, pensa. Mentre essa pensa e percepisce, è certamente capace di avvertire, insieme alle altre percezioni, quelle del godimento o della preoccupazione; ed *essa* deve necessariamente essere *cosciente* delle proprie percezioni. Ma fa tutto ciò per conto suo: l'*uomo* che dorme, è chiaro, non è consapevole di nulla di questo. Supponiamo dunque che, mentre Castore dorme, la sua anima si ritiri dal corpo, supposizione che non è affatto impossibile per coloro ai quali mi riferisco, che concedono così fàcilmente la vita, senza un'anima pensante, a tutti gli altri animali. Questi uomini non devono dunque considerare impossibile o contraddittorio che il corpo possa vivere senza l'anima, né che l'anima possa sussistere e pensare o avere percezioni, persino della felicità o dell'infelicità, senza il corpo. Supponiamo dunque, dicevo, che l'anima di Castore durante il sonno si separi dal corpo, per pensare per conto suo. Supponiamo pure che essa scelga quale teatro del suo pensare il corpo di un altro uomo, per esempio Polluce, il quale sta dormendo senza anima. Infatti, se l'anima di Castore può pensare mentre Castore dorme e non ne è mai consapevole, non importa quale sia il *luogo* in cui sceglie di pensare. Abbiamo dunque qui i corpi di due uomini con un'anima sola fra loro, e supponiamo che essi dormano e siano svegli a turno; e l'anima continua a pensare nell'uomo sveglio, cosa di cui l'uomo che dorme non è mai consapevole e non ha la benché minima percezione. Ora io domando se Castore o Polluce, con un'anima sola fra loro che pensa e percepisce nell'uno ciò di cui l'altro non è mai cosciente né si preoccupa, non sono due *persone* distinte quanto Castore e Ercole o Socrate e Platone. E uno di essi non potrà essere molto felice mentre l'altro è molto infelice? Coloro che dicono che l'anima pensa per conto suo cose di cui l'uomo non è consapevole, fanno dell'anima e dell'uomo due persone. Infatti, suppongo che nessuno vorrà far consistere l'identità delle persone nell'unione dell'anima con le stesse particelle numeriche di materia. Se ciò fosse necessario per l'identità, sarebbe impossibile, nel flusso costante delle

particelle del nostro corpo, che un uomo qualsiasi rimanesse la stessa persona per due giorni o anche due momenti di seguito.

È impossibile convincere quelli, che dormono senza sognare, che pensano.

---

13. Mi pare, così, che ogni cenno di assopimento scuote la dottrina di coloro che insegnano che Γanima pensa sempre. Almeno coloro che a qualsiasi momento *dormono senza sognare* non potranno mai venir convinti che i loro pensieri talvolta si diano da fare per quattro ore senza che essi lo sappiano; e se li si prende nell'atto stesso, svegliandoli nel mezzo di quella contemplazione dormiente, essi non sanno in alcun modo renderne conto.

Invano si sostiene che gli uomini sognano senza ricordarselo.

---

14. Si dirà forse che l'anima pensa anche nel sonno più profondo, ma che la *memoria* non lo ritiene. Ma è molto difficile concepire che l'anima in un uomo addormentato sia indaffarata a pensare in un momento, mentre nel momento seguente l'uomo sveglio non ricordi né sia in grado di rammentare un briciolo di tutti quei pensieri; per crederci, occorre qualche prova migliore che una mera asserzione. Infatti chi può immaginare, senza darsi da fare ma solo per sentito dire, che la maggior parte degl: uomini, durante la loro vita, per parecchie ore ogni giorno, pensano a qualcosa di cui, se anche glielo si chiedesse in mezzo a questi pensieri, non possono ricordare nulla? Credo che gli uomini, per lo più, passino gran parte del loro sonno senza sognare. Conobbi una volta un uomo che era stato allevato come studioso e la cui memoria non era affatto cattiva, il quale mi disse di non aver mai sognato in vita sua, finché non gli venne una febbre dalla quale era appena guarito, e aveva allora venticinque o ventìsei anni. Credo che si potrebbero trovare molti esempi simili nel mondo; o almeno, ognuno troverà fra le sue conoscenze esempi di persone che passano la maggior parte delle loro notti senza sognare.

In base a quest'ipotesi, i pensieri di un uomo dormiente dovrebbero essere i più razionali.

---

15. Pensare sovente e non ricordare neppure per un momento ciò che si è pensato, è un modo di pensare inutile; lo stato dell'anima nel pensare in quel modo supera di poco, o per niente, quello di uno specchio, il quale riceve costantemente una varietà d'immagini o idee ma non ne ritiene nessuna. Esse svaniscono e scompaiono e non ne rimane traccia; lo specchio non è più perfetto

per merito di tali idee come non lo è l'anima per tali pensieri. Forse si dirà che in un *uomo* sveglio che pensa vengono adoperati i materiali del corpo e che la memoria dei pensieri è ritenuta per mezzo delle impressioni che vengono fatte sul cervello e delle tracce che vengono lasciate dopo un tale pensare; ma che nel pensare *dell'anima*, che non è percepito in un uomo addormentato, l'anima pensa per conto suo e, non facendo uso degli organi del corpo, non lascia impressioni su di essa, quindi non ha memoria di tali pensieri. A parte l'assurdità delle due persone distinte cui metterebbe capo questa supposizione, io rispondo: se lo spirito può ricevere e contemplare qualsiasi idea senza l'ausilio del corpo, è ragionevole concludere che possa anche ritenerla senza l'ausilio del corpo; altrimenti Parima, o qualsiasi spirito separato, trarrà ben poco vantaggio dal pensare. Se non ha memoria dei propri pensieri, se non può metterli da parte per il proprio uso e non è in grado di richiamarli al momento giusto, se non può riflettere su ciò che è passato e fare uso delle proprie esperienze, ragionamenti e contemplazioni precedenti, a quale scopo pensa? A questa stregua, coloro che fanno dell'anima una cosa pensante non l'avranno resa molto più nobile di quelli che essi condannano perché ammettono che essa è la parte più sottile della materia. I caratteri tracciati nella polvere e cancellati dal primo soffio di vento, o le impressioni fatte su un mucchio di atomi o di spiriti animali, sono altrettanto utili e rendono il soggetto altrettanto nobile quanto i pensieri dell'anima che svaniscono mentre pensa; una volta persi di vista, si dissipano per sempre e non lasciano ricordo dietro di sé. La natura non fa mai cose eccellenti per usi meschini o inesistenti: si può difficilmente concepire che il nostro Creatore infinitamente saggio abbia foggiato una facoltà così ammirevole come il potere di pensare, facoltà che si avvicina più di ogni altra all'eccellenza del suo essere imperscrutabile, affinché venga adoperata in modo ozioso e inutile almeno per la quarta parte del suo permanere su questa terra; cioè per pensare costantemente senza ricordare nessuno dei pensieri, senza trarne alcun giovamento per sé o per gli altri o essere in alcun modo utile ad una parte qualsiasi del creato. Neppure del movimento della materia bruta troveremo, io credo, se esaminiamo bene, che, in nessuna parte del mondo, si sia fatto uso così scarso e tanto spreco.

In base a quest'ipotesi l'anima deve avere idee non derivate dalla sensazione o dalla riflessione di cui non c'è traccia.

---

16. È vero che talvolta abbiamo esempi di percezioni durante il nostro sonno e che riteniamo la memoria di quei pensieri; ma a coloro che hanno familiarità con i sogni non occorre dire quanto stravaganti e incoerenti essi siano quasi sempre, e quanto poco conformi alla perfezione e all'ordine di un essere razionale. Sarei

proprio contento che mi si dicesse se l'anima, quando pensa per conto suo e, per così dire, separata dal corpo, agisce più o meno razionalmente di quando è congiunta col corpo. Se i suoi pensieri separati sono meno razionali, allora si dovrà dire che l'anima deve la perfezione del suo pensare razionale al corpo; se le cose non stanno così, c'è da domandarsi perché i nostri sogni sono, per la maggior parte, così frivoli e irrazionali e perché l'anima non ritiene nessuna delle sue meditazioni o dei suoi soliloqui più razionali.

Se io penso senza saperlo, nessun altro può saperlo.

---

17. Vorrei che coloro i quali ci dicono con tanta sicumera che Panima pensa sempre ci dicessero anche quali idee si trovano nell'anima di un bambino prima che essa ne abbia ricevute per mezzo delle sensazioni, cioè prima della sua unione col corpo o precisamente nel momento in cui si unisce ad esso. I sogni di un uomo che dorme, come li vedo io, sono costituiti dalle idee dell'uomo sveglio, anche se sono messi assieme in modo bizzarro. Se l'anima ha idee per conto suo, che non ha derivato né dalla sensazione né dalla riflessione (e così dev'essere, se pensava prima di ricevere le impressioni per mezzo del corpo), è strano che nel suo pensare privato (così privato che l'uomo stesso non lo percepisce), non ricordi mai nessuna di queste idee nel momento stesso in cui si sveglia, e che l'uomo non venga rallegrato dalle nuove scoperte fatte. Chi può trovare ragionevole che l'anima, mentre si ritira nel sonno, disponga di tante ore di pensiero e tuttavia non incontri mai nessuna delle idee che non sono prese a prestito dalla sensazione e dalla riflessione; o che conservi la memoria soltanto di quelle che, traendo origine dal corpo, devono necessariamente esser meno naturali allo spirito? È strano che l'anima non debba mai, in tutta la vita di un uomo, ricordare nessuno dei suoi pensieri puri e originari, nessuna di quelle idee che essa aveva prima di trarne qualcuna dal corpo, che non offra mai all'uomo sveglio altre idee che non quelle che hanno il sapore del contenitore e manifestamente derivano la loro origine dall'unione dell'anima col corpo. Se essa pensa sempre, e aveva quindi idee prima di essere unita al corpo o prima di averne ricevute da esso, non si può non supporre che durante il sonno essa ricordi le proprie idee originarie; e che, mentre si ritira dalla comunicazione col corpo, mentre pensa da sé, le idee intorno alle quali è affaccendata siano, almeno talvolta, quelle più naturali e congeniali che aveva per conto suo e che non sono derivate dal corpo o dalle sue operazioni intorno ad esse. E poiché l'uomo sveglio non le ricorda mai, da quest'ipotesi dobbiamo concludere [[4] o che Fanima ricorda qualcosa che l'uomo non ricorda o che la memoria appartiene soltanto a quelle idee che sono derivate dal corpo o

dalle operazioni dello spirito su di esse].

Come si fa a sapere che l'anima pensa sempre? Se non si tratta di una proposizione autoevidente, occorre provarla.

---

18. Da questi uomini che così fiduciosamente proclamano che Fanima umana o, il che è lo stesso, l'uomo pensa sempre, sarei anche felice di sapere in che modo lo sanno; anzi, come sanno di pensare essi stessi, quando essi stessi non lo percepiscono. Temo che questo equivalga ad essere sicuri senza prova e a conoscere senza percepire. Ho il sospetto che si tratti di una nozione confusa, assunta per servire ad un'ipotesi, e non di una di quelle verità chiare la cui evidenza ci costringe ad ammetterle o che l'esperienza comune rende impudente negare. Infatti, tutto ciò che si può dire in merito è che l'anima può sempre pensare ma non sempre ritenerlo nella memoria. Ed io dico che è altrettanto possibile che l'anima non pensi sempre, ed è molto più probabile che essa non pensi qualche volta piuttosto che pensi sovente e a lungo e non sia consapevole, subito dopo, di aver pensato.

È molto improbabile che un uomo sia affaccendato a pensare e tuttavia non lo ricordi un momento dopo.

---

19. Supporre che Fanima pensi senza che l'uomo lo percepisca significa, come ho già detto, fare due persone di un solo uomo. E se consideriamo bene il modo di parlare di questi signori, si può avere il sospetto che facciano proprio questo. Giacché coloro che ci dicono che l'*anima* pensa sempre non sostengono mai, che io ricordi, che un *uomo* pensa sempre. Può Fanima pensare e non l'uomo? O può un uomo pensare e non esserne consapevole? Se qualcuno dicesse questo, potrebbe venir sospettato di parlare a vanvera. Se dicono che l'uomo pensa sempre ma non sempre ne è consapevole, potrebbero altrettanto bene dire che il suo corpo ha estensione senza avere parti; giacché è altrettanto intelligibile dire che un corpo è esteso senza avere parti quanto che qualcuno pensi senza esserne consapevole o senza percepire di farlo. Coloro che parlano così potrebbero con altrettanta ragione, se è necessario per la loro ipotesi, dire che un uomo ha sempre fame ma non lo avverte sempre; mentre la fame consiste proprio in quella sensazione come il pensare consiste nell'essere consci che si pensa. E se dicessero che un uomo è sempre conscio in se stesso di pensare, io chiederei: come fanno a saperlo? La coscienza è la percezione di ciò che accade nello spirito proprio dell'uomo. Può un altro uomo percepire che io sono conscio di qualcosa, quando io stesso non la percepisco? Per nessun uomo la conoscenza, in questa faccenda, può andare al di là della propria esperienza. Svegliate un uomo da un sonno

profondo e chiedetegli a che cosa stava pensando in quel momento. Se egli stesso non è conscio di aver pensato a qualcosa, colui che potrà assicurargli che stava pensando dovrà essere un formidabile indovino dei pensieri altrui. E non potrebbe, con maggior ragione, assicurargli che non dormiva? Questo è qualcosa che va al di là della filosofia, e soltanto una rivelazione può scoprire ad altri i pensieri che stanno nel mio spirito, quando io stesso non ne trovo. E dovranno avere una vista assai penetrante, coloro che vedono con certezza che io penso quando io stesso non lo percepisco e dichiaro di non farlo, mentre possono vedere che i cani e gli elefanti non pensano quando queste bestie ce ne dànno tutte le dimostrazioni immaginabili, tranne che non ce lo dicono essi stessi. Qualcuno può sospettare che ciò vada oltre quanto sostengono i Fratelli della Rosacroce[5], giacché sembra più facile rendersi invisibili agli altri che rendere visibili a me i pensieri di un altro, che non sono visibili per· lui. Ma basta definire l'anima come «una sostanza che pensa sempre», e il colpo è fatto. Se tale definizione abbia una qualche autorità, non vedo a che altro possa servire se non a far supporre a molti uomini di non avere anima affatto, giacché trovano che buona parte della loro vita scorre via senza che pensino. Giacché non conosco alcuna definizione, né alcuna supposizione di una qualunque sètta, che abbia la forza di distruggere un'esperienza costante; solo forse l'affettazione di conoscere al di là di ciò che percepiamo dà luogo a tante inutili dispute e a tanto chiasso nel mondo.

Che non ci siano idee se non dalla sensazione e dalla riflessione, è evidente se osserviamo i bambini.

---

20. Non vedo dunque alcuna ragione per credere che l'anima pensi prima che i sensi le abbiano fornito idee a cui pensare; e a misura che queste aumentano di numero e sono ritenute nello spirito, essa, con l'esercizio, migliora la sua facoltà di pensare in tutte le sue varie parti. In seguito, componendo queste idee e riflettendo sulle proprie operazioni, accresce il suo patrimonio come anche la sua facilità di ricordare, immaginare, ragionare e utilizzare altri modi di pensare.

Stato del bambino nel grembo materno.

---

21. Chiunque permetterà all'osservazione e all'esperienza di insegnargli qualcosa, e non farà della propria ipotesi una legge della natura, non troverà molti segni in un bambino appena nato di un'anima avvezza a pensare molto, e ne troverà ancora meno di ragionamenti qualsiasi. D'altronde, è difficile immaginare che l'anima razionale debba pensare tanto e non ragionare affatto. I bambini appena nati passano la maggior parte del loro tempo nel sonno, e si

svegliano solo quando la fame gli fa desiderare il capezzolo o quando qualche dolore (la più importuna di tutte le sensazioni) o qualche altra impressione violenta del corpo costringe il loro spirito a percepirlo e a prestargli attenzione. Chiunque consideri questo, troverà forse motivo di immaginare che il feto nel ventre della madre non si differenzia molto dallo stato di un vegetale, ma passa la maggior parte del tempo senza alcuna percezione o pensiero, non facendo altro che dormire in un luogo dove non ha bisogno di cercare il cibo e dov'è circondato da un liquido sempre ugualmente fluido e quasi sempre ugualmente temperato, dove gli occhi non ricevono luce e dove le orecchie non sono affatto in condizione di ricevere suoni, e dove c'è poca o nessuna varietà o cambiamento di oggetti per muovere i sensi.

Lo spirito pensa proporzionatamente al materiale che l'esperienza gli fornisce per pensare.

---

22. Seguite un bambino dalla nascita e osserverete le modifiche che il tempo provoca, e troverete che egli diventa sempre più sveglio a misura che i sensi man mano forniscono sempre più idee al suo spirito; troverete che pensa di più, a misura che ha più materiale su cui pensare. Dopo un poco, egli comincia a conoscere gli oggetti che gli sono più familiari e che gli lasciano quindi impressioni durevoli. Così viene a conoscere per gradi le persone con le quali ha a che fare quotidianamente e le distingue dagli estranei; il che è un esempio e un effetto del suo giungere a ritenere e distinguere idee che i sensi gli trasmettono. E così possiamo osservare in che modo lo spirito si perfeziona *per gradi* in queste cose, e *progredisca* verso l'esercizio di quelle altre facoltà deU'estendere, comporre e astrarre le proprie idee e del ragionare intorno ad esse, riflettendo su tutto ciò. Di questo avrò occasione di parlare più a lungo in seguito.

Un uomo comincia ad avere idee quando ha la prima sensazione. Che cos'è una sensazione.

---

23. Se si chiede, dunque, *quando* un uomo *comincia* ad avere qualche idea, credo che la risposta vera sia: *quando comincia ad avere qualche sensazione*. Infatti, poiché sembra che non ci siano idee nello spirito prima che i sensi gliele abbiano trasmesse, concepisco che le idee nelFintelletto sono coeve con la *sensazione*: *la quale è un'impressione o un movimento prodotto in qualche parte del corpo che* [[6]*produce qualche percezione*] *nell'intelletto*. [[7] Sembra che lo spirito si adoperi *da principio* intorno a queste impressioni fatte dagli oggetti esterni sui nostri sensi, con le operazioni che chiamiamo percezioni, ricordo, considerazioni, ragionamento, ecc.].

L’origine di tutta la nostra conoscenza.

24. [[8] Col tempo lo spirito giunge a riflettere intorno alle proprie operazioni riguardanti le idee ottenute per mezzo della sensazione, e così immagazzina un nuovo insieme d’idee, che io chiamo idee di riflessione. Queste sono le impressioni fatte sui sensi da oggetti esterni che sono estrinseci allo spirito, nonché le operazioni dello spirito, che procedono dai suoi poteri intrinseci e propri, le quali, quando esso vi riflette, diventano anche oggetti della sua contemplazione; e sono, come ho detto, l’origine di ogni nostra conoscenza]. Così la prima capacità dell’intelletto umano è che lo spirito sia adatto a ricevere le impressioni che sono fatte su di esso, sia mediante i sensi, dagli oggetti esterni, sia mediante le proprie operazioni, quando riflette su di esse. Questo è il primo passo che un uomo compie verso la scoperta di qualsiasi cosa e il fondamento sul quale deve costruire tutte le sensazioni che avrà in modo naturale in questo mondo. Tutti quei pensieri sublimi che s’innalzano sopra le nuvole e raggiungono i cieli traggono da qui la loro origine e base: in tutta quella grande estensione in cui lo spirito va errando, in quelle remote speculazioni con le quali sembra che s’innalzi, esso non si scosta di un briciolo al di là delle idee che il *senso* o la *riflessione* gli hanno offerto per la sua contemplazione.

Nel ricevere le idee semplici, l’intelletto è per la maggior parte passivo.

25. Per questa parte, l’intelletto è puramente passivo e non è in suo potere avere o non avere questi rudimenti e, per così dire, questi materiali della conoscenza. Infatti gli oggetti dei nostri sensi, almeno molti di essi, introducono le loro idee particolari nel nostro spirito, che lo vogliamo o no; e le operazioni del nostro spirito non ci permettono di rimanere senza almeno qualche oscura nozione di esse. Nessun uomo può essere del tutto ignorante di ciò che fa quando pensa. Quando queste idee semplici sono offerte allo spirito, l’intelletto non può rifiutarle, né alterarle una volta che sono impresse, né cancellarle e fabbricarne di nuove, più di quanto uno specchio possa rifiutare, alterare o obliterare le immagini o le idee che gli oggetti posti davanti ad esso producono. Come i corpi che ci circondano agiscono diversamente sui nostri organi, lo spirito è costretto a ricevere queste impressioni, e non può evitare la percezione delle idee che vi sono annesse.

1. Nelle prime tre edizioni «e le composizioni da esse formate».

2. Nella prima edizione: «Appena vengono al mondo, cercano soltanto ciò che può alleviare la fame o altri dolori, ma prendono tutti gli altri oggetti così come vengono; e gradiscono generalmente tutti i nuovi

oggetti che non danno dolore».

3. Aggiunta della seconda edizione.

4. Nella prima edizione: «Che la memoria appartiene solo alle idee derivate dal corpo e dalle operazioni dello spirito intorno ad esse; o che l'*anima* ricordi qualcosa che l'*uomo* non ricordi».

5. Una sccietà segreta fondata in Germania, forse nel secolo xv, che credeva nella comunicazione mistica fra gli spiriti degli iaiziati.

6. Nelle prime tre edizioni: «che ne fa prendere notizia».

7. Aggiunta della versione francese del Coste.

8. Nelle prime quattro edizioni: «Le impressioni che sono prodotte nei nostri sensi dagli oggetti esterni estrinseci allo spirito e le operazioni dello spirito su queste impressioni, sulle quali riflette da sé in quanto oggetti adatti ad essere contemplati da esso, sono, per quel che posso concepire, le origini di tutta la conoscenza».

CAPITOLO II

DELLE IDEE SEMPLICI

Idee non composte.

1. Per meglio capire la natura, il modo e l'estensione della nostra conoscenza, una cosa va attentamente osservata circa le idee che abbiamo: alcune di esse sono *semplici*, altre *complesse*.

Sebbene le qualità che agiscono sui nostri sensi sono, nelle cose stesse, così unite e mescolate che non c'è separazione né distanza tra loro, è chiaro tuttavia che le idee prodotte da esse nello spirito vi entrano, per via dei sensi, semplici e non mescolate. Infatti, anche la vista e* il tatto ricevono spesso nello stesso tempo diverse idee dallo stesso oggetto, come ad esempio quando si vedono ad un tempo il movimento e il colore, o quando la mano avverte la mollezza e il calore nello stesso pezzo di cera, tuttavia le idee semplici, così unite nello stesso soggetto, sono così nettamente distinte come quelle che arrivano da sensi diversi. La freddezza e la durezza che si sentono in un pezzo di ghiaccio sono idee altrettanto distinte nello spirito quanto l'odore e la bianchezza di un giglio o il sapore dello zucchero e l'odore di una rosa. Nulla c'è di più evidente per un uomo della percezione chiara e distinta che ha di quelle idee semplici; ognuna delle quali, non essendo in se stessa composta, contiene in sé null'altro che una *sola apparenza uniforme o concezione nello spirito*, e non può essere distinta in idee diverse.

Lo spirito non può né farle né distruggerle.

2. Le idee semplici, che sono i materiali di tutta la nostra conoscenza, sono suggerite e fornite allo spirito solamente per quelle due vie sopra menzionate, cioè la sensazione e la riflessione. Una volta che l'intelletto ha immagazzinato le idee semplici, ha il potere di ripeterle, confrontarle, e unirle assieme, in una varietà quasi infinita, e così può formare a suo piacere nuove idee complesse. Ma neppure l'ingegno più esaltato o Pintelletto più vasto hanno il potere, per vivace e vario che sia il loro pensiero, di *inventare* o *foggiare* una sola idea semplice nuova nello spirito, che non sia appresa nei modi già menzionati; e neppure può la forza delPintelletto *distruggere* quelle che ci sono. Il dominio dell'uomo su questo

piccolo mondo del suo intelletto è pressocché lo stesso di quello che ha nel gran mondo delle cose visibili, dove il suo potere, anche se esercitato con arte e abilità, non riesce a fare altro che a comporre e dividere i materiali che sono a disposizione, ma non può far nulla per fabbricare la minima particella di materia nuova o per distruggere un atomo di quella che già esiste. Chiunque vorrà accingersi a foggiare nel suo intelletto un'idea semplice non ricevuta mediante i sensi da oggetti esterni o dalla riflessione sulle operazioni del suo spirito, riscontrerà in sé la medesima incapacità. Vorrei che qualcuno cercasse d'immaginare un gusto che non abbia mai colpito il suo palato, o di farsi l'idea di un profumo che non abbia mai odorato; quando lo potrà fare, sarò pronto a concludere che un cieco può avere le idee dei colori e un sordo nozioni distinte dei suoni.

Soltanto le qualità che agiscono sui sensi sono immaginabili.

---

3. Così, sebbene non possiamo credere impossibile che Dio faccia una creatura dotata di altri organi e di altri modi, per trasmettere aH'intelletto la conoscenza delle cose corporee, diversi da quei cinque, come si contano di solito, che ha dato all'uomo, credo tuttavia che non sia possibile per un *uomo* immaginare altre qualità nei corpi, comunque costituiti, mediante le quali possiamo prendere conoscenza di essi, oltre i suoni, i gusti, gli odori, le qualità visibili e tangibili. E se il genere umano non avesse avuto che quattro sensi, le qualità che sono gli oggetti del quinto senso sarebbero state altrettanto remote dalla nostra conoscenza, immaginazione e concezione, quanto possono ora esserlo quelle appartenenti ad un sesto, settimo o ottavo senso. Sarebbe, del resto, una grande presunzione negare che qualche altra creatura, in qualche altra parte di questo vasto e stupendo universo, possa averne di più. Chiunque non vorrà porsi orgogliosamente in cima a tutte le cose, ma considererà l'immensità di questa costruzione e la grande varietà che si trova in questa piccola e trascurabile parte di essa con la quale ha a che fare, potrà essere portato a credere che, in altre dimore, ci siano altri e diversi esseri intelligenti, delle cui facoltà egli ha così poca conoscenza o apprensione quanto un tarlo chiuso nel cassetto di una credenza ne ha dei sensi e deH'intelletto dell'uomo; giacché tale varietà e eccellenza sono conformi alla saggezza e al potere del Creatore. Ho seguito qui l'opinione comune secondo la quale l'uomo non ha che cinque sensi, per quanto, forse, bisognerebbe contarne di più; ma entrambe le ipotesi servono ugualmente al mio scopo presente.

CAPITOLO III

DELLE IDEE SEMPLICI DEL SENSO

La divisione delle idee semplici.

1. Per meglio concepire le idee che riceviamo dalla sensazione, non sarà forse inutile considerarle in riferimento ai modi diversi coi quali esse si presentano al nostro spirito e si rendono percepibili da noi.

In *primo luogo*, ce ne sono alcune che giungono al nostro spirito per mezzo di *un senso solo*.

In *secondo luogo*, ce ne sono altre che si trasmettono allo spirito per mezzo di *più sensi*.

In *terzo luogo*, altre sono ottenute dalla *sola riflessione*.

In *quarto luogo*, ce ne sono alcune che si fanno strada e sono suggerite allo spirito per mezzo di *tutte le vie della sensazione e della riflessione*.

Le esamineremo separatamente sotto questi diversi titoli.

Idee provenien ti da un senso solo.

Ci sono idee che sono ammesse solamente da un senso il quale è particolarmente adatto a riceverle. Così la luce e i colori, come il bianco, il rosso, il giallo, il blu, con i loro vari gradi o mescolanze o sfumature quali il verde, lo scarlatto, il porporino, il verdemare e così via, giungono tutti soltanto per via degli occhi. Ogni specie di rumore, di suoni e di toni entra solamente per l'orecchio, i vari gusti e odori per il naso o il palato. Se uno qualsiasi di questi organi o dei nervi che sono i condotti che portano le sensazioni dall'esterno al cervello, che è per così dire la sala d'udienza, si trovasse così in disordine da non poter compiere la propria funzione, non c'è porticina dalla quale esse possono essere ammesse; non c'è altro mezzo perché siano messe in vista e percepite dall'intelletto.

Quelle più considerevoli proprie del tatto sono il caldo, il freddo e la solidità; sono abbastanza ovvie tutte le altre, che consistono quasi interamente nella configurazione sensibile, come il liscio e il ruvido, oppure nell'adesione più o meno salda delle parti, come il duro e il molle, il tenace e il fragile.

2. Penso che sia inutile enumerare tutte le idee semplici particolari proprie di ciascun senso, E non sarebbe possibile farlo. neppure se lo volessimo, giacché sono in quantità molto maggiore, per la maggior parte dei sensi, dei nomi disponibili. Le diverse varietà degli odori, i quali sono quante, se non di più, le specie di corpi esistenti nel mondo, sono quasi tutte senza nome. «Profumato» e «puzzolente» servono comunemente per le idee relative, il che in effetti non significa altro che chiamarle gradevoli o sgradevoli, anche se l'odore della rosa e quella della violetta, entrambe profumate, sono certamente idee molto distinte. Né i diversi gusti, di cui riceviamo le idee dai nostri palati, sono meglio fomiti di nomi. Il dolce, l'amaro, l'acido, l'aspro e il salato sono quasi i soli epiteti che abbiamo per designare quella varietà infinita di sapori che si trovano distinti, non solamente in ogni sorta di creature, ma anche nelle diverse parti della stessa pianta, frutto o animale. Altrettanto si può dire dei colori e dei suoni. Mi limiterò dunque, nel resoconto che sto per dare delle idee semplici, a trattare soltanto quelle più rilevanti al nostro scopo attuale o che sono in se stesse meno suscettibili di essere avvertite anche se sono frequentissimamente gli ingredienti delle nostre idee complesse. Fra queste, credo di poter mettere senz'altro la solidità, di cui tratterò quindi nel prossimo capitolo.

CAPITOLO IV

L'IDEA DELLA SOLIDITÀ

Riceviamo questa idea dal tatto.

1. Riceviamo l'idea della *solidità* dal tatto, ed essa sorge dalla resistenza che troviamo in un corpo a che qualsiasi altro corpo entri nel posto da esso occupato, finché non l'abbia lasciato. Dalla sensazione non riceviamo alcuna altra idea più costantemente di quella della solidità. Sia che siamo in movimento o fermi in qualsiasi posizione, sentiamo sempre qualcosa sotto di noi che ci sorregge e ci impedisce di sprofondare; e i corpi che maneggiamo quotidianamente ci fanno percepire che, finché rimangono fra le nostre mani, impediscono con una forza insormontabile l'avvicinarsi delle parti delle mani che le toccano. *Chiamo solidità ciò che impedisce l'avvicinarsi di due corpi quando sono mossi l'uno verso l'altro.* Non voglio discutere se questa accezione della parola «solido» sia più o meno vicina al significato originario di quella in uso presso i matematici. Basta che la nozione comune di solidità consenta, anche se non giustifichi, questo uso, come io credo; ma se qualcuno crede meglio chiamarla *impenetrabilità*, sono d'accordo. Mi è sembrato solamente che il termine solidità fosse più proprio per esprimere questa idea, non soltanto perché è usato comunemente in questo senso, ma anche perché implica qualcosa di più positivo che non l'impenetrabilità, la quale è negativa ed è forse una conseguenza della solidità più che non la solidità stessa. Fra tutte, questa è sempre l'idea più essenziale e intimamente connessa col corpo, di modo che la si trova e la si immagina solamente nella materia. E sebbene i nostri sensi ne prendano nota solo quando si tratta di masse di materia, di una mole sufficiente a causare in noi una sensazione, lo spirito tuttavia, una volta ottenuta l'idea dei corpi sensibili più grossolani, l'insegue più oltre e la considera, insieme alla figura, nelle più minute particelle di materia che possano esistere, e la trova inseparabilmente inerente al corpo, dovunque o comunque modificato.

La solidità riempie lo spazio.

2. Questa è l'idea propria di corpo, mediante la quale concepiamo che esso riempie lo spazio. E l'idea del riempimento dello spazio consiste nel concepire che dove immaginiamo uno spazio occupato da una sostanza solida, questa lo

possiede in modo da escludere ogni altra sostanza solida; consiste anche in ciò, che impedirà sempre a altri due corpi che si muovono l'uno verso l'altro in linea retta dal toccarsi, se esso non si toglie di mezzo lungo una linea non parallela a quella sulla quale essi si muovono. I corpi che maneggiamo comunemente ci forniscono sufficientemente quest'idea della solidità.

Distinta dallo spazio.

---

3. La resistenza, che impedisce ad altri corpi di occupare lo spazio posseduto da un corpo, è così grande che nessuna forza può vincerla, per grande che sia. Se tutti i corpi del mondo premessero da ogni lato su una goccia d'acqua, non sarebbero in grado di superare la resistenza che essa, molle com'è, oppone al loro avvicinarsi l'uno all'altro, finché non sarà stata rimossa. Con ciò la nostra idea della solidità si distingue sia dallo spazio puro che non è capace né di resistenza né di movimento, sia dall'idea comune della durezza. Infatti un uomo può concepire due corpi lontani l'uno dall'altro, che si avvicinano senza toccare o spostare alcuna cosa solida finché le loro superfici s'incontrino; e con ciò credo che abbiamo un'idea chiara dello spazio senza la solidità. Giacché io mi domando (senza arrivare al punto dell'annullamento di un corpo in particolare): può un uomo avere l'idea del movimento di un solo corpo, senza quella di un altro che subentri immediatamente al suo posto? Mi pare evidente che può, poiché l'idea del movimento in un corpo non include l'idea del movimento in un altro, più di quanto l'idea di una figura quadrata in un corpo includa l'idea di una figura quadrata in un altro. Non domando se i corpi *esistano* in modo tale che il movimento dell'uno possa realmente esserci senza il movimento di un altro. Stabilire questo significa presupporre la questione a favore o contro l'esistenza del *vuoto*. Ciò che mi domando è se si possa avere l'*idea* di un corpo in movimento mentre gli altri sono in riposo. E credo che nessuno lo vorrà negare. Se così è, il luogo che questo corpo ha lasciato ci dà l'idea dello spazio puro senza solidità, nel quale un altro corpo può entrare senza incontrare resistenza o spinta. Quando si tira il pistone di una pompa, lo spazio che esso riempiva nel tubo è certamente lo stesso, che ci sia o no un altro corpo che segua il movimento del pistone; né implica contraddizione che, al movimento di un corpo, non segue quello di un altro corpo contiguo. La necessità di un tale movimento è fondata soltanto sull'ipotesi che il mondo sia pieno, ma non sulle *idee* distinte dello spazio e della solidità, le quali sono altrettanto diverse quanto la resistenza e la non resistenza, la spinta e la non spinta. E le stesse discussioni che si fanno intorno al vuoto dimostrano chiaramente che gli uomini hanno idee dello spazio senza corpo,

come mostrerò altrove.

Dalla durezza.

---

4. La solidità si differenzia anche dalla durezza in quanto la prima consiste nel riempimento dello spazio occupato, con la totale esclusione da esso di altri corpi, mentre la durezza consiste nella coesione salda delle parti della materia, che formano così masse di mole sensibile, sicché il tutto non cambia facilmente di figura. E infatti, duro e molle sono nomi che attribuiamo alle cose soltanto in rapporto alla costituzione del nostro corpo; cioè chiamiamo generalmente duro quello che ci causerebbe dolore piuttosto che cambiare forma mediante la pressione con qualche parte del nostro corpo, e chiamiamo invece molle ciò che cambia la situazione delle sue parti mediante una pressione lieve e indolore.

Ma questa difficoltà di mutare la situazione delle parti sensibili fra di loro, o la figura del tutto, non dà più solidità al corpo più duro del mondo che a quello più molle, e un diamante non è di un briciolo più solido dell'acqua. Infatti, sebbene le due superfici piatte di due pezzi di marmo potranno più facilmente essere avvicinate quando fra di loro c'è acqua o aria che quando c'è un diamante, questo non avviene perché le parti del diamante siano più solide di quelle dell'acqua o resistano di più, ma perché le parti dell'acqua, essendo più facilmente separabili le une dalle altre, potranno con un movimento obliquo esser tolte di mezzo, dando così modo ai due pezzi di marmo di avvicinarsi. Ma se si potesse impedir il loro movimento obliquo, ostacolerebbero eternamente l'avvicinarsi dei due pezzi di marmo, tanto quanto il diamante; e sarebbe impossibile ad una forza qualsiasi di vincere la loro resistenza come quella del diamante. Il corpo più molle del mondo resisterà altrettanto invincibilmente quanto quello più duro che si possa immaginare all'avvicinarsi di altri due corpi qualsiasi, se non lo si toglie di mezzo. Colui che vorrà riempire ben bene un corpo molle con aria o acqua incontrerà subito la sua resistenza. E colui che pensa che solo i corpi duri possono impedire alle sue mani di avvicinarsi Funa alFaltra, vorrà forse divertirsi a provare con Faria racchiusa in un pallone da football, [[1] Mi si dice che è stato fatto un esperimento a Firenze, con un globo d'oro vuoto riempito d'acqua ed ermeticamente chiuso, esperimento che dimostra ulteriormente la solidità di un corpo molle come l'acqua. Il globo così riempito è stato messo in una pressa che venne schiacciata con tutta la forza delle sue viti; l'acqua, non trovando spazio all'interno per ravvicinare le sue particelle, si fece strada attraverso i pori di quel metallo compatto, formando come una rugiada all'esterno che cadde poi a gocce, prima che fosse possibile far cedere i lati del globo alla compressione violenta

della macchina che lo schiacciava].

Dalla solidità dipendono l'impulso, la resistenza e la spinta.

Mediante l'idea della solidità, l'estensione del corpo si distingue dall'estensione dello spazio; infatti l'estensione del corpo non è altro che la coesione o la continuità di parti solide, separabili e movibili, mentre quella dello spazio è la continuità di parti non solide, inseparabili e non movibili. Dalla solidità dei corpi dipendono anche il loro impulso reciproco, la loro resistenza e la loro spinta. Ci sono dunque oarecchie persone (tra le quali confesso di essere anch'io) che sono persuase di avere idee chiare e distinte dello spazio puro e della solidità, e che possono pensare lo spazio senza che ci sia nulla in esso che resista o che sia spinto da un corpo. Questa è l'idea dello spazio puro, che essi pensano di avere chiara quanto qualsiasi idea che possono avere dell'estensione di un corpo; giacché l'idea della distanza delle parti opposte di una superficie concava è ugualmente chiara, che ci sia o non Fidea di parti solide in mezzo. Dall'altro lato, sono convinti di avere, distinta da quella dello spazio puro, Fidea di *qualcosa che riempie lo spazio*, che può essere spinto dall'impulso di altri corpi o resistere al loro movimento. Se ci sono altre persone che non abbiano queste due idee distinte, ma le confondono e fanno di esse una sola, non so come facciano gli uomini a parlare fra loro, quando hanno la stessa idea con nomi diversi o idee diverse con lo stesso nome. Sarebbe come se un uomo, né cieco né muto e che ha idee distinte del colore scarlatto e del suono di una tromba, volesse discorrere del colore scarlatto col cieco di cui ho parlato altrove, il quale immaginava che l'idea dello scarlatto fosse simile al suono di una tromba.

Che cos'è la solidità.

Se qualcuno mi chiede *che cosa sia la solidità* lo rimando per una risposta ai suoi propri sensi. Basterà che egli prenda una pietra focaia o un pallone da football fra le mani, e cerchi poi di congiungere queste ultime, e avrà la risposta. Se crede che questa non sia una spiegazione sufficiente della solidità, di che cosa sia e in che cosa consista, prometto di dirgli che cos'è e in che cosa consiste quando mi dirà che cos'è il pensare o in che cosa consiste, o mi spiegherà che cos'è l'estensione o il movimento, il che sembra più facile. Le idee semplici che abbiamo sono quali l'esperienza ce le insegna; ma se, oltre a ciò, tentiamo con le parole di renderle più chiare nello spirito, non incontreremo successo migliore che se cercassimo di chiarire l'oscurità nello spirito di un cieco infondendogli coi

discorsi le idee della luce e dei colori. Altrove ne mostrerò la ragione.

1. Aggiunta della seconda edizione.

CAPITOLO V

IDEE SEMPLICI DI SENSI DIVERSI

Idee ricevute mediante la vista e il tatto.

Le idee che otteniamo per mezzo di un senso sono quelle dello *spazio* o dell'*estensione*, della *figura*, del *riposo* e del *movimento*. Infatti questi dànno luogo a impressioni percepibili sia dagli occhi sia dal tatto, e possiamo ricevere e trasmettere al nostro spirito le idee dell'estensione, della figura, del movimento e del riposo dei corpi tanto vedendo quanto sentendo. Ma poiché avrò occasione di parlare altrove di questo più a lungo, mi limito qui ad enumerarle.

CAPITOLO VI

IDEE SEMPLICI DI RIFLESSIONE

Le idee semplici sono le operazioni dello spirito sulle altre sue idee.

Quando lo spirito, avendo ricevuto dall'esterno le idee menzionate nei capitoli precedenti, volge il suo sguardo all'interno, verso se stesso, e osserva le proprie azioni intorno a quelle idee, trae da ciò altre idee che sono altrettanto capaci di essere l'oggetto della sua contemplazione quanto quelle che ha ricevuto da cose esterne.

Riceviamo dalla riflessione l'idea della percezione e l'idea del volere.

Vi sono due grandi e principali azioni dello spirito, che sono quelle più frequentemente considerate e che sono così frequenti che ognuno che ne abbia voglia può scorgerle in se stesso.

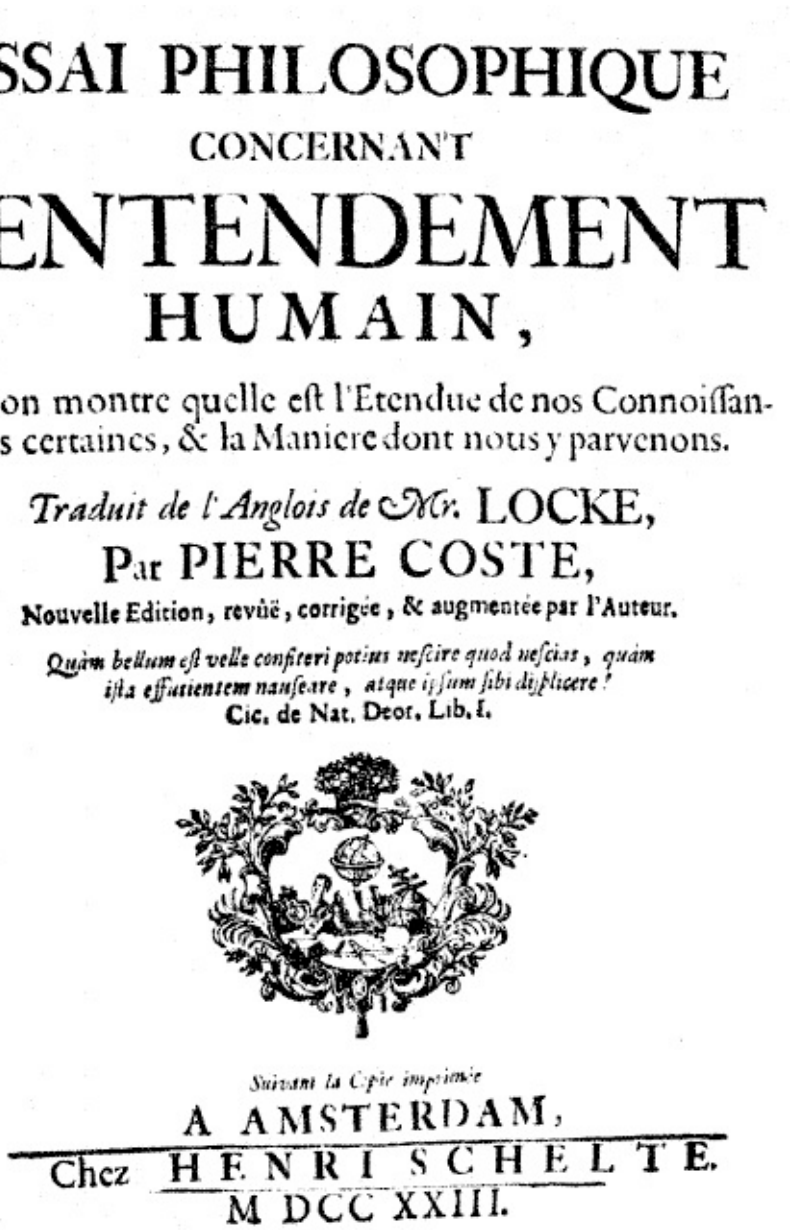
Esse sono:

La *percezione*, o il *pensare*·,

La *volizione*, o il *volere*.

[[1] Il potere di pensare si chiama *intelletto* e il potere di volizione si chiama *volontà;* questi due poteri o capacità dello spirito sono denominati facoltà].

Avrò occasione di parlare in seguito di alcuni dei *modi* di queste idee semplici provenienti dalla riflessione, come il *ricordo*, il *discernimento*, il *ragionamento*, il *giudizio*, la *conoscenza*, la *fede*, ecc.


ESSAI PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT
L'ENTENDEMENT
HUMAIN,
Où l'on montre quelle eſt l'Etendue de nos Connoiſſances certaines, & la Maniere dont nous y parvenons.
Traduit de l'Anglois de Mr. LOCKE,
Par PIERRE COSTE,
Nouvelle Edition, revûë, corrigée, & augmentée par l'Auteur.
Quàm bellum eſt velle confiteri potius neſcire quod neſcias, quàm iſta effutientem naufeare, atque ipſum ſibi diſplicere!
Cic. de Nat. Deor. Lib. I.
Suivant la Copie imprimée
A AMSTERDAM,
Chez HENRI SCHELTE.
M DCC XXIII.

Frontespizio della seconda edizione francese del *Saggio sull'intelletto umano* tradotto da P. Coste (Amsterdam, 1723).

1. Nella prima edizione: «chiamiamo *facoltà* i poteri dello spirito di produrre queste azioni e questi poteri sono detti *intelletto* e *volontà*».

CAPITOLO VII

IDEE SEMPLICI DI SENSAZIONE E RIFLESSIONE

Idee di piacere e dolore.

1. Ci sono altre idee semplici che si trasmettono allo spirito per tutte le vie della sensazione e della riflessione, cioè *piacere* o *diletto*, e il suo opposto, *dolore* o *inquietudine; potere*; *esistenza; unità.*

Sono mescolate con quasi tutte le altre nostre idee.

2. Il diletto o il disagio si trovano uniti a quasi tutte le nostre idee di sensazione e di riflessione; e non c'è quasi affezione dei nostri sensi dall'esterno, o pensiero racchiuso all'interno del nostro spirito, che non sia in grado di produrre in noi piacere o dolore. Con piacere e dolore intendo qualsiasi cosa che ci diletti o ci molesti, che sorga dai pensieri del nostro spirito o da qualcosa che agisce sul nostro corpo. Infatti, che lo si chiami soddisfazione, diletto, piacere, felicità, ecc., da un lato, o inquietudine, guaio, dolore, tormento, angoscia, infelicità ecc. dall'altro, non si tratta che di gradi diversi della stessa cosa che appartengono alle idee di piacere o dolore, di diletto o di inquietudine. Sono questi i termini di cui mi servirò più comunemente per queste due specie d'idee.

Come motivi delle nostre sezioni.

3. L'Autore infinitamente saggio del nostro essere ci ha dato il potere, su varie parti del nostro corpo, di muoverle c tenerle in riposo come ci pare; e anche, col loro movimento, di muovere noi stessi e altri corpi contigui, nel che consiste ogni azione del nostro corpo. Egli ha dato anche al nostro spirito, in molti casi, il potere di scegliere fra le sue idee quella cui vaol pensare, e di perseguire con considerazione e attenzione l'indagine su questo o quest'altro argomento, e di stimolarci a quelle azioni di pensiero e di movimento di cui siamo capaci; si è anche compiaciuto di aggiungere ad alcuni pensieri e sensazioni una percezione di diletto. Se questo fosse del tutto separato da ogni nostra sensazione esterna e da ogni pensiero interno, non avremmo ragione per preferire un pensiero o un'azione ad un'altra, la svogliatezza all'attenzione o il movimento al riposo. In

tal caso, non innoveremmo il nostro corpo né adopereremmo il nostro spirito, ma lasceremmo che i nostri pensieri (se così si potessero chiamare) andassero alla deriva, senza direzione o disegno, e permetteremmo alle idee del nostro spirito di comparire, come ombre neglette, a casaccio, senza farvi attenzione. In questo stato un uomo, anche fornito delle facoltà dell'intelletto e della volontà, sarebbe una creatura oziosa e inattiva e passerebbe il suo tempo in un sogno pigro e letargico. Il nostro saggio Creatore si è dunque compiaciuto di annettere a vari oggetti, e alle idee che riceviamo da essi, come anche a vari nostri pensieri, un piacere concomitante; e ciò in gradi diversi, secondo i vari oggetti, affinché quelle facoltà che ci ha conferito non rimanessero del tutto oziose e inutilizzate.

Fine e utilità del dolore.

---

4. Il dolore ha la stessa efficacia e utilità del piacere per metterci all'opera, giacché siamo pronti ad adoperare le nostre facoltà per evitarlo quanto lo siamo per inseguire il piacere. È degno di considerazione il fatto che il dolore è sovente prodotto dagli stessi oggetti e idee che ci procurano piacere. Questa loro stretta congiunzione, la quale ci fa spesso sentire dolore nelle sensazioni da cui ci attendevamo piacere, ci dà una nuova occasione per ammirare la saggezza e la bontà del nostro Creatore il quale, proponendosi la conservazione del nostro essere, ha annesso il dolore all'applicazione di molte cose al nostro corpo, quale ammonimento del danno che esse ci faranno e consiglio di astenerci da esse. Ma egli, non proponendosi solamente la nostra conservazione ma quella di ogni parte e organo nella sua perfezione, in molti casi ha annesso il dolore a quelle stesse idee che ci dilettano. Così il calore, che è molto piacevole in un certo grado, se è aumentato di poco, si dimostra un tormento non indifferente; e la luce stessa, che è il più piacevole di tutti gli oggetti sensibili, se è troppa, se viene aumentata oltre la dovuta proporzione per i nostri occhi, causa una sensazione dolorosissima. Tutto ciò è saggiamente e utilmente stabilito dalla natura, di modo che se un oggetto, con la violenza delle sue operazioni, mette in disordine gli strumenti della sensazione, le cui strutture non possono non essere molto fini e delicate, possiamo mediante il dolore essere ammoniti di allontanarci prima che l'organo sia messo del tutto fuori ordine e reso nel futuro inadatto alla sua funzione. La considerazione di questi oggetti che producono il dolore potrà forse convincerci che questo è il suo fine o la sua utilità. Infatti, sebbene la luce fortissima sia insopportabile ai nostri occhi, il massimo grado di oscurità non li infastidisce affatto, perché l'oscurità, che non causa nessun movimento disordinato in quell'organo curioso, lo lascia disarmato nel suo stato naturale. Tuttavia un eccesso di freddo ci provoca dolore quanto quello di caldo, perché è egualmente

dannoso a quella temperanza che è necessaria per la conservazione della vita e l'esercizio delle varie funzioni del corpo, e che consiste in un grado moderato di calore; 0, se volete, in un movimento delle parti impercettibili del nostro corpo, circoscritto entro certi limiti.

Un altro fine.

---

5. Oltre a ciò, possiamo trovare un'altra ragione per la quale Dio ha sparpagliato qua e là vari gradi di piacere e di dolore in tutte le cose che ci circondano e agiscono su di noi, e li ha uniti mescolandoli in quasi tutte le cose con le quali i nostri pensieri e sensi hanno a che fare. Questa ragione è che, trovando imperfezione, insoddisfazione e mancanza di felicità completa in tutti i godimenti che le creature possono offrirci, forse saremo portati a cercare la felicità nel godimento di Colui col quale vi è pienezza di gioia, e alla cui destra c'è il diletto eterno.

La bontà di Dio nel connettere piacere e dolore con altre nostre idee.

---

6. Sebbene quanto ho detto finora non ci ha forse rese le idee del piacere e del dolore più chiare di quanto faccia la nostra esperienza, che è l'unica via per cui siamo capaci di ottenerle, tuttavia la considerazione della ragione per cui queste idee sono annesse a tante altre, dal momento che serve per darci i dovuti sentimenti della saggezza e della bontà del sovrano Conduttore di ogni cosa, non sarà forse inutile al fine principale di queste indagini: difatti la conoscenza e la venerazione di Dio è il fine principale di ogni nostro pensiero e l'occupazione propria di ogni intelletto.

Idee dell'esistenza e dell'unità.

---

7. L*'esistenza* e l*'unità* sono due altre idee che vengono suggerite all'intelletto da ogni oggetto esterno e da ogni idea interna. Quando ci sono idee nel nostro spirito, crediamo che esse ci sono effettivamente, allo stesso modo in cui crediamo che le cose ci sono effettivamente fuori di noi; vale a dire, esse esistono o hanno esistenza. E tutto ciò che possiamo considerare come una cosa sola, che si tratti di un essere reale o di un'idea, suggerisce all'intelletto l'idea dell'unità.

Idea del potere.

---

8. Il *potere* è un'altra di quelle idee semplici che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione. Infatti, acquistiamo l'idea del potere sia osservando in noi stessi che pensiamo e possiamo pensare e siamo in grado di muovere, quando lo vogliamo, varie parti del nostro corpo che erano in riposo, sia osservando gli effetti che i corpi naturali sono in grado di produrre l'uno su l'altro, e che si presentano di continuo ai nostri sensi.

Idea della successione.

---

9. Oltre a queste, c'è un'altra idea che, pur essendoci suggerita dai sensi, ci è tuttavia più costantemente offerta da ciò che accade nel nostro spirito: questa è l'idea della *successione*. Giacché se consideriamo immediatamente noi stessi e riflettiamo su ciò che può essere osservato in noi, troveremo che, mentre siamo svegli o abbiamo comunque qualche pensiero, le nostre idee passano sempre in fila, con l'una che va e l'altra che viene, senza interruzione.

Le idee semplici sono i materiali di tutta la nostra conoscenza.

---

10. Queste, se non tutte, sono almeno (credo) le più notevoli delle idee semplici che lo spirito ha, e dalle quali ricava tutte le altre sue conoscenze; e le riceve solamente per mezzo delle due vie menzionate più sopra, della sensazione e della riflessione.

Né si deve pensare che questi sono confini troppo stretti perché lo spirito capace dell'uomo vi possa spaziare, spirito che si libra al di là delle stelle e non può essere trattenuto dai limiti del mondo, che sovente estende il suo pensiero persino al di là della massima espansione della materia e fa scorribande nel gran Vuoto incomprensibile. Concedo tutto ciò, ma prego chiunque di designare una qualsiasi *idea semplice* che non sia stata ricevuta tramite una delle vie menzionate, o qualsiasi *idea complessa* che non sia composta da quelle semplici. Né sembrerà strano pensare che queste poche idee semplici siano sufficienti per occupare lo spirito più vivace o di più vasta capacità e per fornire i materiali di tutte le varie conoscenze, e delle fantasie e opinioni ancora più varie di tutto il genere umano, se consideriamo quante parole possono essere composte dalle varie combinazioni di ventiquattro lettere; o se, andando più oltre, vorremo soltanto riflettere alla varietà di combinazioni che si possono fare con appena una delle idee menzionate, cioè il numero, il cui fondo è inesauribile e veramente infinito. E quale campo vasto e immenso la sola estensione offre ai matematici?

CAPITOLO VIII

ALTRE CONSIDERAZIONI SULLE IDEE SEMPLICI DI SENSAZIONE

Le idee positive provengono da cause privative.

1. Per quanto riguarda le idee semplici di sensazione, bisogna considerare che tutto ciò che è costituito nella natura in modo tale da causare, agendo sui sensi, una percezione nello spirito, produce con ciò nell'intelletto un'idea semplice; qualunque ne sia la causa esterna, al momento in cui viene avvertita dalla nostra facoltà di discernimento, quest'idea è considerata e vista dallo spirito come un'idea reale e positiva nell'intelletto, quanto qualsiasi altra, anche se talvolta la sua causa non è che una privazione del soggetto.

Le idee nello spirito distinte da ciò che, nelle cose, dà loro origine.

2. Così le idee del caldo e del freddo, della luce e dell'oscurità, del bianco e del nero, del movimento e del riposo, sono ugualmente chiare e positive nello spirito anche se, talvolta, alcune delle cause che le producono sono mere privazioni in quei soggetti dai quali i sensi derivano queste idee. L'intelletto, nel vederle, considera tutte queste idee come distinte e positive, senza soffermarsi sulle cause che le producono: il che costituirebbe un'indagine che non riguarda l'idea qual è neH'intelletto, ma la natura delle cose che esistono fuori di noi. Si tratta di due cose molto diverse, che vanno distinte accuratamente; poiché una cosa è percepire e conoscere l'idea del bianco o del nero, altra cosa è esaminare quale specie di particelle, e quale sistemazione devono avere nelle superfici, per far sì che un oggetto appaia bianco o nero.

Possiamo avere le idee anche quando siamo ignoranti delle loro cause fisiche.

3. Un pittore o un tintore ha nel suo intelletto le idee del bianco, del nero e degli altri colori, anche senza aver mai indagato sulle loro cause, altrettanto chiaramente, perfettamente e distintamente — anzi, forse più distintamente — del filosofo il quale si è occupato di considerare la loro natura e pensa di sapere fino a che punto esse sono, quanto alla loro causa, positive o privative; e l'idea del nero non è meno positiva nel suo spirito di quella del bianco, sebbene la causa di quel

colore in un oggetto esterno possa essere soltanto una privazione.

Perché una causa privativa nella natura può dar luogo a una idea positiva.

---

4. Se l'intento di questo mio lavoro fosse di indagare sulle cause naturali e sui modi delle percezioni, potrei offrire questa ragione per la quale una causa privativa può, almeno in certi casi, produrre un'idea positiva: ogni sensazione essendo prodotta in noi soltanto da gradi e modi diversi del movimento nei nostri spiriti animali, variamente mossi dagli oggetti esterni, la diminuzione di un movimento precedente deve produrre una sensazione nuova altrettanto necessariamente quanto la sua variazione o il suo incremento, introducendo in tal modo un'idea nuova che dipende unicamente da un movimento diverso degli spiriti animali in quell'organo.

Non occorre che i nomi negativi siano privi di significato.

---

5. Non voglio decidere qui se le cose stanno così o altrimenti; ma mi appello all'esperienza di ognuno per sapere se l'ombra di un uomo, sebbene non sia altro che l'assenza della luce (e più la luce è assente, più distinta è l'ombra), quando egli la guarda, non causa nel suo spirito un'idea chiara e positiva quanto l'uomo stesso, anche se è tutto coperto dai raggi del sole. E la raffigurazione di un'ombra è una cosa positiva. Abbiamo, anzi, nomi negativi [[1] i quali non stanno direttamente per idee positive bensì per la loro assenza, quali *insipido, silenzio, nulla*, ecc. le quali parole denotano idee positive quali *gusto, suono, essere*, col significato della loro assenza].

Se ci siano idee dovute a cause realmente privative.

---

6. E così si dirà veramente di vedere l'oscurità. Infatti, se supponiamo che ci sia un buco perfettamente oscuro, dal quale non si rifletta alcuna luce, è certo che possiamo vederne la figura o che si possa dipingerlo; non so, poi, se l'inchiostro col quale scrivo produce qualche altra idea. Nell'assegnare cause privative a idee positive ho seguito l'opinione comune; ma in verità sarà difficile determinare se ci sono davvero idee prodotte da cause privative finché non si sarà determinato se il riposo sia privazione più del movimento.

---

c idee nello spirito e le qualità nei corpi.

---

7. Per scoprire meglio la natura delle nostre *idee* e per discorrerne in modo intelligibile, sarà opportuno distinguerle *in quanto sono idee o percezioni nel nostro spirito*, e *in quanto sono modificazioni della materia nei corpi che causano in noi tali percezioni*. E ciò affinché non pensiamo (come accade forse di solito) che esse siano immagini e similitudini esatte di qualcosa che inerisce al soggetto; infatti, la maggior parte delle idee di sensazione nello spirilo non rassomiglia a qualcosa che esiste fuori di noi più di quanto i nomi che stanno per queste cose somiglino alle nostre idee, che tuttavia sono suscitate non appena questi nomi vengono menzionati.

Le nostre idee e le qualità dei corpi.

---

8. Chiamo *idea* tutto ciò che lo spirito percepisce *in se stesso*, o che è l'oggetto immediato della percezione, del pensiero o delrintelletto; invece chiamo il potere di produrre un'idea nel nostro spirito *qualità* del soggetto in cui sta quel potere. Così, per esempio, una palla di neve ha il potere di produrre in noi le idee di bianco, di freddo e di rotondo, e chiamo qualità i poteri di produrre quelle idee in noi, così come sono nella palla di neve; in quanto sono invece sensazioni o percezioni del nostro intelletto, le chiamo idee. E se qualche volta parlo di *idee* come se fossero nelle cose stesse, bisogna intendere che indico quelle qualità degli oggetti che producono in noi le idee.

Qualità primarie dei corpi.

---

9. [[2]Le qualità così intese nei corpi sono:

In primo luogo, quelle che sono del tutto inseparabili dal corpo, in qualunque stato esso sia]; e tali che in tutte le alterazioni e cambiamenti che subisce, con tutta la forza che si esercita sopra di esso, il corpo le conserva costantemente; tali anche che i sensi le trovano costantemente in qualsiasi particella di materia che abbia mole sufficiente per essere percepita, e lo spirito le considera inseparabili da ogni particella di materia anche se è così piccola da non essere percepita singolarmente dai nostri sensi. Prendete ad esempio un chicco di grano e dividetelo in due parti; ciascuna parte ha ancora solidità, estensione, figura e mobilità. Dividetele ancora, ed esse conserveranno ancora le stesse qualità, e così via, finché diventano impercettibili: ciascuna di esse conserverà ancora quelle qualità. Giacché la divisione (il che poi è quanto un mulino, un pestello o qualsiasi altro corpo fa quando riduce un corpo in parti impercettibili) non potrà

mai togliere la solidità, l'estensione, la figura o la mobilità, ma soltanto fare di ciò che era una sola massa di materia due o più masse separate e distinte; e tutte queste masse distinte, calcolate dopo la divisione come altrettanti corpi distinti, comporranno un certo numero. [[3] Io chiamo, queste, *qualità originarie* o *primarie* di un corpo, e credo che possiamo osservare che producono in noi idee semplici, e cioè la solidità, Festensione, la figura, il movimento o il riposo e il numero.

Qualità secondarie nei corpi.

---

10. *In secondo luogo*, ci sono qualità che in verità sono negli oggetti solo poteri di produrre in noi sensazioni varie per mezzo delle loro qualità primarie, cioè la mole, la figura e la consistenza, insieme al movimento delle loro parti impercettibili, quali i colori, i suoni, i gusti ecc. Queste io chiamo *qualità secondarie*. A queste si potrebbe aggiungere una *terza* specie, di qualità, che sono riconosciute solo come poteri, sebbene siano qualità reali dell'oggetto come quelle che, per conformarmi all'usanza comune, chiamo qualità, distinguendole però come qualità secondarie. Infatti il potere del fuoco di produrre nella *cera* o nella *creta* un nuovo colore o una nuova consistenza mediante le sue qualità primarie è una qualità del fuoco come il suo potere di produrre in *me* una nuova sensazione o idea di calore o di bruciore che prima non sentivo, mediante le sue qualità primarie, cioè la mole, la consistenza e il movimento delle sue parti impercettibili].

Come i corpi producono idee in noi.

---

11. [[4] La prossima cosa da considerare è la maniera in cui i corpi producono idee in noi; è evidente che ciò avviene per impulso, che è l'unica maniera in cui possiamo concepire che i corpi agiscono].

Mediante movimenti esterni, oppure interni al nostro organismo.

---

12. Se dunque gli oggetti esterni non sono uniti al nostro spirito quando vi producono idee, e tuttavia percepiamo queste qualità *originarie* in quelli di essi che cadono sotto i nostri sensi, è evidente che dai nostri sensi un qualche movimento deve esser trasmesso per mezzo dei nervi o degli spiriti animali attraverso alcune parti del nostro corpo fino al cervello o alla sede delle sensazioni, per produrre nel nostro spirito le idee particolari che abbiamo di

queste qualità. E poiché l'estensione, la figura, il numero e il movimento dei corpi di grandezza osservabile possono essere percepiti a distanza mediante la vista, è evidente che alcuni corpi singolarmente impercettibili devono venire da essi fino agli occhi e così trasmettere al cervello un qualche movimento, il quale produce le idee che abbiamo di essi.

Come le qualità secondarie producono le loro idee.

---

13. Allo stesso modo in cui le idee delle qualità originarie vengono prodotte in noi, possiamo concepire che siano anche prodotte le idee delle qualità *secondarie*, cioè mediante l'azione di particelle impercettibili sui nostri sensi. Infatti, è evidente che c'è una grande quantità di corpi, ciascuno dei quali è così piccolo che non possiamo scoprire coi nostri sensi né la sua mole, né la sua figura, né il suo movimento, come appare chiaro per le particelle dell'aria e dell'acqua e per altre ancora assai più piccole di quelle — forse tanto più piccole delle particelle di aria e acqua quanto queste sono più piccole dei piselli o dei chicchi di grandine. Supponiamo ora che i diversi movimenti, le figure, la mole e il numero di tali particelle, nell'agire sui vari organi dei nostri sensi, producano in noi le diverse sensazioni che abbiamo dai colori e dagli odori dei corpi; per esempio, che una violetta, mediante l'impulso di tali particelle impercettibili di materia, che hanno figure e moli peculiari e diversi gradi di modificazioni dei loro movimenti, faccia sì che le idee del colore blu e del dolce profumo di quel fiore vengano prodotte nel nostro spirito. Infatti, non è più difficile concepire che Dio possa annettere queste idee a tali movimenti, coi quali non hanno alcuna somiglianza, di quanto sia difficile concepire che egli abbia collegato l'idea del dolore col movimento di un pezzo d'ac ciaio che incide la nostra carne, movimento al quale quell'idea non rassomiglia affatto.

Dipendono dalle qualità pri««marie.

---

14. Ciò che ho detto dei colori e degli odori può applicarsi anche ai gusti e ai suoni, nonché a simili qualità sensibili, le quali, qualunque sia la realtà che noi attribuiamo loro per errore, non sono in verità null'altro, negl oggetti stessi, che i poteri di produrre sensazioni varie in noi e dipendono dalle qualità primarie, cioè dalla mole, dalla figura, dalla consistenza e dal movimento delle parti [[5]come ho già detto].

Le idee delle qualità primarie sono rassomiglianze; di quelle secondarie, no.

---

15. Da ciò penso che sia facile trarre questa osservazione: che le idee delle qualità primarie dei corpi sono similitudini di esse e che i loro moduli esistono realmente nei corpi, ma che le idee prodotte in noi dalle qualità secondarie non hanno rassomiglianza con esse. Non c'è, nei corpi stessi, nulla di simile a queste idee. Nei corpi cui diamo un nome in base ad esse, sono soltanto il potere di produrre quelle sensazioni in noi; e ciò che è dolce, blu o caldo nell'idea, non è, nei corpi che chiamiamo con questi nomi, che una certa mole, figura o movimento delle parti impercettibili.

Esempi.

---

16. Si dice che la fiamma è calda e luminosa, che la neve è bianca e fredda, e che la manna è bianca e dolce, in base alle idee che queste cose producono in noi. E si crede comunemente che queste qualità siano in quei corpi lo stesso di ciò che sono le idee in noi, l'una a perfetta rassomiglianza dell'altra come in uno specchio; e chiunque dicesse il contrario sarebbe giudicato stravagante dai più. Ma chi vorrà considerare che lo stesso fuoco, il quale ad una certa distanza produce in noi una sensazione di calore, se lo si avvicina produce una ben diversa sensazione di dolore, dovrà domandarsi quale ragione abbia per dire che l'idea del calore, che il fuoco ha prodotto in lui, si trova *effettivamente nel fuoco*, mentre quello del dolore, che lo stesso fuoco ha prodotto nella stessa maniera, *non* è nel fuoco. Per quale ragione la bianchezza e la freddezza si trovano nella neve, e non il dolore quando essa produce in noi l'una e Γaltra idea, e non può fare né Puna né l'altra cosa ss non mediante la mole, la figura, il numero e il movimento delle sue parti solide?

Soltanto le idee delle qualità primarie esistono realmente.

---

17. La mole, il numero, la figura e il movimento particolari delle parti del fuoco o della neve si trovano effettivamente in essi, siano o no queste cose percepite dai sensi: queste si possono perciò chiamare qualità *reali*, perché esistono realmente in quei corpi. Ma la luce, il calore, la bianchezza o la freddezza non sono in essi con maggiore realtà di quanto la malattia o il dolore siano nella manna. Se togliamo la sensazione che abbiamo di queste qualità, se facciamo che l'occhio non veda né luce né colori, che l'orecchio non percepisca suoni, né il palato sapori, né il naso odori, vedremo scomparire e cessare colori, sapori, odori e suoni, *in quanto idee particolari*, che vengono così ridotti alle loro cause, cioè alla mole, alla figura e al movimento delle parti.

Quelle secondarie esistono nelle cose soltanto come modi di quelle primarie.

18. Un pezzo di manna di mole sensibile è in grado di produrre in noi l'idea di una figura rotonda o quadrata e, se viene spostata da un luogo alPaltro, quella del movimento. L'idea del movimento ci rappresenta il movimento quale esso è realmente nella manna che si muove; un circolo o un quadrato sono gli stessi nell'idea e nell'esistenza, nello spirito e nella manna. E questi, cioè il movimento e la figura, sono realmente nella manna, sia che ne prendiamo o no conoscenza: su ciò ognuno è d'accordo. Inoltre, la manna, mediante la mole, la figura, la consistenza e il movimento delle sue parti, ha il potere di produrre in noi sensazioni di disagio, e talvolta dolori acuti o mal di pancia. Che anche queste idee di disagio e dolore *non siano* nella manna, ma effetti della sua azione su di noi, e che non ci siano quando non le sentiamo — ognuno lo concederà facilmente. Con tutto ciò è difficile portare gli uomini a pensare che nella manna non si trovano realmente la bianchezza e la dolcezza, le quali non sono che gli effetti delle operazioni della manna, mediante il movimento, la grandezza e la figura delle sue particelle, sugli occhi e sul palato; allo stesso modo in cui il dolore e il mal di pancia, causati dalla manna, non sono per ammissione comune altro che gli effetti delle sue operazioni sullo stomaco e sugli intestini, mediante la grandezza, il movimento e la figura delle sue parti impercettibili (giacché un corpo non agisce altrimenti, come è già stato provato). Sarebbe come dire che essa non può agire sugli occhi e sul palato e quindi produi re nello spirito idee particolari e distinte che essa stessa non ha, mentre ammettiamo che può agire sullo stomaco e sull'intestino e quindi produrre idee distinte che essa stessa non ha. Poiché queste idee sono tutte effetti delle azioni della manna su vane parti del nostro corpo, mediante la grandezza, la figura, il numero e il movimento delle sue parti, occorrerebbe spiegare perché si debba pensare che quelle prodotte dagli occhi e dal palato siano realmente nella manna piuttosto di quelle prodotte dallo stomaco e dalPintestino; o perché si debba pensare che il dolore e il mal di pancia, idee che sono effetti della manna, non ci sono quando non sono avvertiti, mentre si deve pensare che la bianchezza e la dolcezza, effetti della stessa manna su altre parti del corpo mediante vie ugualmente sconosciute, esistono nella manna quando non sono né vedute né gustate.

Esempi.

19. Consideriamo i colori rosso e bianco nel porfido: se si i impedisce alla luce di colpirlo, i colori svaniscono e non produce più tali idee in noi; se la luce

ritorna, esso produce di nuovo in noi queste apparenze. Può forse qualcuno pensare che la presenza o Γ assenza della luce porti qualche alterazione reale nel porfido e che queste idee di bianchezza e di rossezza siano realmente nel porfido in luce, quando è chiaro che *nell'oscurità esso non ha alcun colore*? In realtà esso ha, sia di giorno che di notte, una configurazione tale delle sue particelle che esse sono in grado di produrre in noi l'idea della rossezza quando i raggi di luce rimbalzano da alcune parti di questa pietra dura, e quella di bianchezza quando rimbalzano da altre parti; ma la bianchezza o la rossezza non si trovano mai in esso mentre c'è una struttura che ha il potere di produrre in noi tali sensazioni.

20. Se si pesta una mandorla in un mortaio, il suo colore chiaro e bianco si cambierà in un colore sporco e il suo sapore dolce diventerà oleoso. Quale vera alterazione può essere portata in un corpo qualsiasi pestandolo in un mortaio, se non quella della sua struttura?

Spiega come una mano possa sentire che la stessa acqua è calda mentre l'altra la sente fredda.

---

21. Avendo distinto e compreso le idee in questa maniera, possiamo forse spiegare come la stessa acqua possa, nello stesso tempo, produrre l'idea di freddo mediante una mano e quella di caldo mediante l'altra, mentre sarebbe impossibile, se quelle idee fossero realmente nell'acqua, che essa fosse allo stesso tempo calda e fredda. Infatti, se immaginiamo che il *calore*, com'è nelle nostre mani, non è altro che una certa specie e grado di movimento delle minuscole particelle dei nostri nervi o dei nostri spiriti animali, possiamo capire com'è possibile che la stessa acqua produca, allo stesso tempo, sensazioni di caldo in una mano e di freddo neH'altra; il che non accade mai con la *figura*, giacché ciò che ha prodotto in una mano l'idea di una sfera non produrrà mai Fidea di un quadrato nell'altra. Ma se la sensazione di caldo e di freddo non è che l'aumento o la diminuzione del movimento delle parti minuscole del nostro corpo, causata dai corpuscoli di un altro corpo qualsiasi, è facile comprendere che, se quel movimento è più grande in una mano che nell'altro, se viene applicato alle due mani un corpo che abbia nelle sue particelle minuscole un movimento maggiore di quello che c'è in una delle mani e minore di quello che c'è nell'altra, ciò aumenterà il movimento in ima mano e lo diminuirà nell'altra, causando così le diverse sensazioni di caldo e di freddo che dipendono da questo diverso movimento.

Una digressione nella filosofia naturale.

---

22. In ciò che ho appena detto, mi sono forse impegnato in indagini fisiche più di quanto ne avessi l'intenzione. Ma spero che mi si perdonerà questa piccola digressione nella filosofia naturale, giacché è necessario rendere chiara la natura della sensazione e far sì che venga concepita distintamente la differenza fra le *qualità* nei corpi e le *idee* prodotte da essi nello spirito, senza di che sarebbe impossibile discorrere di essi in modo intelligibile. Nella nostra presente indagine, è necessario distinguere le qualità *primarie* e *reali* dei corpi, che si trovano sempre in essi (cioè la solidità, l'estensione, la figura, il numero, il movimento o il riposo, che sono talvolta percepiti da noi, vale a dire quando i corpi in cui si trovano sono abbastanza grandi perché possiamo discernerli singolarmente), dalle qualità *secondarie* e *attribuite*, che non sono altro che i poteri di varie combinazioni di quelle primarie, quando agiscono senza che possiamo discernerle distintamente. In tal modo possiamo anche sapere quali idee sono similitudini di qualcosa che esiste realmente nei corpi cui diamo un nome tratto da esse, e quali non lo sono.

Le tre specie di qualità che ci sono nei corpi.

---

23. Le qualità che sono nei corpi sono dunque, a considerarle bene, di tre specie:

Prima: la mole, la figura, il numero, la situazione, e il movimento o il riposo delle loro parti solide. Queste qualità si trovano nei carpi, sia che le percepiamo sia no; e quando esse sono di una grandezza tale che possiamo scoprirle, abbiamo per mezzo loro un'idea della cosa com'è in se stessa, come è chiaro nelle cose artificiali. Queste io chiamo *qualità primarie*.

Seconda: il potere, che ce in ogni corpo, di agire, per mezzo delle sue qualità primarie impercettibili, in una maniera particolare su uno qualsiasi dei nostri sensi e produrre così in *noi* le diverse idee di colori, suoni, odori, sapori, ecc. Queste sono comunemente chiamate *qualità sensìbili*.

Terza: il potere che c'è in un corpo qualsiasi, per mezzo della costituzione particolare delle sue qualità primarie, di operare in un *altro corpo* un cambiamento nella mole, figura, consistenza e movimento, tale da far sì che esso agisca sui nostri sensi in modo diverso da come faceva prima. Così il sole ha il potere di rendere bianca la cera, e il fuoco di rendere liquido il piombo. [[6]Questi sono comunemente chiamati *poteri*].

Credo che si possano chiamare propriamente le prime di queste qualità reali, originarie o primarie, perché sono nelle cose stesse, sia che le percepiamo sia no:

le qualità secondarie dipendono dalle loro diverse modificazioni.

Le altre due specie non sono che poteri di agire diversamente su altre cose, poteri che risultano dalle modificazioni diverse delle qualità primarie.

Le prime sono assomiglianze; le seconde sono ritenute rassomiglianze ma non lo sono, le terze non lo sono e nessuno le ritiene tali.

---

24. Ma sebbene queste due ultime specie di qualità siano soltanto poteri, e null'altro che poteri, che si riferiscono a vari altri corpi e risultano dalle diverse modificazioni delle qualità originarie, sono generalmente considerate in modo diverso. Infatti la *seconda* specie, cioè i poteri di produrre in noi, tramite i nostri sensi, varie idee, è considerata come se si trattasse di qualità reali delle cose che agiscono in tal modo su di noi, na la *terza* specie è chiamata e considerata solamente come poteri. Così le idee di calore o di luce, che riceviamo, per mezzo dei nostri occhi o del tatto, dal sole, sono comunemente considerate come qualità reali esistenti nel sole e come qualcosa di più che meri poteri in esso. Ma quando consideriamo il sole in rapporto con la cera, che esso fonde o schiarisce, consideriamo la bianchezza e morbidezza prodotte nella cera, non come qualità esistenti nel sole, ma come effetti, prodotti dai poteri in esso. Mentre, se esaminiamo le cose come si deve, queste qualità di luce e di calore, che sono percezioni in me quando sono riscaldato o illuminato dal sole, non stanno nel sole più di quanto ci siano i cambiamenti operati nella cera quando essa è schiarita o fusa. Nell'un caso come nelPaltro si tratta di *poteri nel sole, che dipendono dalle sue qualità primarie*, mediante i quali esso è in grado, nel primo caso, di alterare la mole, la figura, la consistenza o il movimento di alcune delle parti impercettibili dei miei occhi o delle mie mani in modo tale da produrre in me le idee della luce o del calore; e nell'altro caso, di alterare la mole, la figura, la struttura o il movimento delle parti impercettibili della cera in modo tale da renderle idonee a produrre in me le idee distinte del bianco e del fluido.

Perché le qualità secondarie sono di solito prese per reali, e non per semplici poteri.

---

25. A quanto pare, la ragione per cui gli uni sono presi comunemente per qualità reali e gli altri per semplici poteri è che non siamo portati a credere che le idee che abbiamo di colori, suoni ecc. distinti, che non contengono in sé nulla che riguardi la mole, la figura, o il movimento, siano gli effetti delle qualità primarie; le quali, ai nostri sensi, non sembrano agire nella produzione di queste idee con le quali non hanno alcuna congruenza apparente o connessione concepibile. Accade

così che siamo pronti ad immaginare che quelle idee siano similitudini di qualcosa che esista realmente negli oggetti stessi, giacché la sensazione non scopre nulla intorno alla mole, la figura o il movimento delle parti nella loro produzione; né la ragione può mostrare in qual modo i corpi, *mediante la loro mole, figura e movimento*, producano nello spirito le idee del blu o del giallo, ecc. Ma nell'altro caso, quando si tratta di operazioni di corpi di cui uno modifica le qualità dell'altro, scopriamo chiaramente che la qualità prodotta non ha di solito alcuna rassomiglianza con la cosa che la produce; quindi la consideriamo come il semplice effetto di un potere. Infatti, quando riceviamo l'idea del calore o della luce dal sole, siamo portati a credere che *essa* sia la percezione e la similitudine di una qualità del sole; ma quando vediamo la cera, o un bel viso, che ricevono dal sole un cambiamento di colore, non possiamo immaginare che *ciò* sia la ricezione o la similitudine di qualcosa che sta nel sole, perché non troviamo quei colori nel sole stesso. Poiché i nostri sensi sono in grado di osservare la somiglianza o dissomiglianza delle qualità sensibili in due diversi oggetti esterni, siamo pronti a concludere che la produzione di una qualità sensibile in un soggetto sia l'effetto di un semplice potere, e non la comunicazione di una qualità che sia realmente nella causa efficiente, quando non troviamo tale qualità sensibile nella cosa che l'ha prodotta. Ma poiché i nostri sensi non sono in grado di scoprire alcuna dissomiglianza tra l'idea prodotta in noi e la qualità dell'oggetto che la produce, siamo portati ad immaginare che le nostre idee siano similitudini di qualcosa che sta nsgli oggetti, e non gli effetti di certi poteri posti nella modificazione delle loro qualità primarie, con le quali le idee prodotte in noi non hanno alcuna rassomiglianza.

Le qualità secondarie sono duplici: primo, immediatamente percepibili; secondo, mediatamente percepibili.

---

26. Per concludere: a parte le qualità primarie già menzionate che sono nei corpi, cioè la mole, la figura, l'estensione, il numero, e il movimento delle loro para solide, tutto il resto, mediante il quale avvertiamo i corpi e li distinguiamo l'uno dall'altro, non sono che poteri vari in essi, che dipendono dalle qualità primarie; poteri dai quali sono resi atti, mediante l'azione immediata sui nostri corpi, a produrre in noi idee varie e diverse; oppure, mediante l'azione su altri corpi, a cambiare le loro qualità primarie in modo da renderli capaci di produrre in noi idee diverse da quelle che producevano prima. Le prime possono, credo, essere chiamate qualità secondarie *immediata· mente percepibili;* le seconde, qualità secondarie *mediatamente percepibili.*

1. Nelle prime tre edizioni: «per i quali non ci sono idee positive e che perciò consistono soltanto nella negazione di idee certe come *silenzio, invisibile*; parole che non significano idee che sono nello spirito, ma la loro assenza».

2. Nelle prime tre edizioni, il § 9: «Circa queste qualità possiamo, credo, osservare quelle primarie nei corpi che producono in noi idee semplici come *solìdtià estensione, movimento* o *quiete*, *numero* e *figura*». Il § 10 (ora 9) cominciava così: «Queste, che chiamo qualità originali o primarie del corpo, sono completamente inseparabili da esso».

3. Aggiunta della quarta edizione.

4. Nelle prime tre edizioni il paragrafo diceva: «La prossima cosa da considerare è come i corpi agiscono l'uno sull'altro e questo accade evidentemente per *impulso* e per nient'altro. Essendo impossibile concepire che un corpo debba agire *su ciò che non tocca* (che è il solo modo in cui può immaginare che esso possa agire dove non è) o che esso operi, quando tocca, in modo diverso dal movimento».

5. Nelle prime tre edizioni: «e perciò le chiamo *qualità secondarie*».

6. Aggiuma della quarta edizione.

CAPITOLO IX

DELLA PERCEZIONE

La percezione è la prima idea semplice della riflessione.

1. La *percezione*, come è la prima facoltà dello spirito esercitata sulle nostre idee, così è la prima e più semplice idea che abbiamo della riflessione, e da alcuni è chiamata il pensare in generale. Ma il pensare, propriamente parlando in inglese, significa quella specie di operazione dello spirito intorno alle proprie idee in cui lo spirito è attivo; in cui, con qualche grado di attenzione volontaria, considera una cosa. Mentre nella semplice e nuda percezione lo spirito è, per la maggior parte, solo passivo, e non può fare a meno di percepire ciò che percepisce.

Soltanto la riflessione può darci l'idea di che cosa sia la percezione.

2. Ognuno potrà sapere che cos'è la percezione riflettendo su ciò che egli stesso fa quando sente, vede, ode, ecc., o pensa, meglio che non con qualsiasi mio discorso. Non potrà sfuggire a chiunque rifletta su ciò che accade nel proprio spirito. E se non riflette, tutte le parole di questo mondo non riusciranno mai a fargliene avere un'idea.

Sorge nella sensazione solo quando lo spirito avverte la impressione organica.

3. È certo che non c'è percezione se una alterazione del corpo non raggiunge lo spìrito, se un'impressione fatta sulle parti esterne non è avvertita alPinterno. Il fuoco può bruciare il nostro corpo senza altro effetto di quello prodotto in un pezzo di legno, se il movimento non si continua fino al cervello dove il senso del calore o Pidea del dolore è prodotto nello spirito; e in ciò consiste la percezione effettiva.

L'impulso sull'organo è insufficiente.

4. Può accadere ad ognuno di osservare in se stesso che, mentre il suo spirito è intensamente occupato nella contemplazione di qualche oggetto ed esamina con

curiosità alcune idee die vi si trovano, esso non avverte le impressioni fatte da corpi sonori sull'organo dell'udito, pur subendo questo la stessa alterazione che solitamente produce Pidea del suono. Può esserci un impulso sufficiente sull'organo; ma poiché non raggiunge Posservazione dello spirito, non ne segue una percezione: sebbenr il movimento che solitamente produce l'idea del suono giunga all'orecchio, il suono non è udito. La mancanza di sensazioni, in questo caso, non avviene perché c'è un difetto nell'organo o perché le orecchie sono meno colpite delle volte in cui ode, ma perché ciò che solitamente produce l'idea, pur essendo trasmesso dal solito organo, non è avvertito dall'intelletto e non imprime nello spirito alcuna idea. Così non ne segue la sensazione. In tal modo, ovunque c'è senso o percezione, c'è qualche idea effettivamente prodotta e presente nell'intelletto.

Può darsi che i bambini abbiano idee già nel grembo materno, ma non ne hanno di innate.

---

5. Perciò non dubito che i bambini, con l'esercizio dei loro sensi circa gli oggetti che agiscono su di loro nel grembo materno, ricevano alcune poche idee prima di nascere, come effetti inevitabili sia di corpi che li circondano, sia dei bisogni o dei mali di cui soffrono; due di questi (se possiamo far congetture su cose che sono poco suscettibili di esame) credo che siano le idee di fame e di calore, che probabilmente sono fra le prime che i bambini abbiano e dalle quali difficilmente si separeranno in seguito.

Gli effetti della sensazione nel grembo.

---

6. Ma sebbene sia ragionevole immaginare che i bambini ricevono alcune idee prima di venire al mondo, tuttavia quelle idee semplici sono lungi dall'essere i *princìpi innati* che alcuni sostengono e che più sopra abbiamo rigettato. Queste di cui parliamo ora, poiché sono effetti della sensazione, provengono solo da affezioni del corpo, le quali agiscono su di loro in quel luogo, e pertanto dipendono da qualcosa di esterno allo spirito e non differiscono, quanto alla loro produzione, dalle altre idee derivate dai sensi se non per la precedenza nel tempo. Invece si pretende che quei princìpi innati siano di tutt'altra natura e che non giungano allo spirito per mezzo di alterazioni o operazioni accidentali nel corpo, ma siano caratteri originari impressi nello spirito fin dal primo momento del suo essere e della sua costituzione.

Quali siano le idee che appaiono per prime non è né evidente, né importante.

---

7. Come ci sono idee che possiamo ragionevolmente supporre siano introdotte nello spirito dei bambini ancora nel grembo materno, idee inerenti alle necessità della loro vita in quel luogo, così, dopo la loro nascita, le prime idee che si imprimono sono quelle delle qualità sensibili con le quali hanno a che fare per prime. Fra queste, la luce non è delle meno notevoli né delle meno efficaci. E possiamo farci un'idea di quanto lo spirito sia desideroso di essere rifornito di tutte le idee che non sono accompagnate da dolore, osservando i bambini appena nati, i qua li volgono sempre i loro occhi verso la parte da cui proviene la luce, in qualunque posizione si trovino. Ma poiché le idee che sono per prime familiari variano secondo le diverse circostanze che accompagnano il venire al mondo dei bambini, l'ordine in cui le varie idee vengono nello spirito è anche diverso e incerto; e del resto, non è neppure molto importante conoscerlo.

Le sensazioni vengono spesso alterate dal giudizio.

---

8. Dobbiamo inoltre considerare, a proposito della percezione, che le idee ricevute per mezzo della sensazione sono sovente, negli adulti, alterate dal giudizio, senza che ce ne accorgiamo. Quando poniamo davanti ai nostri occhi un globo di colore uniforme, per esempio di oro, alabastro o ambra nera, è certo che l'idea così impressa sul nostro spirito è quella di un cerchio piatto, diversamente ombreggiato, con vari gradi di luce e di lucentezza che colpiscono i nostri occhi. Ma poiché l'uso ci ha abituati a percepire quale specie di apparenza i corpi convessi solitamente hanno per noi, quali alterazioni la diversità delle figure sensibili dei corpi producono nei riflessi della luce, alla lunga il giudizio, per abitudine inveterata, trasforma le apparenze nelle loro cause. In tal modo, da ciò che è veramente una varietà di ombra e di colore, che circonda la figura, lo spirito fa un segno della figura, e si forma la percezione di una figura convessa e di un colore uniforme, mentre l'idea che ne riceviamo è solamente di un piano variamente colorato, com'è evidente nella figura dipinta. [[1] A questo proposito voglio inserire qui un problema che quell'ingegnoso e studioso promotore della vera conoscenza, l'erudito e degno Mr. Molineux, si è compiaciuto d'inviarmi in una lettera qualche mese addietro. Si tratta di questo: «Immaginiamo un uomo *nato* cieco, ora adulto, al quale si è insegnato per mezzo del suo *tatto* a distinguere fra un cubo e una sfera dello stesso metallo e pressappoco della stessa grandezza, in modo che sia in grado, sentendo l'uno e l'altro, di dire qual è il cubo e qual è la sfera. Supponiamo ora di mettere il cubo e la sfera su un tavolo, e che al cieco sia data la vista: si domanda se, *mediante la vista e prima di toccarli*, egli saprebbe ora distinguerli e dire qual è il cubo e qual è la sfera?» L'acuto e

giudizioso autore di questo quesito risponde: «No, perché, sebbene egli abbia appreso dall'esperienza la maniera in cui un globo o un cubo agiscono sul suo tatto, non ha tuttavia appreso dall'esperienza che ciò che agisce sul suo tatto in una data maniera deve agire sulla sua vista in una data maniera; non sa che l'angolo sporgente del cubo, che premeva in modo disuguale sulla sua mano, apparirà al suo occhio così com'è nel cubo». Sono d'accordo col pensiero di questo signore, che sono orgoglioso di chiamare un amico, nella risposta che dà al problema e credo che il cieco, al momento di vederli per la prima volta, non sarebbe in grado di dire con certezza quale fosse il globo e quale il cubo, finché li vede soltanto, anche se poteva senza fal lo nominarli e distinguerli mediante il tatto, per la differenza delle loro figure percepita dalle mani. Ho voluto segnalare qui questo problema, che lascio al lettore quale occasione per considerare quanto egli debba all'esperienza, allo sviluppo e alle nozioni acquisite, mentre egli crede di non trarne il minimo giovamento o ausilio. E questo tanto più perché quell'acuto signore soggiunge che «avendo, all'occasione del mio libro, proposto questo problema a varie persone assai ingegnose, non ne ha quasi mai trovate che gli abbiano dato subito la risposta che egli considera vera, fino a quando non venissero convinti delle sue ragioni»].

Questo giudizio è facilmente scambiato per percezione diretta.

---

9. Tuttavia non credo che ciò accada solitamente per altre nostre idee, tranne che per quelle ricevute mediante la vista. Infatti la vista è il più comprensivo dei nostri sensi, e convoglia al nostro spirito le idee di luce e di colori che sono particolari soltanto a quel senso; ci trasmette anche le idee assai diverse del lo spazio, della figura e del movimento, le cui diverse variazioni cambiano gli aspetti dei suoi oggetti propri, cioè la luce e i colori. E così mediante l'uso siamo portati a giudicare delle une per mezzo delle altre. In molti casi, quando si tratta di cose di cui abbiamo esperienza frequente, l'abitudine stabilita fa sì che ciò accada così costantemente e velocemente che prendiamo per una percezione della nostra sensazione un'idea formata dal nostro giudizio; di modo che quella della sensazione, per esempio, serve solamente per suscitare l'altra ed è appena avvertita in se stessa, come un uomo che legge o ascolta con attenzione e intelligenza non fa caso ai caratteri o ai suoni ma solo alle idee che essi suscitano in lui.

Come, mediante l'abitudine, le idee della sensazione sono inconsapevolmente cambiate in idee del giudizio.

---

10. Né dobbiamo meravigliarci se non ci facciamo caso, se consideriamo la

velocità con la quale le azioni dello spirito sono compiute. Infatti, come sembra che lo spirito non occupi spazio e non abbia estensione, così le sue azioni sembrano non richiedere tempo, e che molte di esse si affollino in un istante. Dico questo in confronto con le azioni del corpo. Chiunque vorrà darsi la pena di riflettere sui propri pensieri potrà facilmente osservarlo; quasi in un baleno, il nostro spirito, con un sol colpo d'occhio, vede ogni parte di una dimostrazione, la quale potrebbe anche essere chiamata lunga se consideriamo il tempo che occorrerà per tradurla in parole e mostrarla passo per passo ad un altro. In secondo luogo, non saremo tanto sorpresi che ciò avvenga senza che ci facciamo caso, se consideriamo come la facilità con la quale facciamo le cose, per l'abitudine di farle, spesso ce le fa fare senza che ce ne accorgiamo. Le abitudini, soprattutto quelle apprese assai presto, portano a produrre in noi azioni che sovente sfuggono alla nostra osservazione. Quante volte al giorno ci accade di coprire gli occhi con le palpebre, senza percepire affatto che siamo nel buio! Gli uomini che per abitudine hanno acquistato l'uso di un intercalare, pronunciano quasi in ogni frase suoni che, sebbene siano uditi dagli altri, non sono sentiti né osservati da loro. Non è quindi strano che il nostro spirito cambi spesso l'idea di una sua sensazione in quella di un suo giudizio, e faccia servire l'una solo per suscitare l'altra, senza che ce ne accorgiamo.

La percezione pone la differenza fra animali e vegetali.

---

11. A me sembra che la facoltà di percezione sia ciò che pone la distinzione fra il regno degli animali e le parti inferiori della natura. Infatti, sebbene molti vegetali abbiano un qualche grado di movimento, e con l'applicazione varia di altri corpi ad essi alterino rapidamente le loro figure ed i loro movimenti, ottenendo così il nome di piante sensitive per un movimento che ha qualche somiglianza con quello die negli animali segue alla sensazione, suppongo tuttavia che si tratti di puro *meccanismo*, e che ciò accada come alla barba dell'avena selvatica al contatto con le particelle di umidità o alla corda che si accorcia quando viene bagnata, Il tutto avviene senza alcuna sensazione nel soggetto, o senza che abbia o riceva idee.

C'è la percezione in tutti gli animali.

---

12. Credo che la percezione ci sia, in qualche grado, in ogni specie di animale, anche se in alcuni è possibile che i canali provvisti dalla natura per la ricezione delle sensazioni siano così pochi e la percezione con la quale sono ricevute sia

così oscura e ottusa che si tratta di ben altra cosa della velocità e varietà di sensazione che si trovano in altri animali. Tuttavia questo è sufficiente, e saggiamente idoneo, per lo stato e la condizione di quella specie di animali che è fatta in tal modo. Così la saggezza e la bontà del Creatore appaiono in ogni parte di questa struttura stupenda e in tutti i gradi e i ranghi delle creature che vi si trovano.

Secondo la loro condizione.

---

13. Credo che possiamo ragionevolmente concludere, dalla maniera in cui è fatta un'ostrica o un mollusco, che essi non abbiano sensi così pronti e numerosi come un uomo o molti altri animali; e se li avessero, non ne trarrebbero giovamento, nel loro stato e nella loro incapacità di trasferirsi da un luogo all'altro. Quale vantaggio porterebbe la vista e l'udito ad una creatura che non può muoversi per avvicinarsi o allontanarsi dagli oggetti dei quali percepisce a distanza qualcosa di buono o di cattivo? E la prontezza di sensazione non sarebbe scomoda per un animale che deve stare quieto dove il caso lo ha posto, per ricevere l'afflusso di acqua più calda o più fredda, pulita o contaminata, a seconda che capita?

Il decadimento della percezione nella vecchiaia.

---

14. Non posso tuttavia fare a meno di credere che ci sia qualche piccola, ottusa percezione, mediante la quale questi animali si distinguano dalla perfetta insensibilità. E che le cose stiano così, abbiamo chiari esempi anche nel genere umano. Prendiamo un uomo in cui la vecchiaia decrepita ha cancellato la memoria delle sue conoscenze passate e obliterato le idee di cui il suo spirito era prima fornito e, distruggendo la sua vista, il suo udito e il suo odorato, e persino in gran parte il suo gusto, ha impedito quasi del tutto l'ingresso di nuove idee nel suo spirito. Oopure, se c'è ancora qualche canale mezzo aperto, le impressioni fatte sono appena percepite o per nulla ritenute. Lascio giudicare al lettore quanto un tale uomo (nonostante tutto ciò che si proclama intorno ai princìpi innati) sia per conoscenza e facoltà intellettuali sopra la condizione di un mollusco o di un'ostrica. E se un uomo avesse passato sessantanni in uno stato simile, come potrebbe benissimo accadere, invece di tre giorni, mi domando quale differenza ci sarebbe, quanto alle perfezioni intellettuali, fra lui e il grado infimo degli animali.

La percezione è il canale d'ingresso di tutti i materiali della conoscenza.

---

15. Poiché dunque la percezione è il *primo* passo e grado verso la conoscenza e il canale d'ingresso di tutti i suoi materiali, meno sono i sensi che ha un uomo, o qualunque altra creatura, e meno e più ottuse saranno le impressioni fatte per mezzo di essi; e più sono ottuse le facoltà che sono adoperate nei loro riguardi, più saranno remote da quella conoscenza che si trova in alcuni uomini. Ma poiché ciò accade con grande diversità di gradi (come si può vedere fra gli uomini), non si può scoprirlo nelle varie specie di animali e tanto meno negli individui particolari. Mi basta aver osservato qui die la percezione è la prima operazione di tutte le nostre facoltà intellettuali e il canale dlngresso di ogni conoscenza nel nostro spirito. Sono anche propenso a credere che sia la percezione, nel suo grado infimo, a stabilire il confine fra gli animali e le creature di rango inferiore. Ma questa è solamente una mia congettura, giacché è indifferente, agli effetti dell'argomento che ci concerne, in quale maniera gli studiosi decideranno su questo.

1. Aggiunta della seconda edizione.

CAPITOLO X

DELLA RITENZIONE

La contemplazione.

1. La successiva facoltà dello spirito, mediante la quale esso fa ulteriori progressi verso la conoscenza, è ciò che chiamo la *ritenzione*, vale a dire il conservare le idee semplici che lo spirito ha ricevuto dalla sensazione o dalla riflessione. Ciò avviene in due modi.

In primo luogo, conservando, per un po' di tempo, effettivamente presente l'idea che è stata introdotta nello spirito: il che si chiama *contemplazione*.

La memoria.

2. L'altra via di ritenere le idee è il potere di far rivivere nel nostro spirito quelle idee che, dopo essere state impresse, sono scomparse o sono state, per così dire, accantonate. Così facciamo quando pensiamo il calore o la luce, il giallo o il dolce, allorché l'oggetto è assente. Questa è la *memoria*, che è come il deposito delle nostre idee. Infatti, lo spirito limitato dell'uomo non è capace di tenere molte idee in vista e sotto considerazione ad un sol tempo, ed era quindi necessario avere un deposito, per riporvi quelle idee di cui, in altro tempo, potrebbe aver bisogno. [[1] Ma poiché le nostre *idee* non sono altro ohe percezioni effettive dello spirito, che cessano di essere quando non c'è percezione di esse, questo riporre le nostre idee nel deposito della memoria significa soltanto che lo spirito ha in molti casi il potere di far rivivere le percezioni già avute, con l'aggiunta della percezione di *averle già avute prima*. In questo senso si dice che le nostre idee stanno nella nostra memoria, quando in effetti non stanno da nessuna parte; c'è soltanto la capacità dello spirito, di farle rivivere di nuovo, quando lo vuole, e, per così dire, ridipingerle a se stesso, alcune con maggiore e altre con minore difficoltà, alcune più vivacemente e altre più oscuramente]. E così accade che, con l'ausilio di questa facoltà, si dice che abbiamo tutte le idee nel nostro intelletto; idee che, sebbene non le contempliamo effettivamente, *possiamo* portare alla vista e far apparire di nuovo e farne l'oggetto dei nostri pensieri, senza l'aiuto di quelle qualità sensibili che le hanno inizialmente impresse sul nostro spirito.

L’attenzione, la ripetizione, il piacere e il dolore fissano le idee.

3. L’attenzione e la ripetizione servono molto per fissare le idee nella memoria. Ma quelle che naturalmente fanno fin dal principio le impressioni più profonde e durevoli sono le idee accompagnate da piacere o dolore. Poiché il compito principale dei sensi è di farci notare ciò che reca danno o vantaggio al corpo, la natura ha saldamente stabilito, come abbiamo già mostrato, che il dolore debba accompagnare la ricezione di varie idee. Esso tiene il luogo della considerazione e del ragionamento nei bambini, e agisce più rapidamente della considerazione negli adulti, e fa quindi evitare gli oggetti dolorosi a giovani e vecchi con quella prontezza che è necessaria per la loro conservazione; e negli uni e negli altri stabilisce nella memoria un ammonimento per l’avvenire.

Le idee sbiadiscono nella memoria.

4. Quanto ai vari gradi di durata delle idee impresse nella memoria, possiamo osservare che alcune di esse sono state prodotte nelPintelletto da un oggetto che agisce sui sensi soltanto una volta e non più di una volta; [2 altre, che sono state più volte offerte ai sensi, sono state poco notate: lo spirito, disattento come nei bambini, o altrimenti impegnato come negli uomini intenti ad un solo compito, non le ha impresse profondamente in se stesso. Altre volte, quando sono state presentate con cura e con impressioni ripetute o] per causa del temperamento del corpo o per qualche altro difetto, la memoria è molto debole. In tutti questi casi, le idee [3 nello spirito] sbiadiscono rapidamente e sovente svaniscono del tutto dall’intelletto, senza lasciare tracce o segni di sé, come ombre che scorrono sopra campi di grano, e lo spirito ne rimane privo come se non ci fossero mai state.

Cause dell’o blio.

5. Così, se nell’avvenire non vengono ripetute di nuovo, molte idee prodotte nello spirito dei bambini quando cominciano ad aver sensazioni (alcune delle quali, come quelle di piaceri e dolori, furono forse prodotte prima che nascessero, altre nella loro infanzia), vengono del tutto perdute, senza che rimanga il minimo barlume di esse. Si può osservarlo in coloro che per qualche disavventura hanno perduto la vista quando erano molto giovani; in essi le idee dei colori sono state appena avvertite e, poiché cessano di essere ripetute, si consumano, sicché, qualche anno più tardi, non v’è nel loro spirito nessuna nozione o memoria dei colori, come non ce n’è in un cieco nato. È vero che la memoria di alcuni è tenace

fino al prodigio. Tuttavia sembra che ci sia un decadimento costante di tutte le nostre idee, persino di quelle che hanno colpito più profondamente, e anche negli spiriti più ritentivi; perciò, se non vengono rinnovate ogni tanto, mediante ripetuti esercizi dei sensi o riflessioni su quelle specie di oggetti che le hanno inizialmente suscitate, l'impronta si cancella e infine non rimane nulla da vedere. Così le idee della nostra giovinezza, come i nostri figli, spesso muoiono prima di noi; e il nostro spirito somiglia a quelle tombe, dove le iscrizioni sono cancellate dal tempo e le immagini cadono in polvere, anche se rimangono il bronzo e il marmo. Le immagini tracciate nel nostro spirito sono dipinte in colori che sbiadiscono e se non vengono rinfrescate ogni tanto, svaniscono e scompaiono. Non voglio indagare qui quanta parte abbia in ciò la costituzione del nostro corpo [e[4] la qualità dei nostri spiriti animali], e se sia la tempera del cervello a far sì che alcuni ritengono i caratteri come se fossero incisi sul marmo, altri come se fossero su una pietra da taglio e altri ancora come se fossero scritti sulla sabbia. Tuttavia sembra probabile che la costituzione del corpo influisca talvolta sulla memoria, giacché vediamo spesso che una malattia spoglia lo spirito di ogni idea, e che una febbre ardente in pochi giorni riduce in polvere e confonde quelle immagini che sembravano dovessero durare come se incise nel marmo.

Le idee costantemente ripetute difficilmente si perdono.

---

6. Quanto alle idee stesse, è facile osservare che si fissano meglio nella memoria, rimanendovi con maggiore chiarezza e più a lungo, quelle che sono più frequentemente rinfrescate (e alcune sono trasmesse allo spirito in più modi) da un frequente ritorno degli oggetti o delle azioni che le hanno prodotte. Si trat ta dunque di quelle idee che provengono dalle qualità originarie dei corpi, cioè la solidità, l'estensione, la figura, il movimento e il riposo, nonché di quelle che agiscono quasi costantemente sul nostro corpo, come il caldo e il freddo, e ancora di quelle che sono le affezioni di ogni specie di essere, quali l'esistenza, la durata, il numero, che praticamente ogni oggetto che agisce sui nostri sensi, ogni pensiero che impegna il nostro spirito, porta con sé. Queste e altre idee consimili, dico, raramente vengono perdute del tutto, finché lo spirito ritiene ancora qualche idea.

Nel ricordare, lo spirito è spesso attivo.

---

7. In questa percezione secondaria, se così posso chiamarla, o revisione delle idee riposte nella memoria, lo spirito spesso non è solamente passivo; infatti, la

comparsa di queste immagini dormienti dipende talvolta dalla *volontà*. Spesso lo spirito si adopera per cercare qualche idea nascosta e volge, per così dire, l'occhio dell'anima su di essa; altra volta accade che le idee scaturiscono da sé nel nostro spirito e si presentano all'intelletto. Altre volte ancora, e molto spesso, vengono destate e scagliate fuori delle loro cellule oscure, alla luce del giorno, da passioni turbolente e tempestose, giacché le nostre affezioni portano alla memoria idee che altrimenti sarebbero rimaste quiete e non avvertire. [[5] Si deve ancora osservare, riguardo alle idee riposte nella memoria che all'occasione lo spirito fa rivivere, che non soltanto nessuna di esse (come la stessa parola *rivivere* indica) è nuova, ma anche che lo spirito le avverte come impressioni precedenti e rinnova la sua conoscenza con esse come idee che ha già conosciuto prima. Così, sebbene le idee già impresse non siano tutte costantemente in vista, nella reminiscenza sono costantemente riconosciute come idee che sono state già impresse, cioè già viste e avvertite dall'intelletto].

Due difetti nella memoria: l'oblio e la lentezza.

---

8. La memoria, in una creatura intellettuale, è necessaria quasi quanto la percezione. Essa è di così grande importanza che, se viene a mancare, tutte le altre nostre facoltà sono in gran parte inutili. Nei nostri pensieri, nei nostri ragionamenti e nella nostra conoscenza non potremmo procedere oltre gli oggetti presenti* se non fosse per Pausilio della memoria; in essa tuttavia possono esserci due difetti:

In primo luogo, essa può perdere del tutto l'idea e così produrre una perfetta ignoranza. Infatti dato che non possiamo conoscere nulla più di ciò di cui abbiamo l'idea, quando essa è perduta siamo nella più perfetta ignoranza.

In secondo luogo, essa si muove lentamente e talvolta non ricupera le idee che possiede e che tiene in serbo abbastanza velocemente per servire lo spirito quando ne è l'occasione. Se ciò avviene ad un grado elevato, si tratta di stupidità; e colui che, per un simile difetto nella memoria, non dispone delle idee che sono effettivamente conservate in essa, pronte quando il bisogno e l'occasione lo richiedono, potrebbe altrettante) bene esserne sprovvisto, giacché gli servono poco. L'uomo ottuso, che perde un'occasione mentre sta cercando nel suo spirito quelle idee che dovrebbero tornargli utili, non è molto più felice nella sua conoscenza di un altro che è del tutto ignorante. È quindi compito della memoria fornire allo spirito quelle idee dormienti di cui esso ha bisogno; e nell'averle disponibili in ogni occasione consiste ciò che chiamiamo invenzione, fantasia e vivacità di spirito.

Un difetto che appartiene alla memoria dell'uomo, in quanto finito.

9. [[6] Questi sono difetti che possiamo osservare nella memoria di un uomo, confrontandola con quella di un altro. C'è un altro difetto che possiamo concepire nella memoria dell'uomo in generale, confrontato con qualche altra creatura intelligente superiore, la quale può essere tanto al di sopra dell'uomo da avere *costantemente* in vista l'intera scena di tutte le sue azioni precedenti, per cui non uno dei pensieri che ha avuto sfugge alla sua vista. L'onniscienza di Dio, che conosce ogni cosa, passata, presente e futura, al quale i pensieri nei cuori degli uomini sono sempre palesi, può convincerci di una simile possibilità. Infatti, chi può dubitare che Dio possa comunicare a quei gloriosi spiriti, che sono immediatamente al suo seguito, qualcuna delle sue perfezioni, nella proporzione che gli piaccia e nella misura di cui sono capaci creature finite? Si racconta di Pascal, il cui spirito aveva del prodigioso, che non aveva dimenticato nulla di ciò che aveva fatto, letto o pensato dall'età della ragione, finché il declino della salute non ebbe indebolito la sua memoria. Questo è un privilegio così poco noto alla maggior parte degli uomini che sembra quasi incredibile a quelli che, alla maniera solita, misurano tutti gli altri col proprio metro; tuttavia, il considerarlo può aiutarci ad ampliare i nostri pensieri verso maggiori perfezioni di tale facoltà, nei ranghi superiori degli spiriti. La qualità di Pascal era, dopo tutto, limitata dai confini stretti dello spirito umano, cioè dall'avere una gran varietà di idee soltanto successivamente, non tutte assieme. Mentre è probabile che i vari ordini di angeli abbiano vedute più larghe e che alcuni di essi siano dotati di capacità che li mette in grado di ritenere assieme e porre costantemente davanti a loro come in un quadro tutta la loro conoscenza passata. Questo, possiamo capirlo, sarebbe un vantaggio non indifferente per la conoscenza di un uomo pensante, se avesse *sempre* presenti tutti i suoi pensieri e ragionamenti passati. E possiamo quindi supporre che queste sia una delle maniere in cui la conoscenza di spiriti diversi può essere enormemente superiore alla nostra].

Le bestie hanno una memoria.

10. Sembra che anche altri animali, oltre l'uomo, abbiano ad un grado notevole la facoltà di mettere da parte e ritenere le idee che sono trasmesse allo spirito. Infatti, sorvolando su altri esempi, il fatto che gli uccelli imparano motivi musicali e che si possono osservare i loro sforzi di renderne esattamente le note, pone fuori dubbio per me che essi abbiano percezioni, che ritengano idee nella memoria e che le utilizzino come modelli. Mi sembra, difatti, impossibile che essi

cerchino di conformare la loro voce (com'è chiaro che fanno) a note di cui non abbiano idea. Potrei concedere che il suono possa causare meccanicamente un certo movimento degli spiriti animali nei cervelli di quegli uccelli, mentre il motivo è suonato, e che il movimento possa essere trasmesso ai muscoli delle ali, e così l'uccello venga meccanicamente scacciato da certi rumori, perché ciò può giovare alla sua conservazione. Ma questo non potrà mai essere ritenuto una ragione per causare meccanicamente — non quando suona il motivo, e tanto meno dopo che ha cessato — un movimento degli organi della voce dell'uccello tale da conformarla alle note di un suono estraneo, la cui imitazione non potrebbe essere di alcuna utilità per la conservazione dell'uccello. Ma c'è di più: non si può supporre con alcuna parvenza di ragione (e tanto meno provare) che gli uccelli, privi di senso e di memoria, possano avvicinare le loro note per gradi ad un motivo suonato ieri; se non ne avessero alcuna idea nella loro memoria, questo motivo non ci sarebbe, né potrebbe essere un modello da imitare o al quale ripetute prove possono avvicinarli sempre di più. Infatti, non c'è nessuna ragione per cui il suono di uno zufolo debba lasciare tracce nei loro cervelli, i quali, non subito ma in seguito ai loro sforzi successivi, producano suoni simili, ed è impossibile concepire perché i suoni che essi producono non debbano lasciare tracce, che essi seguono altrettanto bene come quelle dello zufolo.

1. Aggiunta della seconda edizione.
2. Nella prima edizione: «specialmente se lo spirito, quando è adoperato altrimenti, non ne prende nota e non lo imprime profondamente in se stesso o anche quando, per il temperamento del corpo o per qualche altra causa, la memoria è debolissima, tali idee ecc.».
3. Aggiunta della seconda edizione.
4. Aggiunta della seconda edizione.
5. Aggiunta della seconda edizione.
6. Aggiunta della seconda edizione.

CAPITOLO XI

DEL DISCERNIMENTO E DI ALTRE OPERAZIONI DELLO SPIRITO

Non c'è conoscenza senza discernimento.

1. Un'altra facoltà che possiamo rilevare nel nostro spirito è quella di *discernere* e *distinguere* fra le sue varie idee. Non basta avere una percezione confusa di qualcosa in generale. Se lo spirito non avesse una percezione distinta dei diversi oggetti e delle loro qualità, sarebbe capace di ben poca conoscenza, anche se i corpi che agiscono su di noi fossero attivi intorno a noi quanto lo sono ora e lo spirito fosse continuamente occupato a pensare. L'evidenza e la certezza di alcune proposizioni, anche delle più generali, dipendono da questa facoltà di distinguere una cosa dall'altra — proposizioni che sono passate per verità innate perché gli uomini, trascurando la vera causa per cui trovano un assenso universale, attribuiscono questo interamente a impressioni naturali uniformi. In verità esso dipende da questa chiara facoltà di discernimento dello spirito, per cui esso *percepisce* che due idee sono le stesse oppure differenti. Ma di ciò parleremo più a lungo in seguito.

La differenza tra ingegno e giudizio.

2. Non voglio qui esaminare fino a che punto l'imperfezione nel discriminare accuratamente un'idea dall'altra dipenda dall'ottusità o da difetti negli organi dei sensi, o dalla mancanza di acutezza, di esercizio e di attenzione dell'intelletto, o dalla frettolosità precipitazione naturali in alcuni temperamenti. Basta osservare che questa è una delle operazioni sulle quali lo spirito può riflettere e che può osservare in se stesso. Essa è di tanta importanza per ogni altra conoscenza che, nella misura in cui è ottusa o non rettamente adoperata per distinguere una cosa dall'altra, anche le nostre idee saranno confuse e la ragione e il giudizio saranno turbati o sviati. Se la vivacità di spirito consiste nell'avere le idee nella memoria pronte e disponibili, l'esattezza del giudizio e la chiarezza della ragione, che si possono osservare maggiori in certi uomini che in altri, consistono in gran parte nell'avere le idee senza confusione e nel poter distin guere nitidamente una cosa dall'altra, anche là dove c'è una differenza minima. É così possiamo forse anche spiegarci l'osservazione comune, che gli uomini che hanno molto ingegno e

memoria pronta non sempre hanno anche il giudizio più chiaro o la ragione più profonda. Infatti l'*ingegno* consiste, per la maggior parte, nel raccogliere le idee e nel mettere insieme con rapidità e varietà quelle nelle quali si può trovare una qualche somiglianza o congruenza, formando così nella fantasia quadri piacevoli e visioni gradevoli. Il *giudizio*, al contrario, consiste nell'opposto, cioè nel separare accuratamente una dall'altra quelle idee in cui a può trovare la minima differenza, evitando così di essere tratti in errore da una somiglianza e di scambiare una cosa per l'altra a causa della loro affinità. Questo modo di procedere è del tutto opposto dia metafora e all'allusione, nelle quali consistono per la maggior parte il divertimento e la piacevolezza dell'ingegno che colpisce così vivacemente l'immaginazione e si rende tanto accettabile alla gente, perché la sua bellezza si rivela a prima vista e non si richiede fatica del pensiero per esaminare quale verità o ragione ci sia in esso. Lo spirito, senza guardare oltre, rimane soddisfatto della gradevolezza del quadro e della gaiezza della fantasia. Ed è una specie di insulto mettersi ad esaminarlo secondo le regole severe della verità e del buon ragionamento, perché sembra che consista in qualcosa che non possa conformarsi perfettamente ad esse.

Soltanto la chiarezza impedisce, la confusione»

---

3. Ciò che più contribuisce a ben distinguere le nostre idee, è che siano *chiare* e *determinate*. E quando sono tali non sorgerà confusione o errore intorno ad esse, anche se ì sensi (come talvolta fanno) le trasmettono diversamente dallo stesso oggetto in diverse occasioni, e così sembrano sbagliare. Infatti, sebbene un uomo con la febbre possa ricevere un gusto amaro dallo zucchero che ad un altro momento produrrebbe un gusto dolce, tuttavia l'idea dell'amaro nello spirito di quell'uomo sarebbe chiara e distinta dall'idea del dolce come se egli avesse assaggiato soltanto fiele. Né sorge confusione fra le sue idee del dolce e dell'amaro per il fatto che la stessa specie di corpo produca nel gusto una volta l'una e un'altra volta l'altra, più di quanto sorga confusione nelle due idee di bianco e dolce, o bianco e rotondo, oer il fatto che lo stesso pezzo di zucchero produce nello spirito entrambe allo stesso tempo. E le idee dell'arancione e dell'azzurro, prodotte nel nostro spirito dalla stessa quantità di infusione di *lignum nephriticum*, non sono meno distinte di quelle degli stessi colori prese da due corpi diversi.

Il confrontare.

---

4. Un'altra operazione dello spirito intorno alle proprie idee è il CONFRONTARE l'una con l'altra rispetto all'estensione, al grado, al tempo, al luogo o a qualsiasi altra circostanza; e su di esse dipende quella vasta tribù di idee comprese nella *relazione*. Ma di ciò, e della vastità della sua estensione, avrò occasione di parlare più avanti.

Le bestie confrontano ma imperfettamente.

---

5. Non è facile determinare, fino a che punto le bestie partecipano di questa facoltà. Ma non credo che la posseggono a un grado molto alto; infatti, sebbene abbiano probabilmente alcune idee abbastanza distinte, mi sembra tuttavia che sia prerogativa dell'intelletto umano, quando ha distinto due idee sufficientemente per percepire che sono del tutto diverse e quindi due, di darsi da fare e considerare in quali circostanze esse siano suscettibili di venir confrontate. Non credo, quindi, che le bestie confrontino le loro idee se non nei limiti di alcune circostanze sensibili connesse agli oggetti stessi. L'altro potere di confrontare, che possiamo osservare negli uomini e che appartiene alle idee generali ed è quindi utile soltanto nei ragionamenti astratti, probabilmente manca alle bestie.

Il comporre.

---

6. L'operazione successiva che possiamo osservare nello spirito intorno alle sue idee è la COMPOSIZIONE, mediante la quale esso mette insieme alcune idee semplici ricevute dalla sensazione e dalla riflessione e le combina per farne idee complesse. Nella composizione si può anche comprendere la facoltà di *ampliare* nella quale, sebbene la composizione non appaia, come nella formazione delle idee più complesse, si mettono tuttavia assieme parecchie idee di una stessa specie. Così, addizionando varie unità, formiamo l'idea di una dozzina, e mettendo assieme le idee ripetute di varie pertiche, formiamo quella di uno stadio.

Le bestie compongono pochissimo.

---

7. Anche in questo, suppongo che le bestie siano molto inferiori all'uomo. Infatti, sebbene esse ricevano e ritengano insieme parecchie combinazioni di idee semplici, come forse la forma, l'odore e la voce del padrone, che costituiscono l'idea complessa che un cane ha di lui, o sono piuttosto altrettanti segni distinti

mediante i quali lo conosce, non credo tuttavia che le bestie per conto loro compongano le idee per farne idee complesse. E anche quando crediamo che ne abbiano di complesse, forse si tratta soltanto di un'idea semplice che le dirige nella conoscenza di varie cose, che esse distinguono forse meno di quanto crediamo mediante la vista. Sono stato, infatti, informato in modo attendibile che una cagna allatterà piccoli volpacchiotti, giocherà con essi e si affezionerà, come farebbe per i suoi cuccioli e in luogo di essi, se si riesce a far loro succhiare il suo latte abbastanza a lungo perché si diffonda in tutto il loro corpo. [[1]E sembra che quegli animali che hanno numerosi piccoli alla volta non abbiano alcuna conoscenza del loro numero; infatti, sebbene si preoccupino moltissimo se uno dei loro piccoli viene portato via davanti ai loro occhi o dove li possono sentire, se uno o anche due vengono tolti durante la loro assenza o senza far rumore, non fanno mostra di avvertire che manchino o che il loro numero è diminuito].

Il dar noml.

---

8. Una volta che, mediante sensazioni ripetute, i bambini si sono fissate le idee nella memoria, cominciano gradualmente ad imparare l'uso dei segni. E quando hanno acquistato l'abilità di applicare gli organi del parlare alla formazione di suoni articolati, incominciano a servirsi delle parole per esprimere le loro idee ad altri. Talvolta prendono a prestito i segni verbali da altri, e tal altra li foggiano essi stessi, come si può osservare fra i nomi nuovi e insoliti che i bambini dànno spesso alle cose nel loro primo uso del linguaggio.

L'astrazione,

---

9. Poiché l'uso delle parole consiste nell'essere esse i segni esterni delle nostre idee interne, e poiché le idee sono prese da cose particolari, se ogni idea particolare che apprendiamo avesse un nome distinto, il numero dei nomi dovrebbe essere infinito. Per ovviare a ciò, lo spirito fa sì che le idee particolari ricevute da oggetti particolari diventino generali; il che si fa consideranedo tali apparenze come sono nello spirito, cioè separate da ogni altra esistenza e dalle circostanze dell'esistenza reale, come il tempo, il luogo o qualsiasi altra idea concomitante. Questo è l'ASTRAZIONE, mediante la quale le idee desunte da esseri particolari diventano rappresentazioni generali di tutte quelle della stessa specie, e i loro nomi diventano nomi generali, applicabili a tutti gli oggetti esistenti che possono conformarsi a tali idee astratte. L'intelletto immagazzina queste apparenze nude e precise nello spirito (con i nomi comunemente connessi) senza

considerare in quale maniera, ca quale provenienza o insieme a quali altre esse gli siano giunte; e le utilizza come modelli per ordinare in specie gli oggetti esistenti reali, e per dar loro un nome, a seconda della loro conformità con questi modelli. Così, avendo osservato oggi, nel gesso o nella neve, lo stesso colore che ieri aveva osservato nel latte, lo spirito considera isolatamente quell'apparenza e ne £a la rappresentazione di tutto ciò che è della stessa specie; e avendo dato a questa il nome di *bianchezza*, con questo suono significa la stessa qualità ovunque si trovi e si immagini. E così vengono fatti gli universali, siano essi idee o termini.

Le bestie non astraggono.

---

10. Anche se si può dubitare che le bestie compongano e ampliino fino ad un certo punto le loro idee in questo modo, credo che si possa affermare con certezza che in esse non si trova affatto il potere di astrazione; che l'avere idee generali è ciò che pone una distinzione perfetta fra l'uomo e le bestie ed è una forma di eccellenza che le facoltà delle bestie non raggiungono in nessun modo. Infatti, è evidente che non osserviamo in esse alcuna traccia dell'uso di segni generali per idee universali; dal che abbiamo ragione d'immaginare che esse non hanno la facoltà di astrarre o di formare idee generali, perché non hanno l'uso delle parole o di altro segno generale.

Le bestie non astraggono, ma non sono semplici macchine.

---

11. Né si può imputare il fatto che non abbiano l'uso o la conoscenza di parole generali alla mancanza di organi adatti per formare suoni articolati, poiché troviamo molte di esse che possono formulare tali suoni e pronunciare parole abbastanza distintamente, sebbene mai con molta applicazione. E d'altra parte, gli uomini cui mancano le parole a causa di qualche difetto nei loro organi, non perciò fanno a meno di esprimere le loro idee universali mediante segni, che servono loro in luogo delle parole generali; e questa è una facoltà che manca alle bestie. Possiamo quindi supporre, credo, che proprio in ciò le specie delle bestie sono discriminate dall'uomo: ed è proprio quella differenza che le separa totalmente dall'uomo e che da ultimo viene a costituire una distanza così vasta. Infatti, seppure hanno qualche idea e non sono mere macchine (come taluni le vorrebbero), non possiamo negare che abbiano qualche grado di ragione. A me sembra evidente che esse [[2] alcune almeno in certi casi] ragionano, tanto in quanto hanno il senso; ma si tratta solo di idee particolari, come le hanno ricevute dai loro sensi. Anche le migliori sono costrette entro questi limiti ristretti, e non

hanno, credo, la facoltà di allargarli mediante alcuna specie di astrazione.

I deficienti e pazzi.

12. Fino a che punto è rilevante per i deficienti la mancanza o la debolezza di una o di tutte le facoltà appena menzionate, potrebbe senza dubbio essere scoperto da un'osservazione esatta dei vari modi delle loro deficienze. Giacché coloro che percepiscono soltanto ottusamente ritengono male le idee che vengono loro in mente, e non possono suscitarle o comporle prontamente, avranno ben poco a cui pensare. Coloro che non possono distinguere, confrontare e astrarre, praticamente non sarebbero in grado di comprendere e di far uso del linguaggio, né di giudicare o ragionare in un grado accettabile, ma solo un poco e in maniera imperfetta intorno alle cose presenti che sono assai familiari ai loro sensi. Anzi, la mancanza o il disordine di una delle facoltà ora menzionate produce neU'intelletto e nella conoscenza degli uomini difetti corrispondenti.

La differenza fra deficienti e pazzi.

13. Infine, il difetto dei deficienti sembra derivare dalla mancanza di prontezza, di attività e di movimento nelle facoltà intellettuali, per cui sono privi della ragione; mentre i pazzi, dall'altro lato, sembrano soffrire dell'eccesso contrario. Infatti, non mi pare che essi abbiano perduto la facoltà di ragionare, ma che scambino per verità idee che hanno connesso in maniera errata; e sbagliano come fanno gli uomini che ragionano giustamente a partire da princìpi sbagliati. La violenza della loro immaginazione ha fatto sì che prendano le loro fantasie per realtà, ed essi fanno poi deduzioni corrette a partire da esse. Così troverete un pazzo che s'immagina di essere un re, il quale con giusta inferenza esigerà di essere servito, onorato e ubbidito; altri, che credono di essere fatti di vetro, useranno le precauzioni necessarie per salvaguardare corpi così fragili. Così accade che un uomo, per altro del tutto sobrio e di retto intendimento, potrà, in un solo particolare, essere folle quanto chiunque si trovi in manicomio se, o per una subitanea fortissima impressione o per aver fissato a lungo la sua fantasia sopra una sola specie di pensieri, le idee incoerenti si sono cementate così potentemente da rimanere unite. Ma ci sono gradi di pazzia come di stravaganza; in alcuni le idee si confondono in maniera più disordinata, in altri meno. In breve, sembra che la differenza fra i deficienti e i pazzi sia proprio in ciò, che i pazzi mettono assieme le idee sbagliate ottenendo proposizioni sbagliate, ma discutono e ragionano rettamente a partire da esse, mentre i deficienti fanno pochi: proposizioni o nessuna, e quasi non ragionano.

Metodo seguito in questa spiegazione delle facoltà.

14. Credo che queste siano le prime facoltà e operazioni di cui lo spirito si serve nell'intendere; e sebbene vengono esercitate intorno a tutte le idee in generale, gli esempi che ho dato finora si sono riferiti principalmente a idee semplici. Ho anche connesso la spiegazione di queste facoltà dello spirito con quella delle idee semplici, prima di arrivare a quello che ho da dire intorno alle idee complesse, per le seguenti ragioni:

In primo luogo, perché parecchie di queste facoltà sono esercitate dapprima intorno a idee semplici, e potremmo quindi, seguendo la natura nel suo metodo ordinario, seguirle e scoprirle nel loro sorgere, nel loro progresso e nei loro graduali perfezionamenti.

In secondo luogo, perché osservando le facoltà dello spirito e la maniera in cui operano su idee semplici — che sono di solito, nello spirito della maggior parte degli uomini, molto più chiare, precise e distinte di quelle complesse — possiamo meglio esaminare e imparare la maniera in cui lo spirito astrae, dà nomi, confronta e si esercita nelle altre sue operazioni intorno alle idee complesse, nelle quali è più facile che cadiamo in errore.

In terzo luogo, perché queste stesse operazioni dello spirito intorno alle idee ricevute dalle sensazioni, quando vi si riflette, diventano un altro insieme d'idee, derivato da quell'altra fonte della nostra conoscenza che io chiamo riflessione; è quindi opportuno considerarle in questo luogo, dopo le idee semplici di sensazione. Del comporre, confrontare e astrarre ho parlato poc'anzi, e avrò occasione di trattarne più diffusamente in altri luoghi.

Il vero inizio della conoscenza umana.

15. E così ho dato una breve e, credo, veridica *storia dei primi inizi della conoscenza umana*: da dove lo spirito riceve i suoi primi oggetti, quali passi compia nel suo progressivo acquistare e immagazzinare quelle idee dalle quali sarà foggiata tutta la conoscenza di cui è capace. E per sapere se sono nel giusto in questo riguardo, mi devo appellare all'esperienza e all'osservazione, giacché il modo migliore per giungere alla verità è di esaminare le cose quali realmente sono, e non di concludere che esse sono come ce le immaginiamo o come altri ci hanno insegnato ad immaginarle.

L'appello all'esperienza.

16. Per essere franco, questa è l'unica maniera che io sappia scoprire in cui *le idee delle cose* sono portate nell'intelletto. Se altri hanno idee innate o princìpi infusi, hanno ben ragione di goderseli; e se ne sono sicuri, è impossibile per altri negar loro il privilegio che hanno sopra i loro vicini. Posso parlare soltanto di ciò che trovo in me stesso e che è concorde con quelle nozioni che, se vogliamo esaminare l'intero corso degli uomini nelle loro varie età, paesi e forme di educazione, sembrano dipendere dai fondamenti che ho posto e corrispondere con questo metodo in ogni sua parte o grado.

La camera oscura.

---

17. Non pretendo di insegnare, ma d'indagare, perciò non posso fare a meno di confessare ancora qui. che la sensazione esterna e quella interna sono le sole vie che io sappia trovare per le quali la conoscenza passa neH'intelletto. Per quanto mi riesce di vedere, queste soltanto sono le finestre attraverso le quali la luce penetra in questa *camera oscura*. Infatti, mi sembra che l'intelletto non sia dissimile da un ripostiglio interamente chiuso alla luce, che abbia soltanto qualche piccola apertura che lasci entrare similitudini visibili o idee delle cose esterne. [[3] Se le immagini che entrano in questa camera oscura vi rimanessero] e si disponessero così ordinatamente da essere trovate in ogni occasione, questa camera somiglierebbe molto alPintelletto di un uomo per quanto si riferisce agli oggetti visibili e alle idee che ne abbiamo.

Queste sono le mie congetture riguardo ai mezzi con i quali Pintelletto viene ad avere e a ritenere le idee semplici, e riguardo anche ai loro modi e ad altre operazioni intorno ad esse.

Procederò ora ad esaminare in modo un poco più particolareggiato alcune delle idee semplici e i loro modi.

1. Aggiunta della seconda edizione.
2. Aggiunta della quarta edizione.
3. Nelle prime tre edizioni: «Le quali se soltanto *cì* rimanessero».

CAPITOLO XII

DELLE IDEE COMPLESSE

Sono formate dallo spirito a partire dalle idee semplici.

1. Abbiamo finora esaminato le idee che lo spirito riceve passivamente, e che sono quelle semplici ricevute dalla sensazione e dalla riflessione di cui abbiamo appena parlato; lo spirito non può formarsene da sé, né avere alcuna idea che non consista interamente di esse. [[1] Ma mentre lo spirito è interamente passivo nel ricevere tutte le sue idee semplici, esso esercita per conto suo numerosi atti mediante i quali altre idee sono foggiate con le idee semplici, quali materiali e fondamenti di esse. Gli atti con cui lo spirito esercita il suo potere sulle idee semplici sono principalmente questi tre: i) Combinare varie idee semplici per formarne una complessa; così sono formate tutte le *idee complesse*. 2) Mettere assieme due idee, semplici o complesse, e giustapporle in modo da vederle insieme senza unirle; così lo spirito ottiene tutte le sue *idee di relazioni*. 3) Separar le idee da tutte le altre che le accompagnano nella loro esistenza reale, e questo si chiama astrazione: in tal modo sono formate tutte le *idee generali*. Questo mostra che il potere dell'uomo e i modi del suo operare sono molto simili nel mondo materiale e in quello intellettuale. Infatti, in entrambi questi mondi, i materiali sono tali che egli non ha alcun potere su di essi né per farli né per distruggerli, e quindi tutto ciò che può fare è di unirli assieme o giustapporli o separarli del tutto. Comincerò dal primo di questi atti nel considerare le idee complesse, e tratterò gli altri due nel debito luogo]. Poiché si osserva che le idee semplici esistono unite assieme in varie combinazioni, lo spirito ha il potere di considerare parecchie di esse unite assieme come un'unica idea; e ciò avviene non solo in quanto sono unite negli oggetti esterni, ma anche in quanto lo spirito stesso le ha unite. Le idee così composte di varie idee semplici messe assieme, le chiamo *complesse*: tali sono la bellezza, la gratitudine, un uomo, un esercito, l'universo; le quali, sebbene siano composte di varie idee semplici o d'idee complesse a loro volta forniate da idee semplici, vengono tuttavia considerate, quando lo spirito lo voglia, ognuna di per sé, come una cosa intera e designata con un solo nome.

Formate volontariamente.

2. In questa facoltà di ripetere e congiungere fra loro le proprie idee, lo spirito ha un grande potere di variare e moltiplicare gli oggetti dei suoi pensieri, molto al di là di ciò che gli è stato fornito dalla sensazione o dalla riflessione; ma tutto si limita tuttavia alle idee semolici che esso ha ricevuto da quelle due fonti, che sono i materiali ultimi di ogni sua composizione. Le idee semplici provengono infatti tutte dalle cose stesse, e da queste lo spirito *non può* averne di più né di diverse di quelle che gli vengono suggerite. Non può avere altre idee delle qualità sensibili tranne quelle che gli vengono dall'esterno mediante i sensi, né idee qualsiasi di altre specie di operazioni di una sostanza pensante tranne quelle che trova in se stesso. Ma una volta ottenute le idee semplici, esso non è ridotto alla semplice osservazione e a ciò che gli viene offerto dall'esterno; può, col suo stesso potere, mettere assieme le idee che ha e così formare nuove idee complesse, che non aveva mai ricevuto così unite.

Le idee complesse sono di modi, di sostanze o di relazioni.

---

3. Comunque siano composte o decomposte, per infinito che sia il loro numero e senza limiti la loro varietà, che occupa e impegna i pensieri degli uomini, credo che le *idee complesse* possono tuttavia essere riportate sotto questi tre capi:

1. MODI.
2. SOSTANZE.
3. RELAZIONI.

Idee dei modi.

---

4. In primo luogo, chiamo *modi* le idee complesse che, comunque composte, non contengono in sé la supposizione di sussistere di per sé, ma sono considerate come dipendenze o affezioni delle sostanze: tali sono le idee designate dalle parole triangolo, gratitudine, omicidio, ecc. E chiedo scusa se in ciò uso la parola modo in un senso alquanto diverso dal suo significato ordinario; è infatti inevitabile nei discorsi che differiscono dalle nozioni comunemente ricevute o coniare nuove parole o far uso di quelle vecchie in un senso nuovo. Nel caso presente, quest'ultimo caso è forse il più accettabile dei due.

Modi semplici e misti di idee semplici.

---

5. Di *modi*, ve ne sono due specie che meritano una considerazione a parte:
Primo, alcuni sono semplici variazioni o combinazioni diverse della stessa idea

semplice, senza la mescolanza di altre idee: come una dozzina o una ventina, le quali non sono altro che le idee di altrettante unità distinte addizionate, e queste io chiamo *modi semplici*, in quanto sono contenuti nei limiti di una sola idea semplice.

Secondo, ve ne sono altri composti di idee semplici di varie specie, messe assieme per formare un'idea complessa: per esempio, la bellezza, che consiste di una certa composizione di colore e di figura la quale causa piacere a chi la guarda; il furto, che è il mutamento clandestino nel possesso di una cosa qualsiasi, senza il consenso del proprietario, e contiene, com'è evidente, una combinazione di varie idee di specie diverse. Questi li chiamo *modi misti*.

Le idee delle sostanze sono singole o collettive.

---

6. In secondo luogo, le idee di *sostanze* sono le combinazioni di idee semplici di cui si assume che rappresentino cose *particolari* distinte che sussistono per sé, e di cui l'idea presunta o confusa di sostanza, quale che sia, è sempre la prima e la più importante. Così se alla sostanza uniamo l'idea semplice di un certo colore biancastro e opaco, con certi gradi di pesantezza, durezza, duttilità e fusibilità, abbiamo l'idea del piombo; e la combinazione delle idee di una certa specie di figura con i poteri del movimento, del pensiero e del ragionare, unite alla sostanza, forma l'idea comune dell'uomo. Ora vi sono due specie d'idee anche delle sostanze; una, di sostanze *singole* quali esistono separatamente, come di un uomo o di una pecora; l'altra di parecchie di queste messe assieme, come un esercito di uomini o un gregge di pecore. E queste idee *collettive* di parecchie sostanze messe assieme sono, ciascuna di per sé, idee singole non meno di quelle di un uomo o di una unità.

Le idee di relazione.

---

7. In terzo luogo, l'ultima specie di idee complesse è quella che chiamiamo *relazione*, la quale consiste nel considerare e confrontare un'idea con un'altra.

Tratteremo queste varie specie nel loro ordine.

Le idee più astruse che possiamo avere provengono tutte da due fonti.

---

8. Se seguiamo il progresso del nostro spirito e osserviamo con attenzione la maniera in cui ripete, aggiunge e unisce le idee semplici ricevute dalla sensazione o dalla riflessione, questo ci porterà più in là di quanto avremmo immaginato. E

osservando acutamente l'origine delle nostre nozioni, troveremo, credo, che *anche le idee più astruse*, quelle che sembrano più remote dal senso o da qualsiasi operazione del nostro spirito, l'intelletto le foggia da sé, ripetendo e unendo le idee che ha ricevuto o dagli oggetti del senso o dalle proprie operazioni intorno ad esse. Sicché anche le idee più vaste e astratte sono derivate dalla sensazione o dalla riflessione, non essendo altro che ciò che lo spirito può fare e fa, mediante l'uso ordinario delle proprie facoltà adoperate intorno ad idee ricevute dagli oggetti del senso o dalle operazioni che osserva in sé intorno ad esse.

Cercherò di mostrare ciò nei rispetti delle idee che abbiamo dello spazio, del tempo, dell'infinito e di alcune altre che sembrano le più remote dalle loro origini»

1. Aggiunta della quarta edizione.

CAPITOLO XIII

IDEE COMPLESSE DI MODI SEMPLICI: E ANZITUTTO DEI MODI SEMPLICI DELL'IDEA DI SPAZIO

Modi semplici di idee semplici.

1. Sebbene nella parte precedente abbia spesso parlato delle idee semplici, le quali sono i veri materiali di tutta la nostra conoscenza, tuttavia, poiché ne ho trattato piuttosto per la maniera in cui ci vengono nello spirito che in quanto distinte da altre più composte, non sarà forse fuor di proposito gettare di nuovo uno sguardo su alcune di esse, e esaminare le diverse modificazioni della *stessa idea* che lo spirito trova nelle cose esistenti o è in grado di formare in sé senza P aiuto di un oggetto estrinseco o di un suggerimento esterno.

Le modificazioni di ogni *singola* idea semplice (che, come si è detto, chiamo *modi semplici*) sono, nello spirito, idee altrettanto perfettamente diverse e distinte di quelle fra le quali c'è la massima distanza o contrasto. Infatti, l'idea del due è distinta da quella dell'uno quanto quella del blu da quella del calore, o quanto Puna o l'altra di esse da qualsiasi numero: e tuttavia essa è formata soltanto dall'idea semplice dell'unità ripetuta; e ripetizioni di questa specie unite assieme formano poi quei modi semplici distinti che sono una dozzina, una grossa, un milione.

L'idea dello spazio.

2. Comincerò con Pidea semplice dello *spazio*. Più sopra, al capitolo IV, ho mostrato che otteniamo Pidea dello spazio con la vista e col tatto; il che mi pare così evidente che mi sembra inutile voler provare che gli uomini percepiscono mediante la vista una distanza fra corpi di diversi colori o fra le parti dello stesso corpo, quanto che vedono i colori stessi; né è meno evidente che possono fare altrettanto nell'oscurità mediante il tatto.

Lo spazio e l'estensione.

3. Lo spazio, considerato puramente nella, lunghezza tra due esseri qualsiasi, senza considerare nessun'altra cosa fra essi, è chiamato *distanza*; se invece è

considerato in lunghezza, larghezza e profondità, penso si possa chiamarlo *capacità*, [[1] II termine *estensione* è solitamente applicato allo spazio, qualunque sia la maniera in cui si considera].

L'immensità.

---

4. Ogni distanza diversa è una diversa modificazione dello spazio e ogni idea di una diversa distanza o spazio è un *modo semplice* di quest'idea. [[2] Con l'uso e con la consuetudine del misurare, gli uomini fissano nel loro spirito le idee di certe lunghezze date, come per esempio un pollice, un piede, una iarda, una tesa, un miglio, il diametro della terra, ecc., che sono altrettante idee distinte formate solamente di spazio. Una volta che queste lunghezze date, o misure dello spazio, sono rese familiari ai pensieri degli uomini, essi] possono, nel loro spirito, ripeterle tante volte quanto lo vogliono, senza mescolarvi o aggiungervi l'idea di un corpo o di qualsiasi altra cosa; possono così formarsi le idee di piedi, di iarde o di tese lineari, quadrati o cubici, qui fra i corpi dell'universo oppure al di là degli ultimi confini di ogni corpo. Addizionando ancora queste l'una all'altra, possono ampliare le loro idee dello spazio quanto vogliono. Il potere di ripetere o di raddoppiare qualsiasi idea che abbiamo di una distanza qualsiasi, e di aggiungerla tante volte quanto ci piace alla precedente, senza arrivare ad alcun arresto o limitazione, per quanto vogliamo estendere tale operazione, è ciò che ci dà l'idea *dcìYimmensità.*

La figura.

---

5. C'è un'altra modificazione di quest'idea, la quale non è che la relazione che hanno fra loro le parti in cui termina l'estensione o lo spazio circoscritto. Questa è scoperta mediante il tatto nei corpi sensibili di cui possiamo toccare le estremità; l'occhio la percepisce sia dai corpi sia dai colori, quando i loro limiti sono in vista. Così, osservando la maniera in cui le estre mità terminano, cioè con linee diritte che formano angoli discernibili o linee curve nelle quali non può essere percepito nessun angolo, considerando la maniera in cui sono in relazione Funa con P altra, in ogni parte delle estremità di un corpo o di uno spazio qualsiasi, si ha Fidea che chiamiamo *figura*, e offre allo spirito una varietà infinita. Infatti, oltre al numero vastissimo di figure diverse che esistono realmente nelle masse coerenti della materia, lo spirito ne ha in suo potere una riserva del tutto inesauribile, variando Fidea dello spazio e così formando nuove composizioni, ripetendo le proprie idee e unendole fra loro come meglio gli piace. In tal modo può moltiplicare le figure

in infinitum.

Varietà senza fine delle figure.

6. Infatti, lo spirito ha il potere di ripetere Fidea di una lunghezza qualsiasi distesa in linea retta e di unirla ad un'altra

nella stessa direzione, il che significa raddoppiare la lunghezza di quella linea retta; oppure di unirvene un'altra con Pinciinazione che voglia, e così formare Fangolo che preferisce. E poiché è anche in grado di accorciare qualsiasi linea che immagina, togliendole una metà o un quarto o qualsiasi parte, senza giungere alla fine di tali divisioni, può formare un angolo di qualsiasi grandezza. Così pure per le linee che ne formano i lati: di qualsiasi lunghezza voglia immaginarle, unendole ad altre linee di diverse lunghezze e a diversi angoli, finché non abbia racchiuso del tutto uno spazio qualsiasi, è evidente che può moltiplicare *in infinitum* le figure, sia nella loro forma sia nella loro capacità. Tutti questi non sono che altrettanti modi semplici dello spazio.

E ciò che può fare con le linee diritte può anche fare con le linee curve, o con le curve e le diritte assieme; e ciò che può fare con le linee, può anche farlo con le superfici. Questo ci porta a pensieri ulteriori sulla varietà infinita di figure che lo spirito ha il potere di formare, moltiplicando così i modi semplici del lo spazio.

Il luogo.

7. Un'altra idea che ricorre sotto questo capo e appartiene a questa tribù è quella che chiamiamo *luogo*. Come nello spazio semplice consideriamo la relazione di distanza fra due corpi o punti qualsiasi, così nella nostra idea di luogo consideriamo la relazione di distanza fra un corpo qualsiasi e due o più punti, che si ritiene conservino la stessa distanza l'uno dall'altro e così sono considerati in riposo, Infatti, quando troviamo una cosa che stia oggi alla stessa distanza alla quale stava ieri da due o più punti, che non abbiano nel frattempo cambiato la loro distanza l'uno dall'altro e coi quali l'abbiamo allora confrontata, diciamo che essa è rimasta nello stesso luogo; ma se ha alterato sensibilmente la sua distanza dall'uno o dall'altro di questi punti, diciamo che ha cambiato luogo. Tuttavia, parlando volgarmente, nella nozione comune di luogo non osserviamo sempre esattamente la distanza da questi punti precisi, ma da porzioni maggiori di oggetti sensibili, coi quali consideriamo che la cosa situata abbia una relazione e dai quali abbiamo qualche ragione di osservare la sua distanza.

Il luogo relativo a corpi particolari.

8. Così, quando su una scacchiera i pezzi stanno sugli stessi riquadri dove li abbiamo lasciati, diciamo che sono tutti nello *stesso* luogo, oppure che non sono stati mossi, anche se nel frattempo la scacchiera è stata forse portata da una stanza all'altra; ciò perché li confrontiamo solamente con le parti della scacchiera che conservano fra loro le medesime distanze. Diciamo pure che la scacchiera si trova nello stesso luogo in cui era se rimane nella stessa parte della cabina, anche se la nave sulla quale si trova abbia continuato a navigare. E se la nave conserva le medesime distanze delle parti più vicine della terra ferma, diciamo che si trova nello stesso luogo, anche se la terra abbia girato su se stessa facendo sì che la scacchiera, i pezzi e la nave stessa avranno cambiato posto rispetto a corpi più remoti i quali hanno mantenuto fra loro la medesima distanza. Ma poiché la distanza da certe parti della scacchiera è ciò che determina il luogo dei pezzi, e poiché la distanza delle parti fisse della cabina (con le quali abbiamo fatto il raffronto) è ciò che determina il posto della scacchiera, e poiché ancora le parti fisse della terra sono quelle mediante le quali abbiamo determinato il luogo della nave, si può dire che sotto questo rispetto, tutte queste cose si trovano nello stesso luogo: e ciò nonostante il fatto che la loro distanza da altre cose, che in questo caso non abbiamo considerato, sia variata e che abbiano indubbiamente cambiato luogo in quel rispetto; e così penseremo noi stessi, quando avremo occasione di confrontare queste cose con altre.

Il luogo relativo ad uno scopo attuale.

9. Ma la modificazione della distanza, che chiamiamo luogo, è stata fatta dagli uomini per il loro uso comune, per poter designare la posizione particolare delle cose, quando hanno occasione di far tali designazioni; infatti gli uomini considerano e determinano il luogo in riferimento alle cose adiacenti che *meglio* servano al loro scopo, senza considerarne altre che, ad altri fini, determinerebbero meglio il luogo della stessa cosa. Così per la scacchiera, poiché l'uso della designazione del posto di ciascun pezzo è determinato solamente dai confini di quel legno a scacchi, sarebbe contrario a quel fine misurarlo in rapporto ad altra cosa. Ma quando gli stessi pezzi degli scacchi vengono messi in un sacchetto, e se qualcuno chiede dove si trova il re nero, sarebbe appropriato determinare il suo luogo rispetto alla parte della stanza in cui si trova, e non rispetto alla scacchiera; c'è infatti, nel designare ora il luogo in cui si trova, un uso diverso da quando era sulla scacchiera allo scopo di giocare, e così il luogo dovrà essere determinato in

riferimento ad altri corpi. Così, se qualcuno chiede in quale luogo si trovano i versi che riferiscono la storia di Niso e di Eurialo, sarebbe molto improprio determinare quel luogo dicendo che si trovano in tale parte della terra, oppure nella biblioteca Bodleiana, mentre la designazione corretta del luogo è quella che fa riferimento alle parti delle opere di Virgilio; e la risposta corretta è che quei versi si trovano circa a metà del nono libro dell'*Eneide*[3] e che si trovano sempre costantemente nello stesso luogo da quando Virgilio è stato stampato: il che è vero, anche se il libro stesso è stato spostato migliaia di volte, perché Futilità dell'idea di luogo in questo caso è di conoscere in quale parte del libro si trova quella storia di modo che, all'occasione, possiamo trovarla e ricorrervi per il nostro uso.

Il luogo deìi'U' niverso.

---

10. Credo che sia chiaro, e sarà facilmente ammesso, che la nostra idea di luogo non è altro che tale posizione relativa di qualsiasi cosa, come ho appena menzionato, quando consideriamo che non possiamo avere idea del luogo dell'universo, sebbene possiamo averne una di tutte le sue parti. Infatti, al di là dell'universo, non abbiamo l'idea di esseri fissi, distinti e particolari in riferimento ai quali possiamo immaginare che l'universo abbia qualche relazione di distanza; ma tutto ciò che si trova al di là di esso è uno spazio o estensione uniforme, in cui lo spirito non trova nessuna varietà, nessun contrassegno. Giacché dire che il mondo si trova da qualche parte significa solamente che esiste; l'espressione, sebbene sia presa in prestito dall'idea di luogo, significa solamente la sua esistenza, non la sua ubicazione. E se qualcuno può immaginare e raffigurarsi chiaramente e distintamente nel proprio spirito il luogo dell'universo, sarà anche in grado di dirci se si muove o se sta fermo nel gran vuoto indistinguibile dello spazio infinito. Ma è pur vero che la parola luogo ha talvolta un senso più confuso e sta per lo spazio occupato da qualsiasi corpo; e così, anche l'universo è in un luogo.

Otteniamo dunque l'idea del luogo con gli stessi mezzi con i quali otteniamo l'idea dello spazio (di cui non è che una considerazione particolare e limitata), cioè mediante la vista e il tatto; con l'uno o con l'altra riceviamo nel nostro spirito le idee di estensione o di distanza.

Estensione e corpo non sono la stessa cosa.

---

11. Taluni vorrebbero persuaderci che corpo e estensione sono la stessa cosa;

ma essi o cambiano il significato delle parole o confondono fra loro idee molto diverse. Non vorrei sospettarli della prima alternativa giacché hanno condannato tanto severamente la filosofia di altri perché è stata resa ambigua o ingannevolmente oscura da termini dubbi o insignificanti. Se, invece, intendono per corpo e estensione quello che intendono gli altri, cioè per *corpo* qualcosa che è solido ed esteso, le cui parti sono separabili e movibili in diversi modi, e per *estensione* solamente lo spazio che sta fra le estremità di quelle parti solide coerenti e occupato da esse, confondono idee diverse tra loro. Infatti, mi appello al pensiero di ogni uomo per giudicare se Fidea dello spazio sia o non sia altrettanto distinta da quella della solidità quanto lo è dall'idea del colore scarlatto. È vero che la solidità non può esistere senza l'estensione, come pure il colore scarlatto, ma ciò non impedisce che siano idee distinte. Molte idee, per la loro esistenza o concezione, richiedono ne cessariamente altre idee, che pur tuttavia sono molto distinte. Il movimento non può essere né venir concepito senza spazio, e tuttavia il movimento non è lo spazio né lo spazio è movimento; lo spazio può esistere senza il movimento e si tratta di due idee del tutto distinte. Così, ritengo, sono quelle di spazio e di solidità. La solidità è un'idea tanto inseparabile dal corpo che da essa dipende se il corpo riempie lo spazio, se è a contatto con un altro corpo, se riceve un impulso e comunica il movimento con l'impulso. E se che il pensare non includa in sé l'idea ddl'estensione è una ragione per provare che lo spirito è diverso dal corpo, la stessa ragione sarà, credo, altrettanto valida per provare che lo spazio non è corpo, perché non include in sé Pidea della solidità; infatti, lo *spazio* e la *solidità* sono idee altrettanto distinte quanto il *pensare* e l'*estensione*, e altrettanto separabili Puna dall'altra nello spirito. È dunque evidente che il corpo e l'estensione sono due idee distinte. Infatti:

L'estensione non è la solidità.

---

12. In primo luogo, l'estensione non include alcuna solidità né resistenza al movimento di un corpo, come invece fa il corpo.

Le parti dello spazio sono inseparabili, sia realmente sia mentalmente.

---

13. In secondo luogo, le parti dello spazio puro sono inseparabili le une dalle altre, sicché la continuità non può essere divisa, né realmente né mentalmente. Infatti, chiedo a chiunque di staccare una parte qualsiasi di esso da un'altra con la quale è contigua, sia pure soltanto nel pensiero. Come la vedo io, dividere e

separare effettivamente significa fare due superfici là dove prima c'era continuità, staccando le parti una dalPaltra; e dividere mentalmente significa formare nello spirito due superfici dove prima c'era una continuità, e considerarle staccate una dalPaltra. Questo si può fare soltanto per le cose che lo spirito considera suscettibili di essere separate e, con la separazione, di acquistare nuove superfici distinte, che per ora non hanno ma che possono avere. Ma non mi sembra che nessuno di questi modi di separazione, reale o mentale, sia compatibile con lo spazio puro.

È vero che un uomo può considerare quel tanto di spazio che risponde o è commensurabile a un piede, senza considerare il resto, e che ciò è in effetti una considerazione parziale; ma non è affatto una separazione o divisione mentale. Infatti un uomo non può dividere mentalmente due superfici senza considerarle separate l'una dall'altra, come non può dividerle di fatto senza formare due superfici disgiunte l'una dall'altra. Ma una considerazione parziale non è una separazione. Si può considerare la luce del sole prescindendo dal suo calore o la mobilità del corpo prescindendo dalla sua estensione, senza tuttavia pensare alla loro separazione. Nel primo caso si tratta di una considerazione parziale, che fa capo a quella parte; nel secondo, di una considerazione di entrambe le cose come esistenti separatamente.

Le parti dello spazio non sono mobili.

---

14. In terzo luogo, e parti dello spazio puro non sono movibili, il che segue dalla loro inseparabilità, poiché il movimento non è che il cambiamento di distanza fra due cose qualsiasi; ma ciò non può avvenire fra parti che sono inseparabili e che devono quindi necessariamente essere perpetuamente in riposo fra loro.

Così l'idea determinata dello spazio semplice lo distingue chiaramente e sufficientemente dal corpo, perché le sue parti sono inseparabili, non movibili e prive di resistenza al movimento del corpo.

La definizione dell'estensione non spiega che cosa sia.

---

15. Se qualcuno mi chiedesse *che cos'e* questo spazio di cui parlo, glielo dirò quando egli mi dirà che cos'è la sua estensione. Giacché il dire, come si fa solitamente, che l'estensione significa avere *partes extra partes*, vuol dire solamente che l'estensione è estensione. Infatti, che cosa avrò imparato sulla natura dell'estensione quando mi si dirà che essa significa aver parti che sono

estese, esterne ad altre parti che sono estese, cioè che l'estensione consiste di parti estese? Come se a qualcuno che mi chiedesse che cosa sia una fibra, rispondessi che è una cosa fatta di molte fibre. Sarebbe meglio in grado di capire che cos'è una fibra di quanto lo fosse prima? O piuttosto avrebbe motivo di credere che intendo forse prenderlo in giro, anziché istruirlo seriamente?

La divisione degli enti in corpi e spiriti non prova che lo spazio e il corpo siano la stessa cosa.

---

16. Coloro che sostengono che spazio e corpo sono la stessa cosa adducono questo dilemma: o lo spazio è qualcosa o è nulla; se c'è il nulla fra due corpi, essi devono necessariamente toccarsi; se si concede che ci sia qualcosa, essi chiedono: è corpo oè spirito? Al che io rispondo con un'altra domanda: chi gli ha detto che ci sono o ci possono essere soltanto *enti solidi che non possono pensare* e *enti pensanti che non sono estesi*? Poiché questo è tutto ciò che intendono coi termini *corpo* e *spirito*.

La sostanza, che non conosciamo, non è una prova che non ci sia spazio senza corpo.

---

17. Se si chiede (come si fa solitamente) se lo spazio privo di corpo sia *sostanza* o *accidente*, sono pronto a rispondere che non lo so; e non mi vergognerò della mia ignoranza, fin che coloro che pongono la domanda non mi mostreranno un'idea chiara e distinta della sostanza.

Diversi significati di sostanza.

---

18. Cerco, nei limiti in cui mi è possibile, di liberarmi da quelle fallacie in cui è facile incorrere scambiando parole per cose. Non è certo d'aiuto alla nostra ignoranza fingere una conoscenza quando non ne abbiamo nessuna, facendo rumore con suoni che non hanno significati chiari e distinti. I nomi fabricati a piacere non cambiano la natura delle cose né ce le fanno comprendere, se non nella misura in cui sono segni di idee [[4] determinate e] stanno per esse. E vorrei che coloro i quali insistono tanto sul suono di quelle tre sillabe, *sostanza*, considerassero se nell'applicarle, come essi fanno, a Dio infinito e incomprensibile, agli spiriti finiti e al corpo, esse abbiano il medesimo senso; e se rappresentano la stessa idea quando ciascuno di questi tre enti diversi è detto sostanza. Se così è, vorrei sapere se ne seguirà che Dio, gli spiriti e il corpo, concordando nella stessa comune natura di sostanza, non differiranno altrimenti che in una mera diversa *modificazione* di quella sostanza; come un albero e un

sasso, che sono corpi nello stesso senso e concordano nella comune natura di corpo, differiscono soltanto per una semplice modificazione della materia comune: il che sarebbe una dottrina assai grossolana. Se dicono che applicano quella parola a Dio, allo spirito finito e alla materia con tre significati diversi e che essa rappresenta un'idea quando si dice che Dio è sostanza, un'altra quando si dice che l'anima è sostanza e una terza quando lo si dice del corpo, se il nome sostanza sta per tre idee distinte e separate, farebbero bene a rendere note queste idee o almeno a dar loro tre nomi distinti, per impedire in una nozione così importante la confusione e gli errori che seguiranno natu ralmente dall'uso promiscuo di un termine così dubbio. Il quale termine è così lungi dal venir sospettato di avere tre significati distinti, che nell'uso ordinario ne ha a malapena uno solo chiaro e distinto. E se possono formarsi tre idee distinte di sostanza, che cosa impedisce ad un altro di formarne una quarta?

Sostanza e accidenti sono scarsamente utili in filosofia.

---

19. Coloro che per primi si sono imbattuti nel concetto di *accidenti*, come una specie di enti reali ai quali occorreva qualcosa cui inerire, sono stati costretti a scoprire la parola *sostanza* per sostenerli. Se il povero filosofo indiano (il quale immaginava che anche la terra avesse bisogno di qualcosa che la sostenesse) avesse soltanto pensato alla parola sostanza, non avrebbe più dovuto darsi la pena di trovare un elefante che la sostenesse, e una tartaruga per sostenere il suo elefante: la parola sostanza avrebbe fatto al caso suo. E chi poneva la domanda poteva accettare come altrettanto buona la risposta del filosofo indiano — che la sostanza, senza che sappiamo che cos'è, è ciò che sostiene la terra — quanto quella che accettiamo come sufficiente e buona dottrina dai nostri filosofi europei, cioè che la sostanza, senza che sappiamo che cos'è, è ciò che sostiene gli accidenti. Sicché non abbiamo alcun'idea di cosa sia la sostanza, ma solamente un'idea confusa e oscura di quello che fa.

Appiccicare su e puntellare da sotto.

---

20. Qualunque cosa voglia fare qui un uomo erudito, non credo che un americano intelligente, il quale si informasse della natura delle cose, accetterebbe come spiegazione soddisfacente, volendo egli imparare qualcosa della nostra architettura, che una colonna è una cosa sostenuta da una base e una base è qualcosa che sostiene una colonna. Non crederebbe di essere preso in giro, anziché illuminato, con una spiegazione del genere? E una persona che non

avesse mai visto libri sarebbe davvero liberalmente istruito sulla loro natura e sulle cose che contengono, se gli si dicesse che tutti i libri eruditi consistono di carta e di lettere e che le lettere sono cose inerenti alla carta e la carta una cosa che mette in evidenza le lettere; una maniera notevqlé per avere idee chiare intorno alle lettere e alla carta. Ma se le parole latine *inhaerentia* e *substantia*, venissero rese con le parole inglesi semplici che vi corrispondono, e fossero chiamate *appiccicare su* e *puntellare da sotto*, ci rivelerebbero meglio la grande chiarezza che c'è nella dottrina della sostanza e degli accidenti e ci mostrerebbero l'utilità che hanno nel decidere delle questioni di filosofia.

Un vuoto al di là degli ultimi confini del corpo.

---

21. Ma ritorniamo alla nostra idea dello spazio. Se non si suppone che il corpo sia infinito (e credo che nessuno vorrà asserirlo), vorrei chiedere: se Dio avesse posto un uomo all'estremità degli esseri corporei, potrebbe quest'uomo allungare la mano al di là del suo corpo? Se potesse farlo, metterebbe il suo braccio dove prima c'era spazio senza corpo; e se allargasse anche le dita, ci sarebbe ancora spazio senza corpo fra esse. Se non potesse stendere la mano, sarebbe a causa di un ostacolo esterno (giacché lo supponiamo vivo, con lo stesso potere di muovere le parti del suo corpo che ha ora, il che non sarebbe in sé impossibile se a Dio piacesse, o almeno non è impossibile a Dio farlo muovere così); e allora chiedo: ciò che gli impedisce di muovere la sua mano verso l'esterno è sostanza o accidente, è qualcosa o è nulla? Quando si sarà risolto questo punto, si sarà forse anche i grado di decidere che cos'è che c'è o che ci può essere fra due corpi distanti fra loro, che non è corpo e non ha solidità. Intanto, è almeno altrettanto buono l'argomento che, dove nulla lo impedisce (come oltre i confini estremi di tutti i corpi), un corpo messo in moto potrà continuare a muoversi, quanto l'altro argomento che, dove non c'è nulla fra due corpi, essi devono necessariamente toccarsi. Giacché lo spazio puro fra essi è sufficiente per togliere la necessità del contatto reciproco; ma il mero spazio sulla via non è sufficiente per fermare il movimento. La verità è che questi uomini devono o confessare che ritengono il corpo infinito, anche se sono riluttanti a dirlo, o affermare che lo spazio non è corpo. Infatti, vorrei proprio incontrare quell'uomo pensante che può, nei suoi pensieri, porre qualche limite allo spazio, come alla durata, o che speri col pensiero di raggiungere la fine dell'uno o dell'altra. Quindi, se la sua idea dell'eternità è infinita, lo sarà anche la sua idea dell'immensità; sono entrambe finite o infinite allo stesso modo.

Il potere di annientamento prova che c'è il vuoto.

22. Inoltre, chi asserisce l'impossibilità che lo spazio esista senza materia, dovrà non solo considerare il corpo infinito, ma anche negare a Dio il potere di annientare qualsiasi parte della materia. Nessuno, credo, vorrà negare che Dio può mettere fine a tutto il movimento che c'è nella materia e fissare tutti i corpi dell'universo nella quiete e nel riposo perfetti, mantenendoveli finché gli piaccia. Chiunque, allora, concederà che Dio può, durante un tale riposo, annientare sia questo libro che il corpo di colui che lo legge, dovrà necessariamente ammettere la possibilità di un vuoto. Infatti, è evidente che lo spazio già riempito dalle parti del corpo annientato rimarrà ancora e sarà uno spazio senza corpo. Giacché i corpi circostanti sono in perfetto riposo, e formano quindi un muro di diamante, e in tale stato rendono perfettamente impossibile ad altri corpi di entrare in quello spazio. E infatti il movimento necessario di una particella di materia verso lo spazio dd quale un'altra particella è stata tolta, non è che una conseguenza della supposizione che il tutto sia pieno; supposizione che avrà bisogno di qualche prova migliore che non un presunto dato di fatto che l'esperimento non potrà mai provare. Infatti, le nostre idee chiare e distinte ci convincono in modo evidente che non c'è connessione necessaria tra spazio e solidità, giacché possiamo concepire l'uno senza l'altra. E coloro che polemizzano prò o contro il vuoto, confessano in tal modo di avere *idee* distinte del vuoto e del pieno, cioè di avere un'idea dell'estensione priva di solidità, anche se ne negano l'*esistenza*; altrimenti polemizzerebbero intorno al nulla. Infatti, coloro che alterano il significato delle parole al punto di chiamare corpo l'estensione, e di conseguenza fanno dell'estensione l'intera essenza del corpo, devono sragionare quando parlano del *vuoto*, giacché è impossibile che l'estensione ci sia senza estensione. Il *vuoto*, sia che affermiamo o neghiamo la sua esistenza, significa spazio senza corpo; e nessuno potrà negare che la sua stessa esistenza sia oossibile, a meno che non voglia rendere infinita la materia e togliere a Dio il potere di annientarne una particella qualsiasi.

Il movimento prova che c'è il vuoto.

23. Ma senza arrivare, per trovare il vuoto, agli ultimi confini dei corpi nell'universo e senza appellarsi all'onnipotenza di Dio, mi sembra chiaro che il movimento dei corpi che vediamo e che ci stanno vicini dimostra l'esistenza del vuoto. Infatti, vorrei chiedere a chiunque di dividere un corpo solido, di qualsiasi dimensione, in modo da rendere possibile alle parti solide di muoversi

liberamente in ogni direzione entro i confini di quella superficie, senza aver lasciato in essa uno spazio vuoto grande almeno quanto la più piccola delle parti in cui ha diviso il corpo in questione. E se la più piccola parte del corpo diviso è grande quanto un grano di senape, uno spazio vuoto uguale alla mole di un grano di senape sarà necessario per far posto al libero movimento delle parti del corpo diviso entro i confini della sua superficie; e dove le particelle della materia sono cento milioni di volte più piccole di un grano di senape, ci dovrà essere anche uno spazio privo di materia solida grande quanto la centomilionesima parte di un grano di senape, giacché quello che vale in un caso vale anche nell'altro; e così via all'infinito. Per piccolo che sia lo spazio vuoto, distrugge l'ipotesi del pieno. Infatti, se ci può essere uno spazio privo di corpo uguale alla più piccola particella separata di materia che esista ora in natura, è pur sempre spazio senza corpo, e fa altrettanto differenza tra spazio e corpo quanto se fosse (Jtiya x<xcì[A(x, la distanza più vasta che c'è in natura. Perciò, se supponessimo che lo spazio vuoto necessario al movimento non fosse uguale alla minima particella della materia solida divisa, ma fosse un decimo o un millesimo di esso, ne seguirebbe sempre la stessa conseguenza di uno spazio senza materia.

Sono distinte le idee di spazio e di corpo.

---

24. Ma poiché qui il problema è di sapere se l'idea dello spazio o dell'estensione sia la stessa dell'idea di corpo, non è necessario provare l'esistenza reale del *vuoto*, ma l'idea di esso; ed è chiaro che gli uomini ne hanno l'idea quando indagano e discutono se ci sia o no il *vuoto*. Se non avessero l'idea dello spazio senza corpo, non potrebbero porsi il problema della sua esistenza: e se la loro idea di corpo non includesse qualcosa di più della mera idea di spazio, non potrebbero avere alcun dubbio circa la pienezza del mondo, e sarebbe altrettanto assurdo domandare se c'è spazio senza corpo quanto domandare se c'è spazio senza spazio o corpo senza corpo. Giacché questi non sarebbero che nomi diversi della stessa idea.

Il fatto che l'stensione sia inseparabile dal corpo, non prova che siano la stessa cosa.

---

25. È vero che l'idea dell'estensione si unisce così inseparabilmente con tutte le qualità visibili e con la maggior parte di quelle tangibili che non ci permette di *vedere* alcun oggetto esterno, e di *sentirne* assai pochi, senza ricevere anche impressioni di estensione. Penso che questa prontezza dell'estensione a farsi notare costantemente insieme ad altre idee, sia il motivi per cui alcuni hanno

fatto consistere l'intera essenza del corpc nell'estensione; del che non ci dobbiamo meravigliare, giacché lo spirito di taluni è stato a tal punto riempito, per mezzo degl: occhi e del tatto (i più indaffarati dei nostri sensi), dall'idea dell'estensione e, per così dire, interamente posseduto da essa, chf non concedono l'esistenza a nulla che non abbia estensione. Non voglio discutere ora con questi signori, i quali assumono la misura e la possibilità di ogni essere dalla loro ristretta e grossolana immaginazione. Ma poiché ho a che fare qui soltanto con coloro che concludono che l'essenza del corpo è estensione perché dicono di non poter immaginare alcuna qualità sensibile del corpo senza estensione, li pregherò di considerare che, se avessero riflettuto sulle loro idee di sapori e di odori quanto hanno fatto su quelle di vista e di tatto, anzi, se avessero esaminato le loro idee di fame e di sete insieme a parecchi altri dolori, avrebbero trovato che *esse* non includevano alcun'idea di estensione; la quale è solo un'affezione del corpo insieme a tutto il resto che possiamo scoprire con i nostri sensi, che non sono abbastanza acuti per guardare alla pura essenza delle cose.

Le essenze delle cose.

---

26. Se si deve concludere che le idee costantemente unite ad altre sono l'essenza delle cose alle quali sono costantemente unite e sono inseparabili da esse, allora l'unità è senza dubbio l'essenza di ogni cosa. Infatti, non c'è oggetto della sensazione o della riflessione che non porti con sé l'idea dell'uno: ma abbiamo già mostrato a sufficienza la debolezza di questa specie di argomentazione.

Sono distinte le idee di spazio e solidità.

---

27. Per concludere: qualunque cosa pensino gli uomini dell'esistenza del vuoto, è chiaro per me che abbiamo un'idea altrettanto chiara dello spazio distinto dalla solidità quanto della solidità distinta dal movimento o del movimento dallo spazio. Non abbiamo due idee più distinte; e possiamo concepire lo spazio senza la solidità altrettanto bene quanto il corpo e lo spazio senza movimento, sebbene sia certo che né il corpo né il movimento possono esistere senza lo spazio. Ma se poi qualcuno vorrà ritenere che lo spazio sia soltanto una *relazione* che risulta dall'esistenza di altri esseri che si trovano ad una certa distanza* o se vorrà invece credere che si debbano prendere in senso letterale le parole del sapientissimo re Salomone, «il cielo, e il cielo dei cieli, non ti possono contenere», oppure quelle più enfatiche dell'ispirato filosofo San Paolo, «In lui viviamo, ci muoviamo e

abbiamo il nostro essere», lascio ad ognuno giudicare. Penso solamente che la nostra idea dello spazio sia quale l'ho giudicata, distinta da quella di corpo. Sia che consideriamo, nella materia stessa, la distanza fra le sue parti solide coerenti e chiamiamo lo spazio, rispetto ad esse, estensione; sia che, considerandolo come giacente fra le estremità di un corpo qualsiasi nelle sue varie dimensioni, lo chiamiamo lunghezza, larghezza e profondità; sia che, considerandolo come giacente fra due corpi o esseri positivi qualsiasi, senza considerare se c'è o no materia fra di essi, lo chiamiamo distanza; comunque chiamato o considerato, si tratta sempre della stessa idea semplice e uniforme di spazio, presa dagli oggetti coi quali i nostri sensi hanno a che fare. Una volta stabilite le idee dello spazio nel nostro spirito, possiamo farle rivivere, ripeterle e aggiungerle l'una all'altra tante volte, quanto vogliamo, e considerare lo spazio così immaginato come riempito di parti solide, di modo che un altro corpo non può venire nello stesso luogo senza spostare e cacciar via il corpo che già vi si trovava; oppure possiamo considerarlo come privo di solidità, sicché un corpo di dimensioni uguali a quello spazio vuoto o puro può esservi posto, senza rimuovere o espellere alcuna cosa che ci fosse prima. [[5] Ma, per evitare confusione nei discorsi che trattano questa faccenda, sarebbe forse desiderabile che il nome *estensione* venisse applicato solamente alla materia o alla distanza fra le estremità di corpi particolari; e che il termine *espansione* si applicasse allo spazio in generale, occupato o meno da materia solida. In tal modo si dirà che lo spazio è espanso e il corpo esteso. Ma in questo ognuno è libero: faccio questa proposta soltanto al fine di parlare in modo più chiaro e distinto].

Gli uomini differiscono poco nelle idee chiare e semplici.

---

28. Credo che si porrebbe rapidamente fine alle discussioni in questo caso come in molti altri, col sapere precisamente per che cosa stanno le nostre parole. Infatti sono portato a credere che quando gli uomini esaminano le loro idee semplici, trovano generalmente che concordano tutte, anche se nel discorrere gli uni con gli altri forse le confondono usando nomi diversi. Credo che gli uomini che astraggono i loro pensieri e esaminano ben bene le idee del loro spirito non possano differire molto nel loro pensare, qualunque sia il modo in cui le parole li rendano perplessi, secondo il modo di parlare delle varie scuole o sètte nelle quali sono stati allevati. Ma fra gli uomini irriflessivi, che non esaminano scrupolosamente e accuratamente le loro idee e non le spogliano dai contrassegni che altri usano al loro posto, ma le confondono con le parole, ci saranno per forza dispute, liti e gergo senza fine; specialmente se si tratta di uomini dotti, libreschi,

devoti a qualche sètta e abituati al suo linguaggio, e che hanno imparato a parlare secondo la maniera di altri. Ma se dovesse accadere che due persone riflessive avessero davvero idee diverse, non vedo come potrebbero discorrere o discutere assieme. Qui non si deve fraintendermi e pensare che ogni immaginazione fluttuante nel cervello degli uomini sia quella specie d'idea di cui parlo. Non è facile per lo spirito liberarsi delle nozioni confuse e delle prevenzioni che ha assorbito attraverso l'abitudine, l'inavvertenza e la conversazione comune. Occorrono fatica e assiduità per esaminare le proprie idee, fino al punto di ridurle a quelle idee semplici, chiare e distinte di cui sono composte, e per vedere, fra quelle semplici, quali hanno o non hanno una connessione e dipendenza *necessaria* l'una dall'altra. Finché questo non si sia fatto rispetto alle nozioni primarie e originarie delle cose, si costruisce su princìpi incerti e fluttuanti, e ci si troverà sperduti.

1. Nelle prime tre edizioni: «Quando la distanza è considerata fra le estremità di una materia, che riempie la capacità dello spazio con qualcosa di soEdo, tangibile e mobile, essa è propriamente detta *estensione*. Perciò l'estensione è un'idea che appartiene solo al corpo; invece lo spazio può, come è evidente, esser considerato senza di esso. Almeno penso che è più intellegibile ed un miglior modo di evitare confusione, l'usare la parola *estensione* per una affezione della materia o per la distanza fra l'estremità di corpi solidi particolari; lo spazio invece nel significato più generale di distanza, con o senza una materia solida che lo occupi».

2. Nella prima edizione: «Poiché gli uomini si sono abituati a certe lunghezze stabilite di spazio che usano per misurare le altre distanze — come il piede, la iarda, la tesa, la lega o il diametro della terra — rendono queste idee familiari ai loro pensieri e possono» ecc.

3. Libro IV, versi 176-502.

4. Nelle prime tre edizioni: «chiare e distinte».

5. Aggiunta della quarta edizione.

CAPITOLO XIV

L'IDEA DELLA DURATA E I SUOI MODI SEMPLICI

La durata è una estensione fuggevole.

C'è un'altra specie di distanza o lunghezza di cui otteniamo l'idea non dalle parti permanenti dello spazio, ma dalle parti fluenti e sempre in via di distruzione della successione. La si chiama *durata*, e i suoi modi semplici sono le diverse sue lunghezze di cui abbiamo idee distinte, come *ore, giorni, anni*, ecc., *tempo* ed *eternità*.

La sua idea proviene dalla riflessione sulla serie delle nostre idee.

La risposta data da un grand'uomo[1] ad uno che chiedeva che cosa fosse il tempo: *Si non rogas, intelligo* (il che equivale a dire: più mi sforzo di pensarci, meno lo capisco), potrebbe forse convincerci che il tempo, il quale rivela ogni cosa, non può essere esso stesso scoperto. Non senza ragione si pensa che la durata, il tempo e l'eternità abbiano qualcosa di molto astruso nella loro natura. Ma per remote che sembrino queste cose alla nostra comprensione, non dubito se risaliamo alla loro origine che una di quelle fonti di ogni nostra conoscenza, cioè la sensazione o la riflessione, sarà in grado di fornircene le idee, chiare e distinte come molte altre ritenute meno oscure; e troveremo che la stessa idea dell'eternità deriva dalla comune origine delle rimanenti nostre idee.

Natura e origine dell'idea della durata.

3. Per intendere correttamente il *tempo* e *Yeternità*, dobbiamo considerare con attenzione quale idea abbiamo della *durata*, e in che modo l'abbiamo ottenuta. È evidente a chiunque voglia osservare ciò che accade nel proprio spirito che c'è una serie di idee le quali si succedono costantemente nel suo intelletto finché è sveglio. La riflessione su questo apparire di varie idee, una dopo l'altra, nel nostro spirito ci fornisce l'idea della *successione*: e la distanza fra due parti qualsiasi di quella successione o fra l'apparire di due idee qualsiasi nel nostro spirito è ciò che chiamiamo *durata*. Infatti, mentre pensiamo o riceviamo successivamente varie

idee nello spirito, sappiamo di esistere; e così chiamiamo resistenza, o la continuazione dell'esistenza di noi stessi o di altra cosa commisurata alla successione delle idee nel nostro spirito, la durata di noi stessi o di un'altra cosa che sia coesistente col nostro pensare.

Prova che l'idea che ne abbiamo è ottenuta dalla riflessione sulla serie delle nostre idee.

---

4. Che la nostra nozione di successione e durata sia tratta da questa origine, cioè dalla riflessione sulla serie di idee che vediamo apparire una dopo l'altra nel nostro spirito, mi sembra chiaro in quanto non abbiamo alcuna percezione della durata se non considerando il seguirsi delle idee che si avvicendano nel nostro intelletto. Quando la successione delle idee cessa, cessa anche la nostra percezione della durata; il che ognuno sperimenta chiaramente in se stesso mentre dorme profondamente* per un'ora o un giorno, per un mese o un anno. Mentre dorme o non pensa, non ha affatto la percezione della durata delle cose, la quale è del tutto perduta per lui; e fra il momento in cui smette di pensare e il momento in cui ricomincia a ripensare, gli sembra che non ci sia distanza. E non dubito che accadrebbe lo stesso ad un uomo desto, se gli fosse possibile conservare nello spirito *solamente un'* idea, senza variazione e successione di altre. E vediamo anche che chi fissi molto intensamente il proprio pensiero su una cosa, in modo da far poca attenzione alla successione delle idee che passano nel suo spirito, mentre è assorto in questa profonda contemplazione, si lascia sfuggire una buona parte della durata e crede che il tempo sia più breve di quanto è. Ma se il sonno solitamente unisce le parti distanti della durata, ciò accade perché durante quel tempo non abbiamo nel nostro spirito successione di idee. Infatti, se un uomo durante il sonno sogna, e varie idee si rendono l'una dopo l'altra percepibili al suo spirito, durante quel sogno egli ha un senso della durata e della sua lunghezza. Per cui a me sembra molto chiaro che gli uomini derivino le loro idee di durata dalle loro riflessioni sulla serie delle idee che vedono succedersi nel loro intelletto; senza questa osservazione non possono avere alcuna nozione della durata, qualunque cosa possa accadere nel mondo.

Possiamo applicare l'idea di durata a cose che esistono mentre dormiamo.

---

5 Anzi, una volta ottenuta la nozione o l'idea della durata riflettendo sulla successione e sul numero dei propri pensieri, si può applicare quella nozione a cose che esistono mentre non si pensa; allo stesso modo in cui, una volta ottenuta dai corpi, mediante la vista o il tatto, l'idea dell'estensione, si può applicarla alle

distanze anche se nessun corpo è visto o sentito. Quindi, pur non avendo alcuna percezione della lunghezza della durata trascorsa mentre dormiva o non pensava, un uomo può, avendo osservato la rivoluzione dei giorni e delle notti, e trovato che la lunghezza della loro durata è in apparenza regolare e costante, supponendo che quella rivoluzione abbia avuto luogo mentre dormiva o non pensava nella stessa maniera in cui si svolgeva in altri tempi, egli può, dico, immaginare e tener conto della lunghezza della durata mentre dormiva. Ma se Adamo ed Èva (quando erano soli nel mondo), invece di una solita nottata di sonno, avessero passato ventiquattr'ore in un sonno continuo, la durata di quelle ventiquattr'ore sarebbe stata perduta per loro in modo irrecuperabile e sarebbe stata lasciata per sempre fuori del loro conto del tempo.

L'idea della successione non proviene dal movimento.

---

6. Così, riflettendo sull'apparire di varie idee una dopo l'altra nel nostro intelletto, otteniamo la nozione di successione; e se qualcuno pensasse che l'otteniamo osservando, per mezzo dei sensi, il movimento, sarà forse del mio stesso parere quando considererà che persino il movimento produce nel suo spirito un'idea di successione non diversamente da come la produce una serie continua di idee distinguibili. Infatti, un uomo che guarda un corpo che realmente si muove, non percepisce alcun movimento se esso non produce una serie costante di idee successive. Per esempio, un uomo in un mare in bonaccia, dove la terra non sia in vista e dove il tempo sia buono, può guardare il sole o il mare o la nave per un'ora di seguito, e tuttavia non percepire alcun movimento in essi, sebbene sia certo che due, o forse anche tutte e tre queste cose si siano mosse parecchio durante quel tempo. Ma appena percepisce che l'una o l'altra di esse ha cambiato distanza rispetto a qualche altro corpo, appena questo movimento produce in lui un'idea nuova, percepisce che c'è stato movimento. Ma ovunque un uomo si trovi, se tutte le cose intorno a lui sono in riposo, se non percepisce affatto movimento e se durante quest'ora di quiete ha pensato, percepirà le varie idee dei propri pensieri che appaiono l'una dopo l'altra nel suo spirito, e con dò osserverà e troverà la successione anche dove non poteva osservare alcun movimento.

I movimenti lentissimi non sono percepiti.

---

7. E credo che questa sia la ragione per cui i movimenti molto lenti, sebbene siano costanti, non sono percepiti da noi: perché nel loro spostarsi da una parte sensibile verso un'altra, il loro cambiamento di distanza è così lento che non

causa in noi alcun'idea nuova, se non a grande distanza di tempo Funa dall'altra. E così, poiché non provoca una serie costante di idee nuove che seguono Funa immediatamente all'altra nel nostro spirito, non abbiamo alcuna percezione di movimento; il quale consiste in una successione costante, e non possiamo quindi percepire questa successione senza una successione costante delle idee diverse che scaturiscono da essa.

I movimenti rapidissimi non sono percepiti.

---

8. Dal lato contrario, le cose che si muovono tanto velocemente da non agire distintamente sui sensi con varie distanze distinguibili del loro movimento e che così non provocano una serie d'idee nello spirito, non sono neppur esse percepite. Infatti, qualsiasi cosa che si muova attorno in un circolo in tempi minori di quanto le nostre idee siano solite succedersi nel nostro spirito, non è percepita in movimento, ma sembra un circolo perfetto e intero di quella materia o di quel colore, e non la parte di un circolo in movimento.

La serie delle idee ha un certo grado di velocità.

---

9. Lascio quindi ad altri giudicare se non sia probabile che le nostre idee, mentre siamo svegli, si succedano l'un Paltra a certe distanze nel nostro spirito, in maniera non troppo dissimile dalle immagini all'interno di una lanterna, che il calore di una candela fa girare. Questo loro apparire in serie, sebbene possa essere talvolta più veloce e talvolta più lento, non varia tuttavia molto, credo, in un uomo sveglio; sembra che ci siano certi limiti alla velocità e alla lentezza del susseguirsi di quelle idee Funa all'altra nei nostro spirito, al di là dei quali non possono né rallentare né affrettarsi.

La successione reale nei movimenti rapidi non dà il senso della successione.

---

10. Questa bizzarra congettura mi è suggerita dall'osservazione che, nelle impressioni ricevute da un senso qualsiasi, possiamo percepire la successione solo fino ad un certo grado; se è eccessivamente rapida, il senso di essa è perduto, persino nei casi in cui è evidente che c'è una successione reale. Se un proiettile di cannone passa attraverso una stanza e nel suo percorso porta via con sé un arto o qualche lembo di carne di un uomo, è chiaro, quanto può esserlo qualsiasi dimostrazione, che deve colpire successivamente i due lati della stanza; è anche evidente che deve toccare prima una parte della carne e dopo un'altra, e così via. Tuttavia, credo che chiunque abbia sentito il dolore di un tale colpo, o l'urto

contro le due pareti distanti, non potrà mai percepire una successione qualsiasi né nel dolore né nel suono di un colpo così rapido. Una parte tale della durata, in cui non percepiamo nessuna successione, è ciò che chiamiamo un *istante*, ed è ciò che occupa il tempo di una sola idea nel nostro spirito, senza il succedersi di un'altra; perciò, non percepiamo in essa nessuna successione.

Nei movimenti lenti.

---

11. Questo accade anche dove il movimento è così lento da non fornire ai nostri sensi una serie costante d'idee fresche tanto velocemente quanto lo spirito è capace di riceverne; e così, altre idee provenienti dai nostri stessi pensieri trovano spazio per penetrare nel nostro spirito tramezzate a quelle offerte ai nostri sensi dal corpo in movimento, sicché il senso del movimento è perduto. In questo caso il corpo, sebbene si muova realmente, sembra che stia fermo perché non cambia la sua distanza percepibile rispetto ad altri corpi con la velocità con la quale le idee del nostro spirito si susseguono naturalmente l'un l'altra; ciò è evidente per le lancette di un orologio e le ombre degli orologi solari e per altri movimenti costanti ma lenti nei quali, sebbene percepiamo dopo un certo intervallo che c'è stato movimento perché c'è un mutamento nelle distanze, non percepiamo tuttavia il movimento stesso.

Questa serie è la misura di altre successioni.

---

12. A me sembra dunque che la successione costante e regolare delle *idee* in un uomo sveglio è, per così dire, la misura e il modello di ogni altra successione. Se una successione ha un passo più veloce delle nostre idee, come accade quando due suoni o dolori, ecc., occupano nel loro susseguirsi la durata di una sola idea; o se un movimento o una successione è così lenta da non tenere il passo con le idee nel nostro spirito o con la velocità con la quale si avvicendano, come accade quando una o più idee nel loro corso ordinario giungono al nostro spirito in mezzo a quelle che sono offerte alla vista dalle diverse distanze percepibili di un corpo in movimento o ai suoni o agli odori che si susseguono, — allora si perde il senso di una successione continua costante e la percepiamo solamente con certi intervalli di riposo.

Lo spirito non può fissarsi a lungo su un'idea invariata.

---

13. Se le cose stanno così, cioè che le idee del nostro spirito, quando ne

abbiamo, cambiano costantemente e si spostano in continua successione, qualcuno potrà dire che sarà impossibile per un uomo pensare a lungo alla stessa cosa. Se con ciò s'intende che un uomo possa avere una sola e medesima idea per lungo tempo nel suo spirito, senza nessunissima variazione, credo realmente che non* sia possibile. Di questo non posso dare altra ragione se non l'esperienza, giacché non so in qual maniera vengono foggiate le idee del nostro spirito, di che materia siano fatte, donde traggono la loro luce e in che modo vengono a fare la loro comparsa; e vorrei che chiunque provasse a conservare un'unica idea invariata nel suo spirito, senza alcun'altra, per un tempo considerevole.

La prova.

---

14. Come prova, potrà prendere qualsiasi figura, qualsiasi grado di luce e di bianchezza, o qualunque altra cosa gli piaccia, e credo che troverà difficile di tener fuori dal suo spirito tutte le altre idee; troverà che alcune, siano di un'altra specie o considerazioni varie di quell'idea (ognuna delle quali è un'idea nuova), si succederanno costantemente nei suoi pensieri, per quanto attento possa essere.

L'estensione del nostro potere sulla successione delle nostre idee.

---

15. Tutto ciò che un uomo può fare in questo caso, credo, è badare a osservare quali sono le idee che si avvicendano nel suo intelletto, oppure dirigerle e richiamare quelle che desidera o di cui ha bisogno. Ma non credo che possa impedire la successione costante di idee fresche, sebbene possa di solito scegliere se le osserverà e le considererà con cura.

Le idee, comunque prodotte, non includono il senso del movimento.

---

16. Non voglio discutere qui se le varie idee nello spirito dell'uomo siano prodotte o meno da certi movimenti; ma di questo sono certo, die al loro apparire/non includono l'idea di movimento. Se un uomo non avesse l'idea del movimento da altra fonte, credo che non l'avrebbe affatto, il che basta per il mio scopo attuale e mostra sufficientemente come l'avvertire le idee che appaiono l'una dopo l'altra nel nostro spirito è ciò che ci dà l'idea della successione e della durata, e senza di ciò non avremmo affatto tali idee. Non è quindi il *movimento*, bensì il susseguirsi costante di *idee* nel nostro spirito mentre siamo svegli, die ci fornisce l'idea della durata; e di essa il movimento non ci dà percezione se non in quanto causa nel nostro spirito una successione costante di idee, come ho

mostrato prima. E abbiamo unldea chiara della successione e della durata per mezzo della serie di altre idee che si susseguono nel nostro spirito, senza quella di movimento, come per mezzo della serie di idee causata dal mutamento sensibile ininterrotto della distanza tra due corpi, che otteniamo dal movimento; avremmo quindi l'idea della durata altrettanto bene anche se non ci fosse per nulla un senso del movimento.

Il tempo è la durata contraddistinta da misure.

---

17. Avendo ottenuto così l'idea della durata, la prossima cosa che viene naturale allo spirito è di procurarsi una qualche *misura* della durata comune, mediante la quale può giudicare le diverse lunghezze di essa e considerare l'ordine distinto nel quale le varie cose esistono; senza di ciò, una gran parte della nostra conoscenza sarebbe confusa e una gran parte della storia sarebbe resa inutile. Questa considerazione della durata, contraddistinta da certi periodi e contrassegnata da certe misure o epoche, è, credo, ciò che più propriamente chiamiamo *tempo*.

Una buona misura del tempo deve dividere tutta la sua durata in periodi uguali.

---

18. Per misurare l'estensione, non si richiede altro che l'applicazione del metro, o della misura che usiamo, alla cosa della cui estensione vogliamo informarci. Ma nel misurare la durata, questo non si può fare, perché non si possono mettere assieme due parti diverse di una successione per misurare l'una con l'altra. E poiché solo una durata è una misura della durata, come solo un'estensione è quella dell'estensione, non possiamo tenere a portata di mano una misura costante e immutabile della durata, la quale consiste in una costante e fugace successione, come invece possiamo farlo con certe lunghezze di estensione, quali pollici, i piedi, le yarde, ecc., segnati in pezzi permanenti di materia. Quindi nulla può servire per una misura conveniente del tempo se non ciò che abbia diviso l'intera lunghezza della sua durata in porzioni apparentemente uguali, mediante periodi costantemente ripetuti» Quelle porzioni di durata che non sono distinte o non sono considerate distinte e misurate, da tali periodi, non cadono propriamente sotto la nozione del tempo, come appare da frasi quali: «prima del tempo», e «quando il tempo non ci sarà più».

Le rivoluzioni del sole e della luna sono le misure più proprie del tempo per gli uomini.

---

19. Poiché dal principio della natura le rivoluzioni diurne e annuali del sole sono state costanti, regolari e universalmente osservabili da tutta l'umanità, e supposte uguali l'una all'altra, con ragione sono state usate per misurare la durata. Ma poiché la distinzione dei giorni e degli anni è dipesa dal movimento del sole, ha prodotto Terrore di credere che il movimento e la durata fossero la misura l'uno dell'altra. Infatti, nel misurare la lunghezza del tempo, gli uomini sono stati abituati alle idee di minuti, ore, giorni, mesi, anni, ecc., alle quali si trovavano subito a pensare ogni volta che si menzionava il tempo o la durata; e poiché tutte quelle porzioni di tempo erano misurate mediante il movimento dei corpi celesti, sono stati portati a confondere il tempo e il movimento, o almeno a pensare che avessero una connessione necessaria l'uno con l'altra. Invece qualsiasi apparizione costante e periodica, o qualsiasi alterazione di idee, che accadesse in spazi di durata apparentemente equidistanti, se sono costanti e universalmente osservabili, sarebbero serviti altrettanto bene a distinguere gli intervalli del tempo quanto quelle di cui si è fatto uso. Supponiamo infatti che il sole, che alcuni ritengono sia un fuoco, si accendesse alla stessa distanza di tempo in cui ora ogni giorno raggiunge lo stesso meridiano, per poi spegnersi circa dodici ore dopo, e che nello spazio di una rivoluzione annuale aumentasse sensibilmente di luminosità e calore per poi decrescere di nuovo: tali apparizioni regolari non servirebbero altrettanto bene con o senza il moto per misurare le distanze di durata per tutti coloro che possono osservarle? Infatti, se tali apparizioni fossero costanti, universalmente osservabili, in periodi equidistanti, servirebbero benissimo all'umanità per misurare il tempo anche se non ci fosse alcun movimento.

Non per mezzo del loro movimento, ma delle loro apparizioni periodiche.

---

20. Il congelarsi dell'acqua o il fiorire di una pianta, che ritornino a periodi equidistanti in ogni parte della terra, servirebbero altrettanto bene agli uomini per contare i loro anni quanto i movimenti del sole. E infatti vediamo che alcuni popoli dell'America contano i loro anni mediante l'arrivo di certi uccelli a certe stagioni e la loro partenza ad altre. Una crisi di febbre, il senso della fame e della sete, un odore o un sapore o qualsiasi altra idea che ritorni costantemente a periodi equidistanti e che si faccia universalmente avvertire, non mancherebbe di misurare il corso della successione e distinguere le distanze di tempo. Così vediamo che i ciechi nati contano benissimo il tempo per anni, le cui rivoluzioni non possono tuttavia distinguere dai movimenti che essi non percepiscono. Ed io domando se un cieco, il quale distinguesse i suoi anni mediante il calore dell'estate o il freddo dell'inverno, mediante l'odore di un fiore di primavera o il

sapore di un frutto dell'autunno, non avrebbe una misura migliore del tempo di quella che avessero i Romani prima che Giulio Cesare riformasse il loro calendario, o di molti altri popoli i cui anni sono calcolati assai irregolarmente, nonostante il movimento del sole di cui pretendono di far uso. Una difficoltà non lieve si aggiunge alla cronologia per il fatto che è difficile conoscere le lunghezze esatte degli anni usate da varie nazioni per contare, perché differiscono molto l'una dall'altra e credo si possa dire di tutte che differiscono dal movimento preciso del sole. E se dal momento della creazione fino al diluvio, il sole si fosse mosso costantemente intorno all'equatore e avesse perciò diffuso ugualmente la sua luce e il suo calore a tutte le parti abitabili della terra, con giornate tutte della stessa lunghezza e senza le sue variazioni annuali verso i tropici, come suppose recentemente un ingegnoso autore[2], non mi sembra molto facile immaginare che (nonostante il movimento del sole) gli uomini nel mondo antidiluviano avessero dall'inizio contato per anni o misurato il loro tempo secondo periodi che non avessero contrassegno sensibile o evidente per distinguerli.

Non si può sapere con certezza se due parti di durata siano uguali.

---

21. Ma forse (si dirà) senza un movimento regolare, come quello del sole o qualunque altro, come si potrebbe sapere che tali periodi siano uguali? Al che io rispondo che si può conoscere l'uguaglianza di qualunque apparizione ricorrente al modo stesso in cui si conosceva o si presumeva di conoscere, all'inizio, quella dei giorni; il che avveniva solamente giudicandoli mediante la serie di idee che passavano nello spirito degli uomini negli intervalli; [[3] poiché con tale serie di idee si scopriva l'ineguaglianza nei giorni naturali ma non in quelli artificiali, si congetturava che i giorni artificiali o νυχθήμερα] fossero ugua il che bastava per farli servire come misura; sebbene una ricerca più esatta abbia in seguito scoperto l'ineguaglianza delle rivoluzioni diurne del sole, e non sappiamo se anche quelle annuali non siano ineguali fra loro. Tuttavia queste rivoluzioni, con la loro uguaglianza presunta e apparente, servono per misurare il tempo (ma non per misurare esattamente le parti della durata) così bene come se si potesse provare che sono esattamente uguali. Dobbiamo quindi distinguere accuratamente fra la durata stessa e le misure che usiamo per giudicare la sua lunghezza. Si deve considerare la durata come se si estendesse in un unico corso costante, uguale e uniforme: ma non possiamo *sapere* se alcuna delle misure che usiamo faccia altrettanto, né possiamo essere sicuri che le parti o periodi ad esse attribuiti siano uguali in durata l'una all'altra; giacché non si potrà mai dimostrare che due lunghezze successive di durata, comunque misurate, siano uguali. Come ho già

detto, è stato riscontrato che il movimento del sole, che il mondo intero ha usato per tanto tempo e con tanta fiducia quale misura esatta della durata, è disuguale nelle sue parti. E sebbene di recente si sia fatto uso del pendolo, quale movimento più stabile e regolare di quello del sole o (per parlare con più esattezza) della terra, se a qualcuno si chiedesse come fa a sapere con certezza che due oscillazioni successive di un pendolo sono uguali, sarebbe molto difficile convincerlo che esse sono infallibilmente tali; giacché non possiamo esser sicuri che la causa di quel movimento, che ci è sconosciuta, agirà sempre ugualmente. E d'altra parte siamo sicuri che il mezzo nel quale il pendolo si muove non è costantemente lo stesso: e variando Puna o l'altra di queste cose, può mutarsi l'uguaglianza dei periodi, e con ciò venir meno la certezza e l'esattezza della misura mediante il movimento, come per qualunque altro periodo di apparizioni diverse. La nozione della durata rimane tuttavia chiara, anche se nessuna delle nostre misure possa essere dimostrata esatta. Poiché due parti della successione non possono essere giustapposte, è impossibile sapere mai con certezza se sono uguali. Tutto ciò che possiamo fare per misurare il tempo è prendere quelle parti che appaiono continuamente e successivamente a periodi apparentemente equidistanti; della loro apparente uguaglianza non c'è altra misura che il susseguirsi delle nostre idee nella nostra memoria, che ce ne convince col concorso di altre ragioni *probabili*.

Il tempo non è la misura del movimento.

---

22. Mi sembra strano che, mentre tutti gli uomini manifestamente misuravano il tempo mediante il movimento dei grandi corpi visibili del mondo, il tempo tuttavia venga definito come «la misura del movimento»: mentre è ovvio a chiunque ci rifletta anche un pochino che per misurare il movimento lo spazio dovrà essere considerato altrettanto necessariamente quanto il tempo. E chiunque guarderà un poco più in là troverà anche necessario prendere in considerazione la mole della cosa mossa, se vorrà valutare e misurare il movimento in modo da giudicar lo rettamente. Infatti il movimento non conduce a misurare la durata se non in quanto porta costantemente il ritorno di certe idee sensibili, a periodi apparentemente equidistanti. Se il movimento del sole fosse disuguale come quello di una nave spinta da venti incostanti, talvolta molto lento e talaltra irregolarmente velocissimo, o se, pur essendo costantemente e ugualmente veloce, non fosse circolare e non producesse le stesse apparenze, non ci aiuterebbe a misurare il tempo, più del movimento apparentemente disuguale di una cometa.

I minuti, le ore, i giorni e gli anni non sono misure necessarie della durata.

23. I minuti, le ore, i giorni e gli anni non sono dunque più necessari al tempo o alla durata di quanto lo siano i pollici, i piedi, le yarde e le miglia, fatte di qualsiasi materia, per l'estensione. Infatti, sebbene abbiamo fissato in questa nostra parte dell'universo, con l'uso costante di essi come dei periodi stabiliti dalle rivoluzioni del sole o con parti conosciute di tali periodi, le idee di tali lunghezze di durata nel nostro spirito e le applichiamo a tutte le parti di tempo la cui lunghezza vogliamo considerare, ci possono tuttavia essere altre parti dell'universo dove non usano queste nostre misure come non usano in Giappone i nostri pollici, piedi o miglia. Ma qualcosa di analogo ci dev'essere. Infatti, senza qualche ritorno periodico regolare, non potremmo noi stessi misurare né indicare ad altri la lunghezza di una qualsiasi durata, anche se il mondo fosse così pieno di movimento com'è ora, ma senza che qualche parte di esso fosse disposta in rivoluzioni regolari e apparentemente equidistanti. Ma le diverse misure che si possono usare per dar conto del tempo non mutano affatto la nozione della durata, che è la cosa da misurare; proprio come le diverse misure di un piede o di un braccio non mutano la nozione dell'estensione per coloro che fanno uso di queste diverse misure.

La nostra misura del tempo è applicabile alla durata prima del tempo.

24. Una volta che lo spirito ha acquisito una misura del tempo, p. es., la rivoluzione annuale del sole, può applicarla ad una durata in cui quella misura stessa non esiste e con la quale, nella realtà del suo essere, non ha niente a che fare. Se dicessimo infatti che Abramo nacque nell'anno 2712 del periodo Giuliano, ciò è altrettanto intelligibile quanto, il misurare il tempo dall'inizio del mondo, sebbene in quell'epoca tanto remota non ci fosse nessun movimento del sole, anzi nessun movimento affatto. Sebbene si supponga che il periodo Giuliano cominci parecchie centinaia di anni prima che giorni, notti o anni fossero segnati dalle rivoluzioni del sole, tuttavia noi contiamo altrettanto correttamente, e misuriamo con ciò altrettanto bene le durate, come se realmente in quel tempo il sole fosse esistito e avesse avuto lo stesso movimento ordinario di adesso. L'idea di una durata uguale ad una rivoluzione annuale del sole è altrettanto facilmente *applicabile*, nei nostri pensieri, alla durata anche dove non c'è né sole né movimento, come l'idea di un piede o di una yarda, presa da corpi che si trovano qui, può essere applicata, nei nostri pensieri, a distanze che vanno al di là dei confini del mondo, dove non ci sono corpi.

Nella stessa maniera in cui possiamo misurare coi nostri pensieri uno spazio in cui non c'è corpo.

25. Infatti, supponendo che ci fossero 5639 miglia, o milioni di miglia, da questo luogo al corpo più remoto dell'universo (poiché, essendo finito, quel corpo deve trovarsi ad una certa distanza), come supponiamo che siano passati 5639 anni da questo momento alla prima esistenza di qualsiasi corpo all'inizio del mondo, possiamo, nei nostri pensieri, applicare la misura di un anno alla durata prima della creazione, oppure al di là della durata dei corpi o del movimento, come possiamo applicare la misura di un miglio allo spazio al di là dei corpi più remoti. E possiamo, col primo, misurare la durata dove non c'è movimento, come con l'altro misurare, nei nostri pensieri, lo spazio dove non c'è corpo.

L'assunto che il mondo non è né infinito né eterno.

26. Se qui mi si obbietta che in questa mia maniera di spiegare il tempo ho postulato senza dimostrazione ciò che non avrei dovuto, vale a dire che il mondo non è né eterno né infinito, rispondo che, per il mio scopo attuale, non occorre in questo luogo far uso di argomenti che dimostrino che il mondo sia finito nella durata o nell'estensione. Ma poiché ciò è almeno altrettanto concepibile quanto il contrario, sono certamente libero, come lo è chiunque altro, di supporre il contrario; e non dubito che ognuno che vorrà, potrà facilmente concepire nel proprio spirito l'inizio del movimento ma non quello della durata, e così giungere ad un certo punto e non oltre nella sua considerazione del movimento. Così anche, nei suoi pensieri, potrà porre limiti ad un corpo e all'estensione che gli appartiene, ma non allo spazio in cui non c'è corpo, perché i confini ultimi dello spazio e della durata sono al di là della capacità del pensiero, come i confini ultimi del numero sono al di là della più vasta comprensione dello spirito; e ciò accade per la stessa ragione, come vedremo altrove.

L'eternità.

27. Con gli stessi mezzi, e dalla stessa origine dalla quale ci viene l'idea del tempo, abbiamo anche l'idea che chiamiamo eternità. L'idea della successione e della durata ci è venuta riflettendo sul susseguirsi delle nostre idee, causato sia dall'apparire naturale di quelle che vengono costantemente da sé nei nostri pensieri allo stato di veglia, sia da oggetti esterni che agiscono successivamente sui nostri sensi. Dalle rivoluzioni del sole ci sono venute le idee di certe lunghezze di durata: possiamo dunque, nei nostri pensieri, sommare Funa alF altra tali

lunghezze finché ci piace, e applicarle così addizionate a durate passate o future. E possiamo continuare a far ciò senza limiti o confini, e procedere *in infinitum* e applicare così la lunghezza del movimento annuale del sole ad una durata che supponiamo che sia esistita prima che ci fosse il sole o qualsiasi altro movimento; il che non è più difficile o assurdo di quanto sia applicare la nozione che ho del muoversi di un'ombra per un'ora oggi sulla meridiana alla durata di qualcosa accaduta la notte scorsa, per esempio al consumarsi di una candela, che è ora assolutamente staccato da qualsiasi movimento effettivo. Ed è altrettanto impossibile che la durata di quella fiamma per un'ora la notte scorsa coesista con qualsiasi movimento che c'è ora o che mai ci sarà, quanto per una parte di durata che c'era prima dell'inizio del mondo di coesistere col movimento del sole che c'è ora. Ma questo non impedisce che, avendo io l'*idea* della lunghezza del movimento di un'ombra su una meridiana fra i segni di due ore, posso misurare distintamente nei miei pensieri la durata di quella luce di candela la notte scorsa come faccio con la durata di qualsiasi cosa che esiste ora: e ciò significa soltanto pensare che, se il sole avesse brillato allora sulla meridiana e si fosse mosso alla stessa velocità con la quale si muove ora, l'ombra sulla meridiana sarebbe passata dal segno di un'ora a quello di un'altra mentre durava la fiamma di quella candela.

Le nostre misure della durata dipendono dalle nostre idee.

---

28. Poiché la nozione di un'ora, un giorno o un anno è soltanto Fidea che ho della lunghezza di certi movimenti regolari periodici, nessuno dei quali esiste contemporaneamente a tutti gli altri, ma solamente nelle idee che ne ho nella memoria e che sono derivate dai sensi o dalla riflessione, posso, con la stessa facilità e per la stessa ragione, applicare questa nozione nei miei pensieri alla durata che precede ogni sorta di movimento, nonché a qualsiasi cosa antecedente anche di un minuto o di un giorno al movimento in cui si trova il sole in questo preciso momento. Tutte le cose passate sono ugualmente e perfettamente a riposo e, agli effetti di questa maniera di considerarle, sono tutte le stesse, che ci siano state prima dell'inizio del mondo oppure solo ieri; giacché il misurare una durata mediante un movimento non dipende affatto dalla coesistenza *reale* di quella cosa con quel movimento o con qualsiasi altro periodo di rivoluzione, ma dall'avere nel mio spirito un*'idea* chiara della lunghezza di qualche movimento periodico conosciuto o di qualche altro intervallo di durata e dall'applicarla alla durata della cosa che voglio misurare.

Non occorre che la durata di qualcosa sia coesistente col movimento con cui lo misuriamo.

29. Vediamo quindi che alcuni uomini immaginano che la durata del mondo, dalla sua prima esistenza al presente anno 1689, sia stato di 5639 anni, cioè uguale a 5639 rivoluzioni annuali del sole; altri immaginano che questa durata sia molto maggiore, come gli Egizi antichi i quali nei tempi di Alessandro calcolavano 23.000 anni dal regno del sole e i Cinesi odierni quali calcolano che il mondo abbia 3.269.000 anni o più. E sebbene io non creda che sia vera questa maggiore durata del mondo secondo i loro calcoli, posso tuttavia immaginarla come fanno loro e capirla e dire che è più lunga dell'altra altrettanto bene quanto capisco che la vita di Matusalemme fu più lunga di quella di Enoch. E se il calcolo comune di 5.639 anni fosse vero (come può benissimo essere quanto qualsiasi altro), ciò non m'impedisce affatto di immaginare che cosa intendono gli altri quando attribuiscono al mondo mille anni di più, giacché ognuno può immaginare (non dico credere) altrettanto facilmente che il mondo abbia 50.000 anni come 5.639, e può concepire la durata di 50.000 anni come quella di 5.639. Da ciò risulta che, per misurare la durata di qualsiasi cosa mediante il tempo, non è necessario che quella cosa sia coesistente col movimento mediante il quale la misuriamo o con qualsiasi altra rivoluzione periodica; ma basta, per questo scopo, avere l'idea della lunghezza di *qualsiasi* apparizione periodica regolare, che possiamo applicare nel nostro spirito ad una durata che non sia mai coesistita con quel movimento o quell'apparizione.

L'infinità nella durata.

30. Infatti, come nella storia della creazione riferita da Mosè, posso immaginare che la luce sia esistita tre giorni prima che ci fosse il sole o che avesse un movimento qualsiasi, semplicemente pensando che la durata della luce prima che il sole venisse creato era lunga quanto sarebbero state tre delle sue rivoluzioni diurne (*se* il sole si fosse mosso allora come si muove ora); così posso avere l'idea che il caos, o gli angeli, siano stati creati un minuto, un'ora, un giorno, un anno o mille anni prima che ci fosse luce o qualsiasi movimento continuo. Giacché, se mi riesce di considerare una durata uguale ad un minuto, prima che ci sia o che si muova un corpo, posso aggiungere un minuto all'altro finché arrivo a sessanta; e alla stessa maniera, addizionando minuti, ore o anni (cioè questa o quest'altra parte della rivoluzione del sole, o qualsiasi altro periodo di cui abbia l'idea), posso procedere *in infinitum* e supporre una durata che ecceda tutti i periodi che posso calcolare, per quanto continui ad addizionarli.

Credo che questa sia la nozione che abbiamo dell'eternità, della cui infinità non abbiamo un concetto diverso di quel lo che abbiamo dell'infinità del numero, al quale possiamo sempre addizionare qualcosa senza fine.

Origine delle nostre idee di durata e delle misure di essa.

---

31. E così mi sembra chiaro che dalle due fonti di ogni conoscenza menzionate prima, cioè la riflessione e la sensazione, otteniamo le nostre idee della durata e le misure di essa.

In primo luogo, osservando quel che accade nel nostro spirito, cioè come, nella successione costante delle idee di cui alcune svaniscono e altre cominciano ad apparire, giungiamo all'idea della *successione*.

In secondo luogo, osservando una distanza nelle parti di questa successione, otteniamo l'idea della *durata*.

In terzo luogo, osservando mediante la sensazione certe apparizioni in certi periodi regolari e apparentemente equidistanti, otteniamo le idee di certe *lunghezze* o *misure di durata*, come i minuti, le ore, i giorni, gli anni, ecc.

In quarto luogo, poiché siamo in grado di ripetere nel nostro spirito queste misure del tempo o le idee di una lunghezza stabilita di durata, tante volte quanto vogliamo, possiamo giungere ad immaginare *la durata là dove non c'è nulla che realmente duri o esista*; e così immaginiamo il domani, fanno prossimo, o sette anni da oggi.

In quinto luogo, poiché siamo in grado di ripetere, tante volte quanto vogliamo nei nostri pensieri, le idee di una durata qualsiasi di tempo, come di un minuto, un anno o un'epoca, e possiamo aggiungerle l'una all'altra senza giungere mai alla fine di tale addizione, più di quanto possiamo giungere alla fine del numero, al quale possiamo sempre aggiungerne un altro, otteniamo l'idea dell'*eternità*, come la durata futura eterna delle nostre anime, e come l'eternità di quell'Essere infinito che necessariamente dev'essere sempre esistito.

In sesto luogo, considerando una parte qualsiasi della durata infinita, in quanto è stabilita da misure periodiche, otteniamo l'idea di ciò che chiamiamo il *tempo* in generale.

1. SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14, 17.
2. THOMAS BURNET, Telluris Theoriu Sacra, 1684.
3. Nella prima edizione: «perciò supposero che fossero uguali».

CAPITOLO XV

LE IDEE DELLA DURATA E DELL'ESPANSIONE CONSIDERATE INSIEME

Entrambe sono suscettibili di essere maggiori o minori.

1. Sebbene nei precedenti capitoli ci siamo soffermati abbastanza a lungo sulla considerazione dello spazio e della durata, tuttavia, giacché si tratta di idee d'importanza generale, che hanno qualcosa di astruso e di peculiare nella loro natura, il confrontarle l'una con l'altra potrà forse esser utile per illustrarle; e potremo avere una concezione più chiara e più distinta di esse se le guardiamo insieme. Per evitare confusioni, chiamo *espansione* la distanza o lo spazio nella sua concezione semplice e astratta, per distinguerla dall'cc estensione» che è da taluni usata per esprimere questa distanza soltanto in quanto si trova nelle parti solide della materia e così include, o almeno implica, l'idea di un corpo: mentre l'idea della sostanza pura non include nulla di simile. Preferisco anche la parola espansione a quella di spazio, perché quest'ultima è spesso applicata alla distanza di parti successive e fuggèvoli, che non esistono mai insieme, oltre a quelle che sono permanenti. In entrambe queste parole (cioè espansione e durata), lo spirito ha la comune idea di lunghezze continue, capaci di maggiori o minori quantità. Infatti, un uomo ha un'idea altrettanto chiara della diversità di lunghezza di un'ora e di un giorno, quanto di quella di un pollice e di un piede.

L'espansione non è limitata dalla materia.

2. Una volta ottenuta fidea della lunghezza di una parte qualsiasi dell'espansione, che si tratti di una spanna o di un passo o di quel che vorrete, lo spirito *può*, come si è detto, ripetere quell'idea e così, aggiungendola a quella precedente, ingrandire la propria idea di lunghezza e renderla uguale a due spanne o due passi; e così via, tante volte quanto vorrà, finché raggiungerà la distanza fra parti qualsiasi della terra, continuando così ad aumentare fino a raggiungere la distanza del sole o della stella più lontana. Mediante una tale progressione, che ha inizio dal luogo in cui si trova o da qualsiasi altro luogo, lo spirito può procedere e andare oltre a tutte queste lunghezze, e non trovare nulla che fermi il suo progresso, né dentro né fuori dei corpi. È vero che nei nostri pensieri possiamo facilmente arrivare alla fine dell'estensione *solida*; non

abbiamo alcuna difficoltà ad arrivare all'estremità e ai confini di ogni corpo: ma arrivato a questo punto, lo spirito non trova nulla che impedisca il suo progresso in quell'espansione senza fine, della quale non può neppure concepire o trovare un termine. Né si deve dire che al di là dei confini dei corpi, non c'è nulla: a meno che si voglia confinare Dio entro i limiti della materia. Salomone, il cui intelletto era pieno di sapienza e reso vasto da essa, sembra aver pensato diversamente quando dice: «Il cielo, e il cielo dei cieli, non Ti può contenere». E chiunque creda di poter estendere il proprio pensiero più in là di dove Dio esiste, o di poter immaginare un'espansione in cui egli non si trova, a mio avviso si fa un'idea troppo alta delle capacità del proprio intelletto.

E neppure la durata dal movimento.

---

3. Lo stesso vale per la durata. Una volta ottenuta l'idea di una qualsiasi lunghezza di durata, lo spirito *può* raddoppiarla, moltiplicarla e ingrandirla, non soltanto al di là della propria esistenza, ma anche al di là di quella di ogni essere corporeo e di tutte le misure del tempo, desunte dai grandi corpi di tutto il mondo e dai loro movimenti. Ma ognuno ammette facilmente che, sebbene possiamo concepire la durata come illimitata, come certamente è, non possiamo tuttavia estenderla al di là di tutto l'essere. Dio, ognuno lo concede facilmente, riempie l'eternità; ed è difficile trovare una ragione per cui si debba dubitare che egli riempia anche l'immensità. Il suo essere infinito è certamente altrettanto illimitato in un senso come nell'altro; e mi pare che significhi attribuire un po' troppa importanza alla materia il dire che dove non c'è corpo non c'è nulla.

Perché gli uomini ammettono più facilmente una durata infinita che non un'espansione infinita.

---

4. Penso che ciò possa insegnarci la ragione per cui ognuno parla familiarmente e senza la minima esitazione dell'eternità, presupponendola, e non esita ad attribuire l'*infinità* alla *durata*·, ma è solo con maggiori dubbi o riserve che molti, ammettono o suppongono l'*infinita* dello *spazio*. La ragione mi sembra questa: poiché la durata e l'estensione sono usate quali nomi di affezioni appartenenti ad altri esseri, facilmente concepiamo la durata infinita in Dio, e non possiamo evitare di farlo; ma poiché non attribuiamo a lui l'estensione, ma soltanto alla materia, che è finita, siamo portati a dubitare che l'espansione esista dove non c'è materia, giacché solo di essa supponiamo che sia un attributo. Perciò, quando gli uomini inseguono i loro pensieri sullo spazio, è facile che si fermino ai confini del corpo, come se anche lo spazio giungesse lì al termine e

non andasse oltre. O se, pensandoci bene, le loro idee li portano oltre, chiamano ciò che è al di là dei limiti dell'universo spazio immaginario, come se tale spazio non fosse nulla perché non c'è nessun corpo che esiste in esso. Ma non chiamano mai immaginaria la durata antecedente ad ogni corpo e ai movimenti mediante i quali è misurata, perché non la si suppone mai vuota di qualche esistenza reale. Se i nomi delle cose possono in qualche modo orientare i nostri pensieri verso l'origine delle idee degli uomini (come sono portato a credere), la oarola *durata* può darci motivo di pensare che si sia ritenuto di trovare una qualche analogia fra la continuazione dell'esistenza, con la sua resistenza a ogni forza distruttiva, e la continuazione della solidità (che è facilmente confusa con la durezza e differisce poco da essa se guardiamo a le particelle anatomiche minute della materia), e che quest'analogia abbia dato luogo a parole così affini come *durare* e *durum esse*. E che *durare* sia applicata all'idea di durezza tanto quanto a quella di esistenza, lo vediamo in Orazio, *Epod.*, XVI, *ferro duravit saecula*. Ma comunque stiano le cose, è certo che chiunque vorrà inseguire i propri pensieri troverà che talvolta essi si lanciano al di là dell'estensione del corpo, neH'infinità dello spazio o espansione, l'idea della quale è distinta e separata dal corpo é da ogni altra cosa: il che (a chi piaccia) potrà essere argomento di ulteriore meditazione.

Il tempo sta alla durata come il luogo all'espansione.

---

5. Il tempo in generale sta alla durata come il luogo sta all'espansione. Essi sono porzioni degli sconfinati oceani dell'eternità e dell'immensità, separate e distinte dal resto mediante punti di riferimento, servono per denotare la posizione degli enti reali *finiti*, l'uno rispetto all'altro, in quegli oceani infiniti e uniformi della durata e dello spazio. Correttamente considerate, sono solo idee di distanze determinate da certi punti conosciuti fissati in cose sensibili distinguibili e che si suppone mantengano la stessa distanza l'uno dall'altro. È su questi punti fissati in enti sensibili che fondiamo i nostri calcoli e da essi misuriamo le nostre porzioni di quelle quantità infinite; le quali, così considerate, sono ciò che chiamiamo *tempo* e *luogo*. Infatti, poiché la durata e lo spazio in se stessi sono uniformi e illimitati, l'ordine e la posizione delle cose in essi, senza tali punti conosciuti e stabiliti, sarebbero perduti e tutte le cose rimarrebbero mescolate in una confusione irrimediabile.

II tempo e il luogo sono presi come porzioni della durata e dello spazio determinate dall'esistenza e dal movimento dei corpi.

---

6. Il tempo e il luogo, presi così come porzioni determinate e distinguibili di quegli abissi infiniti dello spazio e della durata, ritenute o stabilite come distinte dal resto mediante segni o confini conosciuti, hanno entrambi una duplice accezione.

In primo luogo, si ritiene comunemente che il tempo in generale sia quel tanto della durata infinita che è misurato dall'esistenza e dai movimenti dei grandi corpi dell'universo, nella misura in cui ne sappiamo qualcosa, e che sia coesistente con questi; e in questo senso il tempo comincia e finisce entro il quadro di questo mondo sensibile, come in quelle frasi menzionate prima: «prima di ogni tempo» oppure «quando il tempo non ci sarà più». Analogamente il luogo è talvolta preso come quella porzione dello spazio infinito posseduta e racchiusa dal mondo materiale, e viene così distinto dal resto dell'espansione, anche se in tal caso si chiamerebbe più propriamente estensione che luogo. Il tempo particolare o la durata, nonché l'estensione particolare e il luogo di ogni essere corporeo, sono limitati da queste due cose e misurati e determinati dalle parti osservabili di esse.

Altre volte, per quel tanto di ognuno die designiamo mediante misure prese dalla mole o dal movimento dei corpi.

---

7. *In secondo luogo*, la parola tempo è talvolta usata in un senso più vasto e applicata a parti della durata infinita che non erano realmente distinte e misurate dall'esistenza reale e dai movimenti periodici di corpi che fin dal principio sono stati destinati a servire da segni per misurare le stagioni e i giorni e gli anni, e di conseguenza sono le nostre misure del tempo. Questa parola viene applicata talvolta anche ad altre porzioni di quella durata infinita e uniforme, che all'occasione supponiamo uguali a certe lunghezze del tempo misurato e che così consideriamo limitate e determinate. Infatti, se supponessimo che la creazione o la caduta degli angeli abbia avuto luogo all'inizio del periodo Giuliano, parleremmo assai propriamente e saremmo capiti se dicessimo che dalla creazione degli angeli alla creazione del mondo è passato più tempo e cioè 7.640 anni; con ciò avremmo indicato e accettato quel tanto della durata indistinta che supponiamo uguale a 7.640 rivoluzioni annuali del sole che si muove alla stessa velocità in cui si muove ora. Analogamente parliamo talvolta di luogo, distanza o mole nel grande *vuoto*, oltre i confini del mondo, quando consideriamo quel tanto dello spazio che è uguale ad un corpo di una dimensione qualsiasi, per esempio di un piede cubico, o che è capace di contenerlo; oppure quando supponiamo un punto in questo spazio che si trovi ad una certa distanza da una parte qualsiasi

dell'universo.

Appartengono a tutti gli enti finiti.

---

8. Il *dove* e il *quando* sono domande proprie a tutti gli enti finiti, e vengono sempre calcolati da noi a partire da qualche parte conosciuta di questo mondo sensibile e da qualche epoca contrassegnata per noi dai movimenti osservabili in essa. Senza tali parti o periodi fissati, l'ordine delle cose sarebbe perduto per il nostro intelletto finito negli oceani sconfinati e invariabili della durata e dell'espansione che comprendono in sé ogni essere finito e che, nella loro piena estensione, sono propri soltanto della divinità. Non dobbiamo quindi meravigliarci se non comprendiamo e se i nostri pensieri si trovano spesso sperduti nel considerarli, sia astrattamente in se stessi, sia quando sono attribuiti in qualche modo al primo Essere incomprensibile. Ma quando è applicata ad esseri particolari finiti, l'estensione di un corpo è tanto di quello spazio infinito quanto ne occupa la mole di quel corpo. E il luogo è la posizione del corpo quando è considerato ad una certa distanza da qualche altro corpo. Come l'idea della durata particolare di una cosa è l'idea di quella porzione della durata infinita che passa durante l'esistenza di quella cosa, così il tempo in cui la cosa è esistita è l'idea di quello spazio di durata che è passata fra un periodo conosciuto e fissato di durata e l'essere di quella cosa. L'una mostra la distanza fra le estremità della mole o dell'esistenza della stessa cosa, per esempio che misura un piede quadrato o che è durata due anni; l'altra mostra la distanza della cosa nel luogo, o l'esistenza, misurata a partire da altri punti fissi dello spazio o della durata, per esempio che era in mezzo del Lincoln's Inn Fields, oppure nel primo grado del Toro, e nell'anno del nostro signore 1671 o nel millesimo anno del periodo Giuliano. Tutte queste distanze le misuriamo mediante idee pre-concette di certe lunghezze di spazio e di durata, come i pollici, i piedi, le miglia e i gradi, e nell'altro caso i minuti, i giorni, gli anni ecc.

Tutte le parti dell'estensione sono estensione e tutte le parti della durata sono durata.

---

9. C'è un'altra cosa per la quale spazio e durata sono molto simili, ed è che, sebbene siano giustamente considerati fra le nostre *idee semplici*, tuttavia nessuna delle idee distinte che abbiamo dell'uno o dell'altra è priva A molti modi di composizione; è nella stessa natura di entrambi consistere di parti, ma poiché le loro parti sono tutte della stessa specie, senza la mescolanza di altre idee, non impediscono ad essi di trovar posto fra le idee semplici. Se lo spirito potesse, come

nel caso del numero, arrivare ad una parte di estensione o durata così piccola da escludere la divisibilità, *questa* sarebbe, per così dire, l'unità o l'idea indivisibile, mediante la ripetizione della quale esso formerebbe le idee più vaste di estensione e di durata. Ma poiché lo spirito non è in grado di foggiarsi l'idea di uno spazio *qualsiasi* senza parti, si serve delle misure comuni le quali, con l'uso familiare in ciascun paese, si sono impresse nella memoria (come i pollici o i piedi, le braccia o le parasanghe, e anche i secondi, i minuti, le ore, i giorni e gli anni per la durata). Lo spirito, dico, si serve di idee come queste quali idee semplici; e queste sono le parti che compongono le idee più vaste che lo spirito forma all'occasione addizionando le lunghezze conosciute con le qua ha familiarità. D'altra parte, quando lo spirito vorrebbe ridurre lo spazio o la durata in frazioni minori, la misura ordinaria più piccola che abbiamo dell'uno o dell'altra è considerata come unità numerica. Tuttavia sia nel caso celi'addizione sia in quella della divisione dello spazio o della durata, quando l'idea esaminata diventa molto grande o molto piccola la sua mole precisa diventa assai oscura e confusa; ed è il *numero* soltanto delle addizioni o divisioni ripetute che rimane chiaro e distinto, come apparirà evidente a chiunque lascerà libero il proprio pensiero nella vasta espansione dello spazio o nella divisibilità della materia. Ogni parte della durata è anch'essa durata, e ogni parte dell'estensione è estensione, suscettibili entrambe di addizione o divisione *in infinitum*. Ma *le porzioni più piccole dell'una e dell'altra di cui abbiamo idee chiare e distinte* sono forse le più adatte a essere considerate da noi come *idee semplici* di quella specie di cui sono composti i modi complessi dello spazio, dell'estensione e della durata, e nelle quali possono di nuovo risolversi in modo distinto. Tale piccola parte della durata può essere chiamata un *momento*, ed è il tempo di una sola idea nel nostro spirito, nella serie delle idee che solitamente vi si susseguono. Poiché l'altra manca di un nome, non so se mi sarà concesso di chiamarla un *punto sensibile*, intendendo con ciò la particella più piccola di materia o di spazio che possiamo discernere, che è ordinariamente circa [[1] un minuto, e per l'occhio più penetrante raramente meno di trenta secondi di un circolo] di cui l'occhio è il centro.

Le loro parti sono inseparabili.

---

10. L'espansione e la durata concordano ancora in questo, che, sebbene siano considerate entrambe da noi come aventi parti, le loro parti non sono separabili l'una dall'altra neppure nel pensiero; sebbene possano essere interrotte e separate le parti dei corpi dalle quali prendiamo la nostra *misura* dell'una, e le parti del

movimento, o piuttosto la successione d'idee nel nostro spirito, dalla quale prendiamo la *misura* dell'altra, come accade sovente nell'un caso quando un corpo è a riposo, e nell'altro mediante il sonno, che chiamiamo pure riposo.

La durata è come una linea, l'espansione come un solido.

---

11. Ma fra di loro c'è questa (differenza manifesta: che le idee di lunghezza che abbiamo per l'espansione sono rivolte in ogni senso ε così formano la figura, la larghezza e lo spessore; ma la durata è, per così dire, soltanto la lunghezza di una linea retta estesa *in infinitum*, che non è suscettibile di molteplicità, variazioni o figura, ma è la comune misura di ogni esistenza, alla quale, finché esistono, tutte le cose partecipano ugualmente. Infatti, questo momento attuale è comune a tutte le cose che ora hanno essere e comprende ugualmente questa parte della loro esistenza, come se fossero un essere solo; e possiamo dire con verità che esistono tutti nello *stesso* momento del tempo. Se gli angeli e gli spiriti abbiano, rispetto all'espansione, qualcosa di analogo con ciò, è al di là del mio intendimento; e forse per noi, che abbiamo intelletto e intendimento adatti alla nostra conservazione e ai fini del nostro essere, ma non alla realtà e alPestensione di tutti gli altri esseri, è quasi altrettanto difficile concepire un'esistenza o avere l'idea di un essere reale con la perfetta negazione di qualsiasi maniera di espansione, quanto avere l'idea di un'esistenza reale con la perfetta negazione di ogni durata. Perciò non sappiamo che cosa abbiano a che fare gli spiriti con lo spazio, o in che maniera comunicano in esso. Tutto quello che sappiamo è che ogni corpo possiede singolarmente la propria porzione dello spazio, secondo l'estensione delle sue parti solide, e che con ciò esclude qualsiasi altro corpo dall'avere una parte di quella particolare porzione di spazio, finché vi rimane.

Due parli della durata non esistono mai insieme, ma tutte le parti nell'estensione esistono assieme.

---

12. La *durata*, e il *tempo* che ne è parte, è l'idea che abbiamo di una distanza che *scompare*, della quale due parti non esistono mai assieme ma si seguono l'un l'altra; l'*espansione* è l'idea di una distanza *durevole*, di cui tutte le parti esistono assieme e non sono capaci di successione. Perciò, sebbene non possiamo concepire una durata senza successione, né possiamo raffigurarci che un essere esista *ora* domani, né possedere più del momento attuale della durata per volta, possiamo tuttavia concepire la durata eterna dell'Onnipotente che è molto diversa da quella dell'uomo o di qualsiasi altro essere finito. Infatti l'uomo non comprende nella sua conoscenza o nel suo potere tutte le cose passate e future: i

suoi pensieri non riguardano che ieri, e non sa che cosa il domani gli porterà. Ciò che è passato, egli non può richiamarlo in vita, e non può render presente ciò che è ancora da venire. Quello che dico dell'uomo, lo dico di tutti gli esseri finiti i quali, sebbene possano superare di gran lunga l'uomo in conoscenza e potere, non sono tuttavia che le creature più misere in confronto con Dio stesso. Il finito, o qualsiasi grandezza, non ha alcun rapporto di proporzione con l'infinito. Poiché la durata infinita di Dio è accompagnata da conoscenza e potere infiniti, egli vede ogni cosa, passata e a venire; esse non sono più lontane dalla sua conoscenza o dalla sua vista del presente, giacciono tutte sotto lo stesso sguardo, e non c'è nulla che egli non possa far esistere in qualunque momento lo voglia. Poiche resistenza di ogni cosa dipende dal suo arbitrio, ogni cosa esiste in ogni momento in cui egli ritiene opportuno farla esistere. Per concludere, Fespansione e la durata si includono e comprendono reciprocamente, giacché ogni parte dello spazio si trova in ogni parte della durata e ogni parte della durata in ogni parte dell'espansione. Credo che sia difficile trovare una tale combinazione di due idee distinte, in tutta la grande varietà di idee che concepiamo o possiamo concepire, e ciò potrà fornire materia a ulteriori speculazioni.

1. Nella prima edizione: «in un secondo di un circolo».

CAPITOLO XVI

L'IDEA DEL NUMERO

Il numero è l'idea più semplice e più universale.

1. Non c'è idea, fra quelle che abbiamo, che sia suggerita allo spirito in tanti modi, e che allo stesso tempo sia più semplice, di quella dell'*unità* o dell'uno; in essa non c'è ombra di varietà o di composizione; e ogni oggetto col quale hanno a che fare i nostri sensi, ogni idea nel nostro intelletto, ogni pensiero del nostro spirito, reca con sé quest'idea. Essa è quindi la più intima coi nostri pensieri e, nello stesso tempo, per la sua concordanza con tutte le altre cose, è l'*idea più universale che abbiamo*. Infatti, il numero si applica agli uomini, agli angeli, alle azioni, ai pensieri, a tutto ciò che esiste o che si possa immaginare.

I suoi modi sono formati per 'addizione.

2. Ripetendo quest'idea nel nostro spirito e addizionando fra loro le ripetizioni, giungiamo alle idee *complesse* dei *modi* del numero. Così, sommando uno più uno, abbiamo l'idea complessa di un paio; mettendo assieme dodici unità, abbiamo l'idea complessa della dozzina; e così della ventina, del milione o di qualunque altro numero.

Ciascun modo è distinto.

3. I *modi semplici* del *numero* sono, fra tutti, i più distinti: ogni minima variazione, che è un'unità, rende ciascuna combinazione chiaramente diversa da quella che più che le si avvicina, quanto da quella più remota, giacché due è altrettanto distinto da uno quanto duecento, e l'idea di due è distinta dall'idea di tre quanto la grandezza di tutta la terra è distinta da quella di una tarma. Ciò non accade per gli altri modi semplici, nei quali non è così facile e neppure forse possibile distinguere fra due idee vicine fra loro ma che sono tuttavia realmente diverse. Infatti, chi si prenderà la briga di trovare la differenza fra il bianco di questa carta e quello che gli si avvicina di un grado, o può formare idee distinte di ogni minima differenza di estensione?

Perciò le dimostrazioni coi numeri sono le più precise.

14. La maniera chiara e distinta in cui ciascun modo del numero si distingue da tutti gli altri, anche da quelli che più gli si avvicinano, mi porta a pensare che le dimostrazioni con i numeri, se non sono più evidenti e esatte di quelle che riguardano l'estensione, sono tuttavia più generali nel loro uso e più determinate nella loro applicazione. Ciò perché le idee dei numeri sono più precise e distinguibili che non quelle dell'estensione, dove non è tanto facile osservare o misurare ogni uguaglianza e eccesso; nello spazio i nostri pensieri non possono arrivare ad una piccolezza data al di là della quale non si può andare, come ad un'unità, e quindi non può essere scoperta la quantità o proporzione del minimo eccesso, che invece risulta chiara per il numero dove, come si è detto, 91 è distinguibile da 90 quanto lo è da 9.000, sebbene 91 sia l'eccesso immediato di 90. Così non accade per l'estensione, dove una cosa che è appena più lunga di un piede o di un pollice non è distinguibile dalla misura giusta di un piede o di un pollice; e di due linee che sembrano di lunghezza uguale, una può essere più lunga dell'altra di una quantità innumerevole di parti, e nessuno può tracciare un angolo che sia immediatamente maggiore di quello retto.

I nomi sono necessari per i numeri.

5. Ripetendo, come si è detto, l'idea dell'unità e unendola ad un'altra unità, formiamo con ciò una sola idea collettiva, contrassegnata col nome due. E chiunque può far questo e procedere oltre, aggiungendo sempre un'unità all'ultima idea collettiva che aveva di un numero e cui abbia dato un nome, può contare o aver idee di varie collezioni di unità, distinte l'una dall'altra, finché avrà una serie di nomi per numeri susseguenti e una memoria per ricordare quella serie e i vari nomi; infatti ogni numerazione non è altro che l'addizione di un'altra unità e il dare all'insieme, in quanto è compreso in unica idea, un nome o segno nuovo o distinto mediante il quale può essere riconosciuto fra quelli precedenti e susseguenti e distinto da ogni molteplice maggiore o minore di unità. Di modo che chi può aggiungere uno ad uno, e poi a due, e così procedere contando e, portando sempre con sé i nomi distinti appartenenti ad ogni progressione; e poi di nuovo retrocedere a ridurle sottraendo un'unità da ogni collezione, è capace di tutte le idee di numero che si trovano nel raggio della sua lingua o per i quali abbia nomi, sebbene forse non oltre. Infatti, poiché i vari modi semplici dei numeri non sono nel nostro spirito che altrettante combinazioni di unità, le quali non hanno varietà né sono capaci di altra differenza che non sia il

più o il meno, i nomi o contrassegni per ciascuna combinazione distinta sembrano più necessari che per qualsiasi altra sorta di idee. Infatti, senza tali nomi o contrassegni, possiamo a mala pena far uso dei numeri nel calcolare, specialmente dove la combinazione è composta da una grande moltitudine di unità; le quali, messe assieme, senza un nome o un contrassegno per distinguere quella precisa collezione, a mala pena si potrà impedire che siano un mucchio confuso.

Un'altra ragione per la necessità di aver nomi per i numeri.

---

6. Credo che questa sia la ragione per la quale alcuni americani coi quali ho parlato (e che per altro verso erano di spirito assai pronto e razionale), non potevano, come noi, contare fino a iooo, né avevano idea distinta di quel numero, sebbene potessero calcolare molto bene fino a 20. Il loro linguaggio, infatti, è scarso, adatto soltanto alle poche necessità di una vita semplice e povera, priva di familiarità col commercio e con la matematica, e non aveva parole che rappresentassero 1000, sicché quando gli si parlava di numeri grandissimi, essi solevano indicare i capelli che avevano in testa, per esprimere una moltitudine che non sapevano numerare: la quale incapacità, suppongo, derivava dalla loro mancanza di nomi. I *Tououpinambos* non avevano alcun nome per numeri superiori a 5, e qualsiasi numero al di là di quello era raffigurato mostrando le loro dita e quelle di altri che fossero presenti[1]. E non dubito che noi stessi potremmo numerare distintamente con le parole molto al di là di quello che facciamo solitamente, se trovassimo qualche denominazione adatta con la quale indicare quei numeri; mentre con la maniera in cui ora li nominiamo, cioè per milioni di milioni, ecc., è difficile senza confusione andare oltre diciotto o al massimo ventiquattro progressioni decimali. Ma per mostrare fino a che punto i nomi distìnti conducono a farci contare bene o ad avere idee utili dei numeri, consideriamo tutte le cifre seguenti su una linea sola, come se fossero corrispondenti a un solo numero:

Nionilioni	Ottilioni	Settilioni	Sestilioni	Quintilioni	Quadrilioni	Trilioni	Bilioni	Milioni	Unità
7.324	162.486	345.896	437.918	423.147	218.106	235.421	261,734	368.149	623.137

La maniera ordinaria di nominare questo numero in inglese sarebbe di ripetere: milioni di milioni di milioni di milioni di milioni di milioni di milioni di milioni (che sarebbe la denominazione delle seconde sei cifre). In tal modo, sarà molto difficile avere una qualsiasi nozione distinta di questo numero. Ma lascio considerare ad altri se, dando ad ogni gruppo di sei dfre una denominazione

nuova e ordinata, queste e forse molte altre cifre in progressione non potrebbero essere facilmente contate in maniera distinta, e le loro idee rese più accessibili a noi e più chiare agli altri. Menziono questo solo per mostrare quanto siano necessari i nomi distinti per numerare, senza pretendere introdurne nuovi di mia invenzione.

Perché i bambini non imparano più presto a contare.

---

7. Così i bambini non cominciano molto presto a numerare né procedono molto lontano o con molta sicurezza nella numerazione, finché non siano abbastanza ben forniti di altre idee. Ciò accade o perché non hanno i nomi per segnare le varie progressioni dei numeri o perché non hanno ancora la facoltà di raccogliere le idee sparse per formarne di complesse e sistemarle in un ordine regolare che permetta loro di ritenerle nella memoria, com'è necessario per calcolare. E difatti si può spesso osservarli a discorrere e ragionare assai bene, e ad avere concezioni chiare di parecchie cose, prima che siano in grado di contare fino a venti. E alcuni, per un difetto di memoria, non riescono a ritenere le varie combinazioni dei numeri coi nomi annessi nei loro ordini distinti, e la dipendenza di una serie lunga di progressioni numeriche e le loro relazioni reciproche, e così non sono in grado per tutta la vita di calcolare o di ripercorrere regolarmente una serie moderata di Lumeri. Infatti, colui che vuole contare fino a venti, o avere un'idea di quel numero, deve sapere che prima ce n'erano dicianiove, ognuno col suo nome o segno distinto, come stanno segnat nel loro ordine; perché, ove questo manchi, si crea un fallo, la catena si spezza, e il progresso nella numerazione non può andare oltre. Quindi, per calcolare bene, si richiede: 1) che lo spirito distingua accuratamente fra due idee, diverse l'una dall'altra solo per l'addizione o la sottrazione di *una* unità; 2) che ritenga nella memoria i nomi o i segni delle varie combinazioni, dall'unità fino a quel numero, e che lo faccia non in modo confuso e a caso, ma nell'ordine esatto in cui i numeri si seguono l'un l'altro. Se l'una o l'altra di queste operazioni si inceppa, l'intera faccenda della numerazione verrà disturbata, e rimarrà solo l'idea confusa della moltitudine, ma non si raggiungeranno le idee necessarie per una numerazione distinta.

II numero misura tutte le cose misurabili.

---

8. C'è ancora questo da osservare riguardo al numero; di esso lo spirito si serve nel misurare tutte le cose da noi misurabili, le quali sono principalmente l'*espansione* e la *durata*·, e la nostra idea dell'infinità, anche quando è applicata a

queste idee, non è altro che l'infinità del numero. Infatti, che altro sono le nostre idee dell'Eternità e dell'immensità, se non le addizioni ripetute di certe idee di parti immaginate della durata e dell'espansione con l'infinità del numero, addizione della quale non possiamo giungere mai alla fine? Il numero, fra tutte le nostre idee, ci fornisce una riserva inesauribile, com'è evidente ad ognuno. Infatti, anche se un uomo raccoglie in una somma un numero grande quanto gli piace, per grande che sia questa moltitudine, essa non diminuisce di un'ette il suo potere di aggiungervi qualcosa, né lo porta più vicino alla fine della riserva inesauribile del numero, dove rimane ancora tanto da addizionare come se non ne fosse stato tolto niente. Questa *addizione* o *addizionabilita* (se qualcuno preferisce questa parola) *senza fine* dei numeri, che è così evidente allo spirito, è, credo, ciò che ci dà l'idea più chiara e più distinta dell'infinità: della quale diremo di più nel prossimo capitolo.

1. JEAN DE LERY, *Histoirc d'un Voyage, fait cn la Terre du Bresil*, cap, XX, pp. 307-382.

CAPITOLO XVII

DELL'INFINITÀ

L'infinità, nella sua intenzione originaria, è attribuita allo spazio, alla durata e al numero.

1. Chi vuol sapere a quale specie d'idea diamo il nome di *infinità*, non può far di meglio che considerare a che cosa l'infinità è più immediatamente attribuita dallo spirito, e poi come lo spirito venga a foggiare tale idea.

Mi sembra che *finito* e *infinito* siano considerati dallo spirito come i *modi della quantità* e che siano attribuiti principalmente, nella loro prima designazione, soltanto alle cose che hanno parti e che sono capaci di aumentare o diminuire mediante l'addizione o la sottrazione della sia pur minima parte: tali sono le idee di spazio, di durata e di numero, che abbiamo considerato nei precedenti capitoli. È vero che siamo ben certi che il grande Iddio, del quale e dal quale tutte le cose sono, è incomprensibilmente infinito; tuttavia, quando nei nostri pensieri deboli e limitati applichiamo a quel primo e supremo Essere la nostra idea dell'infinito, lo facciamo principalmente rispetto alla sua durata e alla sua ubiquità e poi, credo, in senso più figurato, al suo potere, alla sua saggezza e bontà e agli altri attributi che sono propriamente inesauribili, incomprensibili ecc. Infatti, quando chiamiamo queste cose infinite, non abbiamo altra idea di quest'infinità se non quella che porta con sé qualche considerazione e imitazione di quel numero o estensione degli atti o degli oggetti del potere, della saggezza e della bontà di Dio, atti o oggetti che non potremo mai supporre tanto grandi o tanto numerosi, per quanto possiamo moltiplicarli nel nostro pensiero con tutta l'infinità dei numeri, da non essere superati o ecceduti da questi attributi di Dio. Non pretendo di dire in che maniera questi attributi siano in Dio, il quale è infinitamente al di là delle nostre ristrette capacità; essi contengono, senza dubbio, ogni perfezione possibile. Ma dico che questo è il nostro modo di concepirli e queste sono le nostre idee della loro infinità.

L'idea del finito è facilmente ottenuta.

2. Poiché il finito e l'infinito sono dunque considerati dallo spirito come *modificazioni* dell'espansione e della durata, la prossima cosa da esaminare è *come essi pervengono allo spirito*. Per quanto riguarda Fidea del finito, non c'è

grande difficoltà. Le porzioni ovvie dell'estensione che agiscono sui nostri sensi portano al nostro spirito l'idea del finito: e i periodi ordinari di successione, mediante i quali misuriamo il tempo e la durata, come le ore, i giorni e gli anni, sono lunghezze limitate. La difficoltà sorge nel domandarci in che modo ci pervengono quelle *idee illimitate* dell'eternità e dell'immensità, giacché gli oggetti che ci sono familiari sono lontanissimi da una qualunque affinità o proporzione con questa grandezza.

In che maniera veniamo ad avere l'idea dell'infinito.

---

3. Chiunque abbia un'idea di una lunghezza data dello spazio, p. es. di un piede, trova che può ripetere quest'idea e, aggiungendo la seconda alla prima, farsi l'idea di due piedi; aggiungendo poi una terza, si fa l'idea di tre piedi, e così via, senza mai giungere alla fine delle sue addizioni, siano esse della stessa idea di un piede o, se gli piace, del doppio, o di qualsiasi altra idea di una lunghezza, come un miglio o il diametro della terra o dell*'orbis magnus*. Infatti, qualunque sia la lunghezza data e per quante volte egli la raddoppi o comunque la moltiplichi, egli trova che, dopo aver continuato a raddoppiarla nei suoi pensieri e ad avere ingrandito la sua idea quanto gli piaccia, non ha motivo per fermarsi né si trova di un'ette vicino alla fine di tale addizione più di quanto fosse al principio; e poiché il potere d'ingrandire la sua idea dello spazio con ulteriori addizioni rimane sempre lo stesso, ne ricava l'idea dello spazio infinito.

La nostra idea dello spazio è illimitata.

---

4. È questa, credo, la maniera nella quale lo spirito ottiene l'*idea* dello spazio infinito. Tutt'altra considerazione è quella di esaminare se lo spirito abbia l'idea che un tale spazio illimitato *effettivamente esista*, giacché le nostre idee non sono sempre una prova dell'esistenza delle cose; ma poiché ci capita di parlarne, suppongo che si possa dire che siamo *capaci di pensare* che lo spazio in se stesso è effettivamente illimitato e che a tale immaginazione l'idea dello spazio o delFespansione da sé ci porti naturalmente. Infatti, poiché lo spazio è considerato da noi tanto come l'estensione del corpo quanto come esistente in sé senza alcuna materia solida che la occupi (infatti di tale spazio vuoto abbiamo non solamente Fidea ma, come credo d'aver mostrato, a partire dal movimento dei corpi, la prova della sua esistenza necessaria), è impossibile che lo spirito sia in grado di trovare o supporne la fine o che sia fermato a qualsiasi punto del suo progresso nello spazio, per lontano che possa estendere i suoi pensieri. Qualunque confine

posto da un corpo, anche se si trattasse di mura adamantine, non pone un fermo allo spirito nel suo progresso ulteriore nello spazio e nell'estensione ma, piuttosto, facilita e incrementa questo progresso. Giacché fin dove giunge quel corpo, nessuno può dubitare dell'estensione; e quando siamo giunti all'estremità ultima del corpo, che cosa c'è che possa mettere un fermo, e convincere lo spirito che lì si trovi alla fine dello spazio mentre esso percepisce di non esserci ed anzi è convinto che il corpo stesso può spostarsi per occupare altro spazio? Infatti, se è necessario per il movimento di un corpo che ci sia uno spazio vuoto, sia pur minimo, fra i corpi, e se è possibile per un corpo muoversi nello spazio vuoto o attraverso di esso — anzi, è impossibile che una particella qualsiasi di materia si muova se non in uno spazio vuoto — la stessa possibilità che un corpo si muova in uno spazio vuoto al di là degli ultimi confini dei corpi come in uno spazio vuoto sparso fra i corpi, rimarrà sempre chiara e evidente; giacché l'idea del puro spazio vuoto, sia esso entro i confini di tutti i corpi o al di là di essi, è esattamente la stessa e non differisce quanto alla sua natura anche se è diversa quanto alla sua mole, e non c'è nulla che possa impedire ad un corpo di muoversi in questo spazio. Sicché ovunque lo spirito si ponga col pensiero, fra tutti i corpi o lontano da essi, non può trovare, in quest'idea uniforme dello spazio, alcun confine, alcun termine; e così deve necessariamente concludere, in base alla stessa natura e all'idea di ciascuna parte di esso, che sia effettivamente infinito.

E anche quella della durata.

---

5. Come il potere che troviamo in noi stessi di ripetere tante volte quanto lo vogliamo una qualsiasi idea dello spazio ci fa avere un'idea dell'*immensità* così, ripetendo l'idea di una lunghezza di durata che abbiamo nel nostro spirito, con tutta l'addizione illimitata di numeri, giungiamo ad avere l'idea dell'*eternità*. Infatti, troviamo in noi stessi che non possiamo giungere alla fine di tali idee ripetute più di quanto possiamo giungere alla fine dei numeri; e ognuno percepisce questa impossibilità. Ma anche qui, una cosa è il nostro avere *un'idea* dell'eternità, altra cosa è sapere se c'è qualche *essere reale* la cui durata sia eterna. Ma a questo proposito dico che chi considera qualcosa che esiste ora, deve necessariamente giungere a Qualcosa di eterno. Ma poiché ho parlato di ciò in altro luogo, qui non dirò altro, ma procederò a fare qualche altra considerazione sulla nostra idea dell'infinito.

Perché altre idee non sono suscettibili d'in finità.

---

6. Se è vero che otteniamo la nostra idea dell'infinità dal potere che osserviamo in noi stessi di ripetere senza fine le nostre idee, si potrà chiedere: perché non attribuiamo l'infinità, oltre che a quelle di spazio e di durata, ad altre idee che possono essere ripetute altrettanto facilmente e frequentemente nel nostro spirito? Tuttavia nessuno pensa mai alla dolcezza infinita o alla bianchezza infinita, sebbene sia in grado di ripetere l'idea del dolce o del bianco tanto frequentemente quanto quelle di una yarda o di un giorno. Al che io rispondo: tutte le idee che sono considerate come aventi parti e che sono capaci di aumento mediante l'addizione di parti uguali o minori, ci forniscono, con la loro ripetizione, l'idea dell'infinito; giacché, con questa ripetizione senza fine, si continua un ingrandimento del quale non ci *può* esser fine. Ma per le altre idee le cose non stanno così: infatti, all'idea più vasta di estensione e di durata che io possa avere attualmente, l'addizione della sia pur minima parte causa un ingrandimento; ma all'idea più perfetta che io abbia della bianchezza più bianca, se ne aggiungo un'altra di bianchezza minore o uguale (più bianca di quella che abbia già, non posso aggiungerne), ciò non causa un ingrandimento e non ingrandisce affatto la mia idea; perciò le diverse idee di bianchezza, ecc., sono chiamate gradi. Infatti quelle idee che consistono di parti sono suscettibili di essere aumentate con ogni addizione di una parte minima; ma se prendete l'idea del bianco che un mucchietto di neve ha suggerito ieri alla nostra vista e un'altra idea del bianco da un altro mucchietto di neve visto oggi, e le mettete insieme nel vostro spirito, esse s'incorporano, per così dire, e si fondono in una sola e l'idea di bianchezza non ne viene affatto aumentata. E se aggiungiamo un grado minore di bianchezza ad uno maggiore, invece di aumentarlo lo diminuiamo. Quelle idee che non consistono di parti non possono essere aumentate fino alla proporzione che ci piace o venire allargate al di là di ciò che gli uomini hanno ricevuto mediante i loro sensi; ma lo spazio, ia durata e il numero, essendo suscettibili di aumentare mediante la ripetizione, lasciano nello spirito l'idea che ci sia posto senza fine per altri ancora, né siamo in grado di concepire da qualunque parte un fermo all'addizione o alla progressione ulteriore: di modo che solo queste idee portano il nostro spirito verso il pensiero dell'infinità.

Differenza tra l'infinità dello spazio e lo spazio infinito.

---

7. Sebbene la nostra idea dell'infinità sorga dalla contemplazione della quantità e dall'aumento senza fine che lo spirito è in grado di fare nella quantità, aggiungendovi ripetutamente tante porzioni ad arbitrio, ritengo tuttavia che provochiamo una gran confusione nei nostri pensieri quando congiungiamo

l'infinità a una presunta idea di quantità che si pensi lo spirito possa avere, e discorriamo o ragioniamo di una quantità infinita come di uno spazio infinito o di una durata infinita. Infatti, la nostra idea deirinfinità, credo, è *un'idea che cresce senza fine*, ma l'idea di una quantità qualsiasi è *data* allo spirito in quel momento in quell'idea (e per quanto grande, non può essere maggiore di quello che è); quindi, congiungere l'infinità a quest'idea significa applicare una misura statica ad una mole crescente. Penso dunque che non sia una sottigliezza irrilevante se dico che si deve distinguere accuratamente fra l'idea dell'infinità dello spazio e l'idea di uno spazio infinito. La prima non è altro che una presunta progressione senza fine dello spirito attraverso le idee ripetute di spazio che esso sceglie; ma avere effettivamente nello spirito l'idea di uno spazio infinito significa supporre che lo spirito abbia già attraversato e effettivamente veda *tutte* le idee ripetute di spazio che una ripetizione *senza fine* non può mai rappresentare totalmente; il che contiene una contraddizione manifesta.

Non abbiamo alcuna idea di uno spazio infinito.

---

8. Ciò sarà forse più chiaro se lo consideriamo rispetto ai numeri. L'infinità dei numeri, alla fine della cui addizione ognuno percepisce che non ci si può avvicinare, risulta chiara a chiunque ci rifletta sopra. Ma per quanto sia chiara l'idea dell'infinità del numero, nulla c'è di più evidente dell'assurdità dell'idea reale di un numero infinito. Qualunque idea *positiva* che abbiamo nello spirito di uno spazio, di una durata o di un numero, per grande che sia, è sempre finita; ma quando supponiamo un residuo inesauribile, dal quale togliamo ogni confine e nel quale permettiamo allo spirito una progressione senza fine del pensiero senza mai completare l'idea, lì abbiamo la nostra idea dell'infinità. La quale, sebbene appaia piuttosto chiara quando consideriamo in essa solo la negazione di un termine, tuttavia, quando vorremmo formare nel nostro spirito Fidea di uno spazio o di una durata infinita, viene ad essere molto oscura e confusa perché è composta di due parti, assai diverse se non incompatibili. Infatti, poniamo che un uomo formi nel suo spirito l'idea di uno spazio o di un numero grandi quanto voglia, è chiaro che lo spirito si ferma e termina a quell'idea, il che è contrario all'idea delPinfinità la quale *consìste in una progressione supposta senza fine*. Penso che per questo siamo così facilmente confusi, quando veniamo a discutere e a ragionare di spazio e di durata infinita, ecc. Non percependosi che le parti di una tale idea sono incompatibili, come effettivamente lo sono, un aspetto o l'altro ci rende sempre perplessi, qualunque siano le conseguenze che vogliamo trarne; come l'idea di un movimento che non procedesse renderebbe perplesso chiunque

volesse argomentare a partire da essa, che non è più valida dell'idea di un movimento in riposo. Un'altra idea simile a me sembra che sia quella di uno spazio o (il che è lo stesso) di un numero infinito, cioè di uno spazio o di un numero che lo spirito effettivamente possegga e vedale in cui termini, e d'altra parte di uno spazio o di un numero che, in un ingrandimento e progressione costanti e senza fine, lo spirito non possa mai attingere col pensiero. Infatti, per quanto grande sia l'idea dello spazio che ho nel mio spirito, essa non è più grande di quanto sia in quell'istante in cui l'ho, sebbene io sia capace, nelFistante seguente, di raddoppiarla, e così via *in infinitum*; giacché è infinito solo ciò che non ha confini, quindi solo l'idea dell'infinità, nella quale i nostri pensieri non possono trovarli.

Il numero ci offre l'idea più chiara dell'infinità.

---

9. Ma di tutte le altre idee è, come ho detto, il numero quella che a mio avviso ci fornisce l'idea più chiara e distinta delPinfinità di cui siano capaci. Infatti persino nello spazio e nella durata, quando lo spirito insegue l'idea delPinfinità, esso si serve delle idee e delle ripetizioni dei numeri, come di milioni e mi lioni di miglia, o di anni, le quali sono altrettante idee distìnte, che il numero impedisce di mescolarsi in un mucchio confuso dove lo spirito s'ingarbuglia; e quando esso ha sommato insieme tanti milioni quanto gli piace di lunghezze conosciute di spazio o di durata l'idea più chiara che possa ottenere dell'infinità è il residuo confuso e incomprensibile di numeri addizionabili senza fine, che non offrono prospettiva di arresto o di confine.

Le nostre diverse concezioni dell'infinità del numero contrapposte a quelle di durata e di espansione.

---

10. Dalla considerazione che il numero non è generalmente pensato come infinito, mentre è facile pensare come tali la durata e Pestensione, ci verranno forse lumi maggiori intorno alla nostra idea dell'infinìtà, nonché la scoperta che essa *non e altro che l'infinità del numero applicata a parti determinate di cui abbiamo nel nostro spirito le idee distinte*. Ciò sorge dal fatto che nel numero siamo, per così dire, ad una estremità: infatti, nel numero non cè nulla di *meno* di un'unità, ci fermiamo lì e non andiamo oltre; ma all'addizione o all'aumento del numero, non possiamo porre alcun limite e così esso si estende come una linea, di cui un'estremità termina con noi mentre l'altra si protende sempre avanti* al di là di quello che possiamo concepire. Ma quando si tratta di spazio e di durata le cose stanno altrimenti. Infatti, consideriamo la durata come se questa linea del numero

si estendesse in *entrambe* le direzioni, per una lunghezza inconcepibile, indeterminata e infinita. Ciò è evidente a chiunque voglia soltanto riflettere sulla considerazione che ha dell'Eternità; credo che a troverà che essa consiste nel volgere questa infinità del numero in entrambe le direzioni, *a parte ante* e *a parte post*, come suol dirsi. Infatti, quando vogliamo considerare l'eternità *a parte ante*, non facciamo altro che ripetere nel nostro spirito, a partire da noi stessi e dal tempo presente, le idee di anni o di ere o di qualsiasi altra porzione determinabile della durata passata, con la prospettiva di procedere in tale addizione con tutta l'infinità del numero. E quando vogliamo considerare l'eternità *a parte post* cominciamo alla stessa maniera da noi stessi e calcoliamo moltiplicando i periodi ancora a venire, estendendo sempre quella linea del numero come nel primo caso. E mettendo assieme queste due, si ha quella durata infinita che chiamiamo *Eternità*: la quale, vista in entrambe le maniere, cioè in avanti e indietro, appare infinita perché volgiamo sempre in quella direzione il termine infinito del numero, cioè il potere di aggiungerne sempre altri.

In che maniera concepiamo l'infinità dello spazio.

---

11. Lo stesso accade per lo spazio nel quale, poiché ci consideriamo, per così dire, nel centro, proiettiamo da tutti i lati le linee interminabili del numero. Contando in qualsiasi direzione da noi stessi, un braccio, un miglio, il diametro della terra o *Yorbis magnus*, con l'infinità del numero ne aggiungiamo altri, tante volte quante vogliamo. E poiché non abbiamo maggior ragione di porre limiti a queste idee ripetute di quanto ne abbiamo di porre limiti al numero, otteniamo l'idea interminabile dell'immensità.

La divisibilità infinita.

---

12. E giacché in qualunque mole di materia i nostri pensieri non possono mai giungere all'estrema divisibilità, c'è perciò anche in questo un'infinità apparente, che ha anch'essa l'infinità nel numero. Ma con la differenza, che, nelle considerazioni precedenti dell'infinità dello spazio e della durata, adoperiamo soltanto l'addizione dei numeri; mentre questa è come la divisione di un'unità nelle sue frazioni, nella quale lo spirito può procedere *in infinitum* come nelle precedenti addizioni. Infatti non si tratta d'altro che dell'addizione di sempre nuovi numeri, sebbene nell'addizione degli uni non possiamo avere l'idea *positiva* di uno spazio infinitamente grande come possiamo, nella divisione degli altri, avere l'idea [positiva] di un corpo infinitamente piccolo, giacché la nostra idea

dell'infinità è, se così posso esprimermi, un'idea crescente o fuggevole, sempre in progressione illimitata, che non può fermarsi in nessun punto.

Nessun'idea positiva dell'infinità.

---

13. Sebbene credo che sia difficile trovare qualcuno tanto assurdo da dire che egli abbia l'idea *positiva* di un numero infinito reale — l'infinità del numero sta solo nel potere di aggiungere ancora qualsiasi combinazione di unità ad un numero precedente, finché si voglia, come per l'infinità dello spazio e della durata, cui questo potere lascia sempre posto nello spirito ad addizioni senza fine — ci sono tuttavia quelli che immaginano di avere idee *positive* di uno spazio e di una durata infinita. Credo che, per distruggere questa idea positiva dell'infinito, basterebbe chiedere a chi ce Fha se potrebbe o meno aggiungervi qualcosa; il che mostrerebbe facilmente l'errore in essa implicito. Non possiamo, penso, avere un'idea di spazio o di durata che non sia composta di numeri ripetuti di piedi o di yarde, di giorni o di anni, e che non sia commisurata con essi, giacché queste sono le misure comuni di cui abbiamo le idee nel nostro spirito e con le quali giudichiamo della grandezza di questa specie di quantità. E poiché un'idea infinita di spazio o di durata dev'essere per forza composta di parti infinite, essa non può aver altra infinità se non quella del numero *suscettibile* ancora di ulteriori addizioni, ma non può essere l'idea positiva reale di un numero infinito. Infatti, credo sia evidente che l'addizione di cose finite l'una all'altra (come sono tutte le lunghezze di cui abbiamo idee positive) non può mai produrre l'idea dell'infinito altrimenti da come fa il numero; il quale, poiché consiste di addizioni di unità finite l'una all'altra, suggerisce l'idea dell'infinito per mezzo del potere, che scopriamo di avere, di aumentare sempre la somma e aggiungervi ancora unità della stessa specie senza avvicinarci di un'ette alla fine della progressione.

Perché non si può avere un'idea positiva dell'infinità nella quantità.

---

14. Coloro che vorrebbero provare che la loro idea dell'infinito è positiva si servono, a mio parere, di un argomento frivolo, preso dalla negazione di un limite; essendo questa una negazione, la sua negazione è positiva. Se si considera che, nel corpo, il limite è solo l'estremità o la superficie del corpo, forse non si sarà così pronti a concedere che il limite è un semplice negativo; e chi percepisce che la punta terminale della sua penna è nera o bianca, sarà portato a credere che il termine è qualcosa di più di una pura negazione. Quando, poi, si applica alla durata, la fine non è la semplice negazione dell'esistenza ma più propriamente

l'ultimo momento di essa. Ma se vorranno che la fine sia considerata come la semplice negazione dell'esistenza, sono sicuro che non potranno negare che l'inizio è il primo momento dell'essere e non può essere concepito da nessuno come una semplice negazione; quindi, col loro stesso argomento, l'idea dell'eterno *a parte ante* o di una durata senza inizio non è che un'idea negativa.

Che cosa c'è di positivo e di negativo nelia nostra idea dell'infinito.

---

15. L'idea dell'infinito ha, lo confesso, qualcosa di positivo in tutte le cose cui l'applichiamo. Quando vogliamo pensare allo spazio o alla durata infinita, di solito cominciamo col formarci qualche idea molto grande, come per esempio di milioni di ere o di miglia, che poi magari raddoppiamo o moltiplichiamo varie volte. Tutto quello che accumuliamo così nei nostri pensieri è positivo, è il risultato di aver messo assieme un gran numero d'idee positive dello spazio o della durata. Ma di ciò che rimane al di là non abbiamo alcuna nozione positiva distinta, più di quanto un marinaio l'abbia della profondità del mare dove, avendo lasciato scendere gran parte della corda del suo scandaglio, non raggiunge il fondo. Con ciò egli sa che la profondità è di tante tese e più; ma di quanto sia più egli non ha una nozione distinta, e se potesse essere rifornito sempre di altra corda e se trovasse sempre che il piombino scende senza mai fermarsi, sarebbe all'incirca nella posizione dello spirito che cerca di afferrare un'idea completa e positiva dell'infinità. Nel qual caso, sia che la sua corda sia lunga dieci o diecimila tese, essa scopre ugualmente che c'è qualcosa al di là e ci dà solo l'idea confusa e comparativa che questo non è tutto, che si può procedere oltre. Di tutto lo spazio che lo spirito comprende, esso ha un'idea positiva; ma nel cercare di rendere questo spazio infinito — sempre estendendosi, sempre procedendo — l'idea rimane imperfetta e incompleta. Di tanto spazio quanto lo spirito vede nella sua contemplazione della grandezza, esso ha una chiara raffigurazione che è positiva nell'intelletto: ma l'infinito è ancora più grande. Dunque: 1) l'idea di *tanto* è positiva e chiara; 2) l'idea di *maggiore* è anche chiara, ma è un'idea comparativa; 3) l'idea di *tanto maggiore da non poter essere compreso* è chiaramente un'idea negativa, non positiva. Infatti, non ha alcun'idea chiara e positiva della grandezza di un'estenzione (il che è quanto si cerca nell'idea dell'infinito), chi non ha un'idea comprensiva delle sue dimensioni: e nessuno, credo, pretende di averla riguardo all'infinito. Giacché dire che un uomo ha un'idea chiara e positiva di una quantità senza che sappia quanto grande essa sia, è così ragionevole come dire che egli ha l'idea chiara e positiva del numero dei granelli di sabbia sulla sponda del mare senza che sappia quanti siano, ma solo che sono più di venti.

Infatti, si ha un'idea altrettanto perfetta e positiva dello spazio o della durata infinita quando si dice che esso è *maggiore* dell'estensione o della durata di dieci, cento, mille o qualsiasi altro numero di miglia o anni di cui si ha o si possa avere un'idea positiva; il che, credo, è tutta Fidea che abbiamo delPinfinito. Sicché ciò che sta al di là della nostra idea positiva *verso* l'infinità giace nell'oscurità e ha la confusione indeterminata di un'idea negativa, nella quale so che non comprendo né posso comprendere tutto ciò che vorrei, perché essa è troppo vasta per una capacità finita e ristretta. E non può non essere molto lontana da un'idea positiva e completa quella in cui la parte maggiore di ciò che vorrei comprendere è lasciata fuori, con l'indicazione indeterminata che è ancora più grande. Infatti dire, di una qualsiasi quantità, che pur avendo misurato tanto o essendo andati lontani di tanto, non siete ancora alla fine, significa dire soltanto che quella quantità è maggiore. Di modo che la negazione della fine in una quantità è solo un altro modo di dire che essa è maggiore; e la negazione totale di una fine non significa altro che portare questo «maggiore» sempre con voi, in tutte le progressioni che i vostri pensieri faranno nella quantità, e aggiungere quest *'idea di ancora maggiore* a *tutte* le idee che avrete, o che si può supporre abbiate, della quantità. Ora lascio giudicare a chiunque se una tale idea è positiva.

Non abbiamo alcuna idea positiva di una durata infinita.

---

16. Chiedo a coloro che dicono di avere un'idea positiva dell'eternità se la loro idea della durata include o meno la successione. Se non l'include, dovrebbero mostrare la differenza della loro nozione di durata quando viene applicata ad un Essere eterno e quando è applicata ad un essere finito; giacché, forse, ci potranno essere altri come me che confesseranno la loro debolezza d'intendimento su questo punto, e riconosceranno che la loro nozione di durata li costringe a concepire che ogni cosa che ha durata ha continuato più a lungo oggi di ieri. Se, per evitare la successione nell'esistenza eterna, essi ritornano al *punctum stans* delle scuole, credo che con ciò aggiusteranno poco la faccenda né ci aiuteranno ad avere un'idea più positiva e chiara della durata infinita, giacché per me non c'è nulla di più inconcepibile della durata senza successione. Inoltre, poiché quel *punctum stans*, se significa qualcosa, non è un *quantum*, il finito o l'infinito non possono essergli propri. Ma se le nostre deboli apprensioni non possono separare la successione da una durata qualsiasi, la nostra idea dell'eternità non può essere altra che l'idea di una *successione in-finita di momenti di durata in cui qualcosa esiste*. E lascio giudicare a chiunque se abbia o possa avere un'idea positiva di un numero infinito reale prima che il suo numero infinito non sia così grande che

egli stesso non possa più aggiungervi nulla; e finché può, credo che egli stesso troverà l'idea che ne ha un po' troppo ristretta per l'infinità positiva.

Nessun'idea completa dell'Essere eterno.

---

17. Credo che sia inevitabile, per ogni creatura riflessiva e razionale, che voglia soltanto esaminare la propria o l'altrui esistenza, avere la nozione di un Essere eterno e saggio che non ebbe mai inizio; e una tale idea di durata infinita sono sicuro di avere. Ma la negazione di un inizio, poiché non è che la negazione di una cosa positiva, non mi dà certo un'idea positiva dell'infinità; a raggiungere la quale con lo sforzo di estendere i miei pensieri confesso di sentirmi impari, e trovo che non posso attingere alcuna chiara comprensione di essa.

Nessun'idea positiva dello spazio infinito.

---

18. Colui che pensa di avere un'idea positiva dello spazio infinito troverà, quando la considera, che non gli riesce di avere un'idea positiva del massimo spazio più di quanto gli riesca di averne una del minimo spazio. Infatti, in quest'ultimo caso, che sembra il più facile e afferrabile dei due, siamo capaci solamente di un'idea comparativa della piccolezza, che sarà sempre minore di quella di cui abbiamo un'idea positiva. E tutte le nostre idee *positive* di una quantità, sia essa grande o piccola, hanno sempre confini, ma la nostra idea *comparativa*, mediante la quale possiamo sempre aggiungere all'uno e togliere all'altro, non ha confini. Giacché ciò che rimane, grande o piccolo che sia, non essendo compreso in quell'idea positiva che abbiamo, giace nell'oscurità; e non ne abbiamo altra idea se non come del potere di ingrandire l'uno e di diminuire l'altro, *incessantemente*. Un pestello e un mortaio saranno altrettanto efficaci per ridurre una particella di materia all'indivisibilità quanto il pensiero più acuto di un matematico; e un agrimensore con la sua pertica sarà altrettanto in grado di misurare lo spazio infinito quanto un filosofo di raggiungerlo col volo più veloce del suo spirito o di comprenderlo col pensiero: il che significa averne un'idea positiva. Colui che pensa ad un cubo di un pollice di diametro, ne ha nello spirito un'idea chiara e positiva, e può così formarsene uno di ½, ¼, ⅛, di pollice e così via, finché non avrà nei suoi pensieri l'idea di qualcosa di molto piccolo; ma tuttavia non raggiungerà l'idea di quella piccolezza incomprensibile che la divisione può produrre. La piccolezza che rimane è altrettanto lontana dai suoi pensieri come quando era agli inizi; quindi non giunge mai ad avere un'idea chiara e positiva di quella piccolezza che è conseguente alla divisibilità infinita.

Che cosa c'è di positivo e di negativo nella nostra idea dell'infinito.

19. Come ho già detto, chiunque guarda verso l'infinità di primo acchito si forma qualche idea molto vasta di ciò cui vuole applicarla, sia spazio sia durata; e forse affaticherà i suoi pensieri moltiplicando nel suo spirito quella prima idea vasta, ma con ciò non si avvicina ad aver una idea chiara e positiva di quanto rimane per formare un infinito positivo, più di quanto ebbe il contadino dell'acqua che doveva ancora scorrere nel fiume davanti a lui:

Rusticus expectat dum defluat amnis, at Me

labitur, et labetur in omne volubis aevum[1].

Alcuni pensano di avere un'idea positiva dell'eternità ma non dello spazio infinito.

20. Ho incontrato persone che pongono una tale differenza fra la durata infinita e lo spazio infinito che sono convinti di avere un'idea positiva dell'eternità ma di non avere e non poter avere un'idea qualsiasi dello spazio infinito. Credo che la ragione di tale errore stia in questo, che essi trovano, con la dovuta contemplazione delle cause e degli effetti, che è necessario ammettere un Essere Eeterno e così considerare che l'esistenza reale di quell'Essere è commensurabile alla loro idea dell'eternità e l'occupa tutta; ma, dall'altro lato, poiché non trovano necessario che il corpo sia infinito, anzi sembrando ciò ad essi assurdo, concludono senz'altro di non poter avere alcuna idea dello spazio infinito perché non possono avere alcuna idea della materia infinita. La quale conseguenza, mi pare, è assai mal dedotta; giacché l'esistenza della materia non è affatto necessaria per Tesistenza dello spazio, più di quanto lo sia l'esistenza del movimento o del sole per la durata, sebbene si suol misurare la durata con essi. E non dubito che un uomo possa avere l'idea di diecimila miglia quadrate senza che ci sia un corpo di tale grandezza, come può avere l'idea di diecimila anni senza che ci sia un corpo così vecchio. A me sembra altrettanto facile aver l'idea di uno spazio privo di corpo quanto di pensare alla capacità di uno staio vuoto di grano o alla cavità di un guscio di noce senza il gheriglio: giacché non è necessario che ci sia un corpo solido esistente, infinitamente esteso, per avere l'idea dell'infinità dello spazio, più di quanto lo sia che il mondo sia eterno per avere l'idea della durata infinita. E perché dovremmo pensare che la nostra idea dello spazio infinito esige l'esistenza reale della materia per sostenerla, quando abbiamo un'idea altrettanto chiara della durata infinita a venire quanto della durata infinita passata? Tuttavia suppongo che nessuno ritiene concepibile che qualcosa esista o sia esistita in quella durata futura. Né è possibile congiungere la nostra

idea della durata futura con l'esistenza presente o passata, più di quanto sia possibile far sì che le idee di ieri, di oggi e di domani siano le stesse, o mettere insieme le età passate e future e renderle contemporanee. Ma se quegli uomini sono del parere di avere idee più chiare della durata infinita che non dello spazio infinito, perché è fuori dubbio che Dio è esistito da tutta l'eternità, ma non c'è alcuna materia reale coestensiva con lo spazio infinito, quei filosofi, tuttavia, che sono dell'opinione che lo spazio infinito è posseduto dall'onnipresenza infinita di Dio, tanto quanto la durata infinita dalla sua esistenza eterna, dovrebbero avere un'idea altrettanto chiara dello spazio infinito quanto della durata infinita. Ma ritengo che nessuno di essi abbia una qualsiasi idea positiva dell'infinità, in entrambi i casi. Infatti, qualunque idea positiva un uomo abbia nello spirito riguardo a qualunque quantità, può ripeterla e sommarla alla precedente, altrettanto facilmente quanto può sommare assieme le idee di due giorni, o di due passi, le quali sono idee positive di lunghezza che egli ha nello spirito, e così via finché gli piace; con ciò, se un uomo avesse un'idea positiva dell'infinito, sia durata che spazio, potrebbe sommare assieme due infiniti — anzi, formarsi un infinito infinitamente più grande dell'altro: si tratta di assurdità troppo grossolane per confutarle.

Le presunte idee positive dell'infinità sono cause di errori.

---

21. Ma se, dopo tutto dò, ci sono ancora uomini che si persuadono di avere idee chiare, positive e comprensibili dell'infinità, è giusto che godano del loro privilegio; e sarei molto felice (insieme ad altri che conosco, i quali ammettono di non averne) di esser meglio ragguagliato da una loro comunicazione. Infatti, sono stato finora portato a credere che le grandi e inestricabili difficoltà che inseguono perpetuamente ogni discorso sull'infinità — sia essa di spazio, di durata o di divisibilità — sono i segni sicuri di un difetto nelle nostre idee dell'infinità, nonché della sproporzione fra la loro natura e la comprensione delle nostre ristrette capacità. Giacché, mentre gli uomini parlano e discutono di spazio e di durata infinita, come se ne avessero idee complete e positive come ne hanno dei nomi che usano per essi o di una yarda o di un'ora o di qualsiasi quantità determinata, non fa meraviglia che la natura incomprensibile della cosa di cui discorrono o ragionano li porti a perplessità e contraddizioni e che il loro spirito sia sopraffatto da un oggetto troppo vasto e poderoso perché possano esaminarlo e trattarlo.

Tutti questi sono modi di idee ottenute dalla sensazione e dalla riflessione.

---

22. Se mi sono soffermato abbastanza a lungo sulla considerazione della durata, dello spazio e del numero e di ciò che sorge dalla contemplazione di essi, cioè l'infinità, forse non ho detto più di quanto la materia richiedesse; giacché ci sono poche idee semplici i cui *modi* dànno più di queste da fare ai pensieri degli uomini. Non pretendo di averne trattato in tutta la loro ampiezza. Per il mio proposito, basta mostrare in che maniera lo spirito le riceve, così come sono, dalla sensazione e dalla riflessione; e come persino l'idea dell'infinità, per quanto possa sembrare lontana dall'essere un oggetto del senso o un'operazione del nostro spirito, ha nondimeno, come tutte le altre nostre idee, la sua origine in queste. Forse alcuni matematici di profonda speculazione avranno altre maniere per introdurre nel loro spirito le idee dell'infinità. Ma ciò non impedisce che essi stessi, come tutti gli altri uomini, abbiano ottenuto le loro prime idee dell'infinità dalla sensazione e dalla riflessione, secondo il metodo che abbiamo qui delineato.

1. ORAZIO, *Epistole*, 1, 11, v. 42: «Lo zotico aspetta che il fiume defluisca, ma quello scorre e scorrerà rapido psr tutta l'eternità»,

CAPITOLO XVIII

ALTRI MODI SEMPLICI

Altri modi semplici di idee semplici ricevute dalla sensazione.

1. Nei precedenti capitoli ho mostrato come lo spirito, dalle idee semplici ricevute mediante la sensazione, giunge ad estendersi fino all'infinità, la quale, se può sembrare fra tutte la più remota da ogni percezione sensibile, da ultimo tuttavia non ha nulla in sé che non sia composto di idee semplici, ricevute nello spirito tramite i sensi e quindi messe assieme mediante la facoltà che lo spirito ha di ripetere le proprie idee. Questi potrebbero essere esempi sufficienti di modi semplici delle idee semplici della sensazione, e potrebbero bastare per mostrare in che maniera lo spirito giunge ad averle; tuttavia, per amore del metodo, darò conto, se pur brevemente, di alcuni altri per poi procedere alle idee più complesse.

Modi semplici del movimento.

2. Scivolare, rotolare, ruzzolare, camminare, strisciare, correre, ballare, saltare, sgambettare e molte altre che si potrebbero nominare, sono parole che, non appena udite, fanno sorgere nello spirito di chiunque capisca la lingua idee distinte, le quali non sono che modificazioni diverse del movimento. I modi del movimento rispondono a quelli delPestensione: veloce e lento sono due diverse idee del movimento, le cui misure vengono fatte mettendo assieme distanze di tempo e di spazio; così sono idee complesse, che comprendono il tempo e lo spazio insieme al movimento.

Modi di suoni.

3. Abbiamo la stessa varietà nei suoni. Ciascuna parola articolata è una diversa modificazione del suono; con ciò vediamo che, con tali modificazioni e mediante il senso dell'udito, lo spirito può essere rifornito di idee distinte in un numero quasi infinito. Anche i suoni, oltre alle grida distinte degli uccelli e delle bestie, vengono modificati dalla diversità delle note di diversa lunghezza, messe assieme, il che forma quell'idea complessa chiamata un motivo, che un musicista può avere nel suo spirito anche quando non sente né produce alcun suono,

semplicernente riflettendo sulle idee di quei suoni messi silenziosamente insieme nella sua immaginazione.

Modi di colori.

4. Anche i modi dei colori sono molti vari: di alcuni prendiamo nota, come dei diversi gradi o, come suol dirsi, sfumature dello stesso colore. Ma poiché raramente mettiamo assieme colori, sia per utilità sia per diletto, senza che la figura venga anche considerata e abbia la sua parte, come nel dipingere, tessere, ricamare, ecc., quelli di cui prendiamo nota appartengono più comunemente ai *modi misti*, in quanto sono formati di idee di varia specie, cioè di figura e di colore, come per la bellezza, l'arcobaleno, ecc.

Modi dei sapori.

5. Tutti i sapori e gli odori composti sono anche modi formati dalle idee semplici di quei sensi. Ma poiché generalmente non abbiamo nomi per essi, vengono meno avvertiti e non possono esser designati per iscritto; perciò bisogna fare a meno di enumerarli e lasciarli ai pensieri e all'esperienza del lettore.

Alcuni modi semplici non hanno nomi.

6. In generale si può osservare che i modi semplici che sono considerati soltanto come *gradi* diversi di una stessa idea semplice, sebbene in se stessi molti siano idee distintissime, di solito non hanno nomi distinti né si fa molto caso ad essi quali idee distinte, dove la differenza fra essi è molto piccola. Se gli uomini abbiano trascurato questi modi e non abbiano dato loro nomi perché mancavano misure abbastanza precise per distinguerli, o perché, quando fossero così distinti, quella conoscenza non sarebbe di uso generale o necessario, lascio giudicare ai pensieri altrui. Per il mio scopo mi basta mostrare che tutte le nostre idee semplici giungono al nostro spirito mediante la sensazione e la riflessione; e che quando lo spirito le ha, può ripeterle e comporle in vari modi e così formare nuove idee complesse. Ma sebbene il bianco, il rosso o il dolce, ecc., non siano stati modificati o trasformati in idee complesse mediante diverse combinazioni, in modo da ricevere un nome ed essere quindi classificati in specie, tuttavia alcune altre idee semplici, cioè quelle di unità, durata, movimento, ecc., esemplificate più sopra, come anche quelle di potere e di pensare, sono state modificate in modo da formare una grande varietà di idee complesse con altrettanti nomi pertinenti.

Perché alcuni modi hanno nomi e altri no.

7. Suppongo che la ragione di ciò sia la seguente: poiché il principale interesse degli uomini riguarda gli altri uomini e il rapporto degli uni con gli altri, la cosa più necessaria era la conoscenza degli uomini e delle loro azioni, e il designarli gli uni agli altri. Perciò hanno formato idee assai precisamente modificate delle *azioni* e hanno dato nomi a quelle idee complesse, affinché potessero più facilmente ricordare e discorrere delle cose con le quali erano in contatto quotidiano, senza lunghi ambagi e circonlocuzioni, e perché le cose intorno alle quali dovevano dare e ricevere continuamente informazioni potessero essere più rapidamente e più facilmente comprese. Che ciò sia vero e che gli uomini nel formare differenti idee complesse e nel dar loro nomi, siano stati guidati dal fine del parlare in generale (il che è una maniera molto spedita e breve di trasmettere i loro pensieri l'uno all'altro), è evidente nei nomi che sono stati scoperti nelle varie arti e applicati a idee complesse di azioni modificate, che sono peculiari ai loro diversi mestieri, per amor di brevità, nelle loro direttive o nei loro discorsi intorno a quelle azioni. Queste idee non sono generalmente formate nello spirito degli uomini se non hanno pratica di tali operazioni. E quindi le parole che le rappresentano non vengono comprese dalla maggior parte degli uomini che parlano la stessa lingua: per esempio, *fresatura, trapanatura, filtrazione, ridistillazione*, sono parole che rappresentano idee complesse e che stanno solo nello spirito di quei pochi la cui particolare occupazione gliele suggerisce ad ogni pié sospinto; e i loro nomi non sono generalmente compresi se non da febbri e da chimici; i quali avendo formato le idee complesse per le quali queste parole stanno e avendo dato loro nomi o ricevuto questi nomi da altri, appena sentono questi nomi nella conversazione, concepiscono prontamente le idee relative nel loro spirito: come per esempio per la *ridistillazione*. che suggerisce tutte le idee semplici del distillare e del riversare il liquido distillato da qualcosa sulla materia rimanente e distillarlo di nuovo. Così vediamo che ci sono grandi varietà di idee semplici, come di sapori e di odori, le quali non hanno nome; e ci sono ancora più modi che, o perché non sono stati abbastanza osservati generalmente, o perché non sono abbastanza utili da essere presi in considerazione negli affari e nei discorsi degli uomini, non hanno ricevuto nomi e perciò non vengono considerati come specie. Di ciò avremo occasione di occuparci più ampiamente in seguito, quando verremo a trattare delle *parole*.

CAPITOLO XIX

DEI MODI DEL PENSARE

La sensazione, ricordo, la contemplazione, ecc., sono modi del pensare.

1. Quando lo spirito volge lo sguardo a se stesso e contempla le proprie azioni, il *pensare* è la prima che gli si presenta. In esso lo spirito osserva una grande varietà di modificazioni, dalle quali riceve idee distinte. Così la percezione o il pensiero che effettivamente accompagna una qualsiasi impressione fatta sul corpo da un oggetto esterno e vi è connessa, in quanto è distinta da ogni altra modificazione del pensare, fornisce allo spirito un'idea distinta che chiamiamo *sensazione*; la quale è, per così dire, l'effettivo ingresso di un'idea qualsiasi nell'intelletto per mezzo dei sensi. La stessa idea, quando ricorre di nuovo senza l'operazione di un oggetto simile sull'apparato sensorio esterno, è un *ricordo*·, quando è cercata dallo spirito e trovata con fatica e sforzo e riportata in vista, è una *reminiscenza*·, se è tenuta a lungo sotto la considerazione attenta dello spirito, è *contemplazione*·, quando le idee ondeggiano nello spirito, senza alcuna riflessione o considerazione dell'intelletto, è ciò che i francesi chiamano *rèverie*, per la quale la nostra lingua non ha praticamente nome; quando le idee che si offrono (giacché, come ho osservato altrove, quando siamo svegli c'è sempre un susseguirsi di idee l'una dopo l'altra nel nostro spirito) vengono notate e, per così dire, registrate nella memoria, è l'*attenzione*·, quando lo spirito, di sua scelta e con grande impegno, fissa il suo sguardo su un'idea, la considera da ogni lato e non si lascia distrarre dal richiamo ordinario di altre idee, è ciò che chiamiamo *intenzione* o *studio*. Il sonno, senza sogni, è il riposo da tutte queste attività; e il *sognare* stesso è l'aver nello spirito idee (mentre i sensi esterni sono fermi, di modo che non ricevono gli oggetti esterni con la solita prontezza) che non sono suggerite da oggetti esterni o da un'occasione conosciuta, né in base ad una scelta o condotta qualsiasi dell'intelletto. Se poi ciò che chiamiamo *estasi* non sia un sognare ad occhi aperti, lascio ad altri giudicare.

Altri modi di pensare.

2. Questi sono alcuni esempi di quei vari modi di pensare che lo spirito può

osservare in se stesso e averne così idee altrettanto distinte quanto quelle che ha del bianco e del rosso, di un quadrato o di un circolo. Non pretendo di enumerarli tutti né di trattare diffusamente di quest'insieme di idee che sono ottenute mediante la riflessione: ciò significherebbe farne un volume. Per il mio scopo presente basta aver mostrato, con alcuni esempi, di che specie siano queste idee e in che maniera lo spirito giunge ad averle; tanto più che avrò occasione in seguito di trattare più diffusamente del *ragionare*, del *giudicare*, della *volizione* e della *conoscenza*, che sono alcune delle operazioni più importanti dello spirito e dei modi di pensare.

I vari gradi dell'attenzione nel pensare.

---

3. Ma forse non costituirà una digressione imperdonabile, né sarà del tutto irrilevante al nostro scopo attuale, riflettere qui sul diverso stato dello spirito nel pensare, il che è suggerito abbastanza naturalmente dagli esempi menzionati più sopra dell'attenzione, della *rèverie*, del sognare, ecc. Che ci siano idee di qualche specie sempre presenti nello spirito di un uomo sveglio, ognuno se ne può convincere con la propria esperienza, sebbene lo spirito si adoperi intorno ad esse con diversi gradi di attenzione. Talvolta lo spirito si fissa con tanto impegno sulla contemplazione di alcuni oggetti che rigira le idee relative da ogni lato, segna le loro relazioni e circostanze, e guarda ogni parte con tanta precisione e tanta intenzione da chiudere fuori ogni altro pensiero e da non accorgersi delle impressioni ordinarie fatte sui sensi, impressioni che in un altro momento produrrebbero percezioni assai sensibili. Altre volte lo spirito osserva appena il susseguirsi delle idee nell'intelletto, e non dirige né insegue nessuna di esse; e altre ancora, le lascia passare praticamente senza farci caso, come pallide ombre che non lasciano alcuna impressione.

È quindi probabile che il pensare sia l'azione, non l'essenza, dell'anima.

---

4. Credo che ognuno abbia sperimentato in se stesso questa differenza di intenzione e questa remissione dello spirito nel pensare, con la grande diversità di gradi che c'è fra lo studio impegnato e il non badare quasi a nulla. Se risaliamo un po' più indietro, troveremo che lo spirito nel sonno si ritira, per così dire, dai sensi e si pone fuori portata di quei movimenti fatti sugli organi dei sensi che in altri momenti producono idee molto vivide e sensibili. Non occorre citare, per sottolineare questo, l'esempio di coloro che dormono durante un'intera notte di tempesta senza sentire il tuono o vedere i fulmini o avvertire lo scuotimento della

casa, i quali sono tutti assai sensibili per chi è sveglio. Ma in questo ritirarsi dello spirito dai sensi, sovente esso conserva un modo di pensare più sconnesso e incoerente, che chiamiamo ‘sogno’. Infine, il sonno profondo chiude del tutto la scena e pone fine ad ogni apparizione. Credo che quasi ognuno abbia esperienza di ciò in se stesso, e che la propria osservazione lo conduce fino a questo punto. Ciò che vorrei concludere inoltre è questo: dal momento che lo spirito può assumere sensibilmente, in vari momenti, gradi vari di pensiero e talvolta, persino in un uomo sveglio, essere così inattivo da avere pensieri deboli e oscuri al punto che sono assai poco lontani dal non essere pensieri affatto; e che, infine, nell’oscuro ritiro del sonno profondo, esso perde di vista completamente qualsiasi idea; dal momento che le cose stanno evidentemente così come dato di fatto e come esperienza costante, io domando se non sia probabile che il pensare è l’azione e non l’essenza delPanima. Infatti le operazioni di agenti sono compatibili con intenzioni e remissioni; ma non si concepisce che le essenze delle cose siano suscettibili di tali variazioni. Ma questo sia detto di passata.

CAPITOLO XX

DEI MODI DEL PIACERE E DEL DOLORE

Il piacere e il dolore sono idee semplici.

1. Fra le idee semplici che riceviamo tanto dalla sensazione come dalla riflessione, il *dolore* e il *piacere* sono molto importanti. Infatti, come nel corpo c'è la mera sensazione in sé, oppure accompagnata da dolore o da piacere, così il pensiero o la percezione dello spirito è semplicemente tale, o è a sua volta accompagnato da piacere o dolore, diletto o tormento, chiamateli come volete. Come le altre idee semplici, queste non possono esser descritte né si possono definire i loro nomi; la maniera di conoscerle, come per le idee semplici dei sensi, è soltanto l'esperienza. Giacché definirle mediante la presenza del bene o del male significa non farle conoscere a noi stessi altrimenti che facendoci riflettere su ciò che sentiamo in noi stessi, sulle molte e varie operazioni del bene e del male sul nostro spirito, in quanto sono diversamente applicate a noi o considerate da noi.

Che cosa siano il bene e il male.

2. Le cose, dunque, sono buone o cattive soltanto in riferimento al piacere o al dolore. Chiamiamo *bene* ciò che è atto a provocare o a aumentare il piacere oppure a diminuire il dolore in noi; o ancora ciò che ci procura o conserva il possesso di un altro bene o l'assenza di un male. E, al contrario, chiamiamo *male* ciò che è atto a produrre o a aumentare un dolore o a diminuire un piacere in noi, oppure a procurarci un male o a privarci di un bene. Con piacere o dolore, si deve comprendere che intendo quelli del corpo e dello spirito, come vengono comunemente distinti; sebbene in verità si tratti solamente di diverse disposizioni dello *spinto*, talvolta prodotte da un disordine del corpo, talvolta dai pensieri dello spirito.

Le nostre passioni sono mosse dal bene e dal male.

3. Il piacere e il dolore e ciò che li causa, il bene e il male, sono i cardini sui quali girano le nostre passioni. E se rifletotiamo su noi stessi e osserviamo come queste cose, in vari rispetti, agiscono su di noi, quali modificazioni o temperie

dello spirito e quali sensazioni interne (se così posso chiamarle) esse producono in noi, potremo da ciò farci un'idea delle nostre passioni.

L'amore.

4. Così, chiunque rifletta sul pensiero che ha del diletto che può essere prodotto in lui da una cosa presente o assente, ha l'idea di quello che chiamiamo *amore*. Infatti, se un uomo dichiara in autunno, quando la mangia, o in primavera, quando non ce n'è, che ama l'uva, non dice altro se non che il sapore dell'uva gli dà diletto; se un'alterazione della sua salute o della sua costituzione distrugge il diletto dato dal suo sapore, non si potrà più dire che ama l'uva.

L'odio.

5. Al contrario, il pensiero del dolore che può essere prodotto in noi da qualunque cosa presente o assente è ciò che chiamiamo *odio*. Se fosse mio compito qui indagare più in là delle semplici idee delle nostre passioni, in quanto dipendono da diverse modificazioni del piacere e del dolore, osserverei che l'amore e l'odio per oggetti inanimati insensibili si fondano comunemente sul piacere o dolore che riceviamo dal loro uso e da una loro qualsiasi applicazione ai nostri sensi, anche se ciò avviene mediante la loro distruzione. Ma l'odio o l'amore per esseri che sono capaci di felicità o di infelicità è spesso il disagio o il diletto che troviamo in noi stessi e che sorge [1 dalla considerazione] del loro stesso esistere e della loro felicità. Così l'esistenza e il benessere dei figli o degli amici di un uomo producono un diletto costante in lui, e si dice quindi che egli li ama costantemente. Ma basti osservare che le nostre idee dell'amore e dell'odio non sono che disposizioni dello spirito, rispetto al piacere e al dolore in generale, comunque vengano causati in noi.

Il desiderio.

6. Il disagio che un uomo riscontra in se stesso per l'assenza Il desiderio. di qualcosa il cui godimento presente comporta l'idea del diletto è ciò che chiamiamo *desiderio*; il quale è maggiore o minore, secondo la maggiore o minore veemenza di quel disagio. [2 Sarà forse di qualche utilità osservare, di passata, che il principale, se non l'unico sprone all'industriosità umana è il disagio. Infatti, qualunque sia il bene proposto, se la sua assenza non comporta né dispiacere nè dolore, se un uomo è a suo agio e appa.. gato senza di esso, non c'è alcun

desiderio di esso nè sforzo per ottenerlo; c'è nuli'altro che una mera velleità, il termine che si usa per indicare il grado infimo del desiderio, quello che è più vicino a non esistere affatto, dove c'è così poco disagio nell'assenza di una cosa che essa non porta un uomo ad altro che a augurarsela debolmente, senza usare efficacemente o vigorosamente i mezzi per ottenerla. Il desiderio viene anche fermato o ottenuto dalla convinzione dell'impossibilità o dell'irraggiungibilità del bene proposto, nella misura in cui il disagio è guarito o mitigato da quella considerazione. Ciò potrebbe portare più oltre i nostri pensieri, se questo ne fosse il luogo].

La gioia.

---

7. La *gioia* è un diletto dello spirito che viene dalla considerazione del possesso presente di un bene o della sicurezza di possederlo fra poco; e abbiamo il possesso di un bene quando l'abbiamo in nostro potere così da poterlo usare quando vogliamo. P. es., un uomo quasi morto di fame prova gioia all'arrivo del soccorso, anche prima di avere il piacere di usarlo; e un padre, nel quale lo stesso benessere dei suoi figli causa diletto, finché i suoi figli sono in quello stato, è sempre in possesso di quel bene, giacché gli basta rifletterci per avere quel piacere.

La pena.

---

8. La *pena* è il disagio dello spirito al pensiero di un bene perduto che si sarebbe potuto godere più a lungo; oppure il senso di un male presente.

La speranza.

---

9. La *speranza* è quel piacere dello spirito che ognuno trova in sé al pensiero del probabile godimento futuro di una cosa che è in grado di dargli diletto.

Il timore.

---

10. Il *timore* è un disagio dello spirito al pensiero di un male futuro che verosimilmente ci capiterà.

La disperazione.

---

11. La *disperazione* è il pensiero dell'irraggiungibilità di un bene, il quale

agisce diversamente sullo spirito degli uomini, producendo talvolta il disagio o il dolore, talvolta la quiete e l'indolenza.

La collera.

12. La *collera* è l'inquietudine o la scompostezza dello spirito nel ricevere un danno o un affronto, insieme ad un proposito presente di vendetta.

L'invindia.

13. L'*invidia* è un disagio dello spirito causato dalla considerazione di un bene che desideriamo, che è stato ottenuto da un altro che pensiamo non avrebbe dovuto averlo prima di noi.

Quali passioni si trovano in tutti gli uomini.

14. Poiché queste due ultime passioni, l'*invidia* e la *collera*, non sono causate semplicemente da dolore e piacere in se stessi ma hanno in sé qualche considerazione mista di noi stessi e di altri, non si trovano quindi in tutti gli uomini perché ad alcuni mancano quei lati che le suscitano cioè il valutare i meriti altrui o il nutrire propositi di vendetta. Ma tutto il resto, che termina puramente nel dolore e nel piacere, si trova, credo, in tutti gli uomini. Infatti noi amiamo, desideriamo, ci rallegriamo e speriamo solamente rispetto al piacere; odiamo, temiamo e ci addoloriamo solamente, da ultimo, rispetto al dolore. Insomma, tutte queste passioni sono mosse dalle cose solo in quanto queste sembrano le cause del piacere e del dolore, oppure che il piacere o il dolore sia in qualche modo connesso con esse. Così estendiamo di solito il nostro odio al soggetto (almeno, se si tratta di un agente sensibile o volontario) che ha prodotto il dolore in noi, giacché la paura che esso lascia è un dolore costante; ma non amiamo altrettanto costantemente ciò che ci ha recato un bene, perché il piacere non agisce su di noi tanto intensamente come il dolore e perché non siamo così pronti ad avere speranza che lo farà di nuovo. Ma ciò sia detto di passaggio.

Che cosa sono il piacere e il dolore.

15. Si deve capire che io intendo sempre (come ho detto qui sopra) con piacere e dolore, diletto e disagio, non soltanto il dolore e il piacere corporeo, ma qualunque diletto o disagio provato da noi, che sorga da una sensazione o da una

riflessione gradita o inaccettabile.

L'eliminazione o la diminuzione dell'uno o dell'altro.

---

16. Bisogna inoltre considerare, in riferimento alle passioni, che l'eliminazione o la diminuzione di un dolore è ritenuta un piacere e agisce come tale, e che la perdita o la diminuzione di un piacere è considerato come un dolore.

La vergogna.

---

17. La maggior parte delle passioni agiscono anche, nella maggior parte delle persone, sul corpo e causano vari mutamenti in esso; poiché questi mutamenti non sono sempre sensibili, non fanno necessariamente parte dell'idea di ciascuna passione. Infatti la *vergogna*, che è un disagio dello spirito al pensiero di aver fatto qualcosa di sconveniente o che diminuirà la stima che gli altri hanno per noi, non è sempre accompagnata dal rossore.

Questi esempi mostrano come le nostre idee delle passioni sono ottenute dalla sensazione e dalla riflessione.

---

18. Non vorrei che mi si fraintendesse, come se avessi voluto fare qui un Discorso sulle Passioni; ce ne sono molte di più di quelle che ho menzionato, e tutte quelle di cui mi sono occupato richiederebbero un discorso molto più diffuso e preciso. Queste le ho menzionate soltanto come esempi dei modi del piacere e del dolore che risultano nel nostro spirito dalle varie considerazioni del bene e del male. Avrei potuto prendere come esempi altri modi del piacere e del dolore, più semplici di questi: come il dolore della fame e della sete e il piacere di mangiare e bere che li toglie; il dolore dei denti che si sentono segare; il piacere della musica; il dolore che provoca la disputa capziosa e futile e il piacere di una conversazione razionale con un amico o dello studio bene indirizzato alla ricerca e alla scoperta della verità. Ma poiché le passioni ci interessano molto di più, ho preferito scegliere i miei esempi fra esse e mostrare come le idee che ne abbiamo sono derivate dalla sensazione o dalla riflessione.

1. Aggiunta della quarta edizione.
2. Aggiunta della seconda edizione.

CAPITOLO XXI

DEL POTERE

Come otteaianna l'idea dei potere.

1. Lo spirito è informato ogni giorno, per mezzo dei sensi, dell'alterarsi di quelle idee semplici che osserva nelle cose esterne; prende nota come l'una giunge alla fine e cessa di essere, mentre un'altra che prima non c'era comincia ad esistere; riflette anche su ciò che succede entro di sé e osserva il mutamento costante delle proprie idee, talvolta per mezzo delle impressioni di oggetti esterni sui sensi, e talvolta mediante la determinazione della propria scelta; e conclude, da ciò che ha costantemente osservato accadere, che mutamenti simili avverranno nel futuro nelle stesse cose, per opera degli stessi agenti e nelle stesse maniere. In base a tutto ciò, lo spirito considera, riguardo ad una cosa, la possibilità che alcune delle sue idee semplici siano cambiate e, riguardo ad un'altra, la possibilità di effettuare quel cambiamento; e così giunge ad avere l'idea che chiamiamo *potere*. Così diciamo che il fuoco ha il potere di fondere l'oro, cioè di distruggere la coesione delle sue parti impercettibili e di conseguenza la sua durezza e di renderlo fluido; diciamo che l'oro ha il potere di essere fuso; che il sole ha il potere di sbiancare la cera e che la cera ha il potere di essere sbiancata dal sole, mediante il quale il giallo è distrutto e si fa subentrare il bianco. In questi e in altri casi simili, il potere che consideriamo è riferito al mutamento di idee percepibili. Infatti non possiamo osservare nessuna alterazione che si compie in una cosa o in un'operazione fatta su di una cosa, se non mediante il cambiamento osservabile delle sue idee sensibili; né possiamo concepire che un'alterazione sia fatta se non concependo un cambiamento di qualcuna delle sue idee.

Il potere attivo e passivo.

2. Il potere così concepito è duplice, cioè capace di fare o di subire un cambiamento. Si può chiamare l'uno potere *attivo*, l'altro potere *passivo*. Se la materia non sia del tutto priva di potere attivo, così come il suo autore, Dio, è in verità superiore ad ogni potere passivo, e se lo stato intermedio degli spiriti creati non sia esso solo quello capace del potere attivo e passivo allo stesso tempo, è

cosa che può essere degna di considerazione. Non voglio ora spingermi in questa indagine, perché il mio compito attuale non è di cercare l'origine del potere bensì in che maniera giungiamo ad averne l'*idea*. Ma poiché i poteri attivi hanno una parte così grande nelle nostre idee complesse di sostanze naturali (come vedremo in seguito), e ne parlo come tali, secondo l'intendimento comune, e tuttavia non sono, forse, poteri così realmente *attivi* quali i nostri pensieri frettolosi sono portati a rappresentarli, non credo sia fuori luogo, con questo accenno, dirigere il nostro spirito alla considerazione di Dio e degli spiriti per avere l'idea più chiara di un potere *attivo*.

Il potere include la relazione.

---

3. Confesso che il potere include in sé una qualche specie di *relazione* (relazione col cambiamento o con l'azione) e d'altronde quale delle nostre idee di qualsiasi specie, se viene attentamente osservata, non fa altrettanto? Infatti, le nostre idee di estensione, durata e numero non contengono tutte in sé la relazione segreta delle loro parti? La figura e il movimento hanno in sé qualcosa di relativo, in modo molto più visibile. E che cosa sono le qualità sensibili, come i colori, gli odori, ecc., se non i poteri di diversi corpi in relazione alla nostra percezione, ecc.? E se le consideriamo nelle cose stesse, non dipendono dalla mole, figura, consistenza e movimento delle parti? Tutte queste cose includono in sé qualche specie di relazione. Credo dunque che la nostra idea di potere possa benissimo trovar posto fra le altre *idee semplici* e venir considerata come una di esse, giacché è una di quelle che costituiscono un ingrediente principale delle nostre idee complesse delle sostanze, come avremo occasione più avanti di osservare.

L'idea più chiara del potere attivo si ottiene dallo spirito.

---

4. [[1] Siamo abbondantemente riforniti dell'idea del potere passivo da quasi ogni specie di cose sensibili. Nella maggior parte di esse non possiamo far a meno di osservare che le loro qualità sensibili, anzi le loro stesse sostanze, sono in un flusso continuo]. Perciò a ragione le consideriamo come ancora suscettibili dello stesso cambiamento. Né abbiamo minor numero di esempi del potere *attivo* (che è il significato più proprio della parola 'potere'). Giacché qualunque mutamento si osservi, lo spirito deve supporre da qualche parte un potere che sia in grado di effettuare quel mutamento, come anche la possibilità nella cosa di riceverlo. Tuttavia, se consideriamo attentamente, i corpi non ci offrono mediante i sensi un'idea così chiara e distinta del potere attivo come quella che otteniamo dalla

riflessione sulle operazioni del nostro spirito. Infatti ogni potere è in relazione all'azione, e poiché non ci sono che due specie di azioni di cui abbiamo l'idea, cioè il pensiero e il movimento, esaminiamo da dove ci vengono le idee più chiare dei poteri che producono queste azioni, i) Del pensare, il corpo non ci offre affatto un'idea; essa ci proviene solamente dalla riflessione. 2) Neppure ci proviene dal corpo un'idea dell'inizio del movimento. Un corpo a riposo non ci offre nessuna idea del potere attivo di muoversi; e quando è messo in moto, quel movimento è in esso piuttosto una passione che un'azione. Infatti, quando la palla da bigliardo obbedisce al movimento della stecca, non si tratta di un'azione della palla, bensì di mera passione. Anche quando col suo impulso mette in moto un'altra palla che si trova sul suo cammino, non fa che comunicare il movimento ricevuto da un'altra, e perde in sé quanto l'altra palla riceve; il che ci dà un'idea molto oscura di un potere *attivo* di muoversi in un corpo, mentre osserviamo che esso *trasferisce* solamente, ma non *produce*, il movimento. È un'idea veramente assai oscura del potere quella che non raggiunge la produzione dell'azione, ma soltanto la continuazione della passione. Tale è infatti il movimento in un corpo spinto da un altro: la continuazione dell'alterazione prodotta in essa dal passaggio dal riposo al movimento non è un'azione più di quanto non lo sia la continuazione dell'alterazione della sua figura prodotta dallo stesso colpo. Otteniamo l'idea dell'*inizio* del movimento solo riflettendo su ciò che accade in noi stessi; lì troviamo mediante l'esperienza che, soltanto volendolo, soltanto pensandolo, possiamo muovere le parti del nostro corpo che prima erano in riposo. Così a me pare che otteniamo, dall'osservazione delle operazioni dei corpi mediante i nostri sensi, soltanto un'idea molto imperfetta e oscura del potere *attivo*, giacché queste operazioni non ci offrono in se stesse alcun'idea del potere di iniziare un'azione, sia movimento o pensiero. Ma se qualcuno pensa di farsi un'idea più chiara del potere osservando l'impulso che un corpo esercita su un altro, ciò serve altrettanto bene al mio scopo; infatti la sensazione è una di quelle vie per cui lo spirito giunge ad avere le sue idee. Pensavo solamente valesse la pena di esaminare qui, di passaggio, se lo spirito non riceva più chiaramente la sua idea del potere attivo dalla riflessione sulle proprie operazioni, che non da una sensazione esterna.

La volontà e l'intelletto sono due poteri nella mente o nel lo spirito.

---

5. Credo almeno che sia evidente questo: troviamo in noi stessi un potere di iniziare o di impedire, di continuare o di terminare varie [[2] azioni] del nostro spirito e movimenti del nostro corpo, semplicemente mediante [[3] un pensiero] o

una preferenza dello spirito [[4] che ordina o, per così dire, comanda di fare o non fare un'azione particolare]. Questo potere che lo spirito ha [[5] di ordinare così] la considerazione di un'idea o di impedirla o di preferire il movimento di una parte del corpo al suo riposo [[6] e viceversa, in ogni caso particolare], è ciò che chiamiamo *volontà*. L'effettivo [[7] esercizio di quel potere, ordinando o impedendo una qualsiasi azione particolare] è ciò che chiamiamo *volizione* o *volere*. [[8] L'astensione da quell'azione in conseguenza a un tale ordine o comando dello spirito è chiamata *volontaria*. E qualsiasi azione compiuta senza un tale pensiero dello spirito è chiamata *involontaria*]. Il potere della percezione è ciò che chiamiamo *intelletto*. La percezione, che consideriamo come un atto dell'intelletto, è di tre specie: 1) La percezione delle idee nel nostro spirito; 2) la percezione del significato dei segni; 3) la percezione della [[9] connessione o ripugnanza] dell'accordo e disaccordo [[10] che c'è fra qualcuna delle nostre] idee. Tutte queste sono attribuite all'intelletto, o potere percettivo, sebbene [[11] solo le ultime due l'uso ci consente di comprendere sotto questo nome].

Si tratta di facoltà, non dienti reali.

---

6. Questi poteri dello spirito, cioè di percepire e di preferire, sono solitamente chiamati con un altro nome. Nel parlare comune, si dice che l'intelletto e la volontà sono due *facoltà* dello spirito; parola che è abbastanza propria se viene usata, come dovrebbero esserlo tutte le parole, in modo da non ingenerare confusione nei pensieri degli uomini col supporre (come sospetto che sia avvenuto) che rappresenti qualche essere reale nell'anima che compia quelle azioni dell'intelletto e della volizione. Infatti quando diciamo che la *volontà* è la facoltà superiore e direttiva dell'anima, che è o non è libera, che determina le facoltà inferiori, che segue i dettami dell'intelletto, ecc., sebbene queste e altre simili espressioni possano essere intese in senso chiaro e distinto da coloro che esaminano con cura le loro idee e dirigono i loro pensieri più in base all'evidenza delle cose che non al suono delle parole, tuttavia ho, come ho detto, il sospetto che questa maniera di parlare di *facoltà* abbia fuorviato molti, conducendoli ad una nozione confusa di altrettanti agenti distinti in noi, che avessero ciascuno il loro proprio settore e la loro autorità e comandassero, ubbidissero e compissero varie azioni come altrettanti esseri distinti. Il che ha dato luogo a non poche occasioni di dispute, di oscurità e di incertezza nelle questioni relative ad esse.

Da dove vengono le idee di libertà e necessità.

7. Ognuno, credo, trova *in se stesso* il potere di iniziare varie azioni o di astenersene, di continuarle o porre termine ad esse. [[12] Dalla considerazione dell'estensione di questo potere dello spirito sulle azioni dell'uomo, che ognuno trova in sé, sorgono le *idee* di *libertà* e *necessità*].

Che cos'è la libertà.

8. Poiché tutte le azioni di cui abbiamo un'idea si riducono, come abbiamo detto, a queste due del pensare e del movimento, nella misura in cui un uomo ha il potere di pensare o non pensare, di muoversi o non muoversi, secondo la preferenza o la direttiva del proprio spirito, in quella misura un uomo è *libero*. Ove il compimento di umazione o l'astensione da essa non siano ugualmente in potere di un uomo, ove il fare o il non fare non *seguirà* ugualmente la preferenza del suo spirito che lo comanda, là egli non è libero sebbene l'azione possa essere volontaria. Di modo che l'idea della *libertà* è l'idea del potere di un agente di compiere un'azione particolare o di astenersene, secondo la determinazione o il pensiero dello spirito mediante il quale l'una o l'altra cosa è preferita; dove non è nel potere dell'agente di produrre l'uno o l'altra cosa secondo la sua volizione, egli non è libero: quell'agente è sotto *necessità*. Sicché non ci può essere libertà dove non c'è pensiero, volizione, volontà; ma ci può essere pensiero, volontà e volizione dove non c'è libertà. Una breve considerazione di qualche esempio ovvio potrà rendere chiaro questo punto.

Essa presuppone l'intelletto e la volontà.

9. Una palla da tennis, che sia in movimento per il colpo di una racchetta o che sia a riposo, non è ritenuta da nessuno un agente libero. Se ne indaghiamo la ragione, troveremo che è così perché non concepiamo che una palla da tennis pensi e di conseguenza abbia una qualche volizione o *preferenza* per il movimento rispetto al riposo, o viceversa; essa quindi non ha libertà, non è un libero agente, ma tanto il suo movimento quanto il suo riposo cadono sotto la nostra idea del necessario, e così sono chiamati. Analogamente, un uomo che cade nell'acqua (perché un ponte cede sotto di lui) non ha in ciò libertà, non è un libero agente. Infatti, sebbene egli abbia una volizione, sebbene preferisca il non cadere al cadere, tuttavia, poiché l'astenersi da quel movimento non è in suo potere, il fermo o la cessazione di quel movimento non segue la sua volizione e quindi in ciò non è libero. Se un uomo si colpisce o colpisce un amico con un

movimento convulso del braccio che non è in suo potere, mediante la volizione o la direttiva del suo spirito, di cessare o di impedire, nessuno pensa che egli abbia in ciò libertà; ognuno lo compatisce in quanto agisce per necessità e costrizione.

Non appartiene alla volizione.

---

10. E ancora: supponiamo che un uomo venga portato, mentre dorme profondamente, in una stanza dove si trova una persona che egli desidera molto vedere e intrattenere, e che sia rinchiuso in questa stanza, senza che abbia il potere di uscirne; egli si sveglia ed è felice di trovarsi in una compagnia tanto gradita, nella quale rimane volentieri, cioè egli preferisce rimanere in quella stanza piuttosto che andarsene. Io chiedo, non è volontario questo suo rimanere? Credo che nessuno lo metterà in dubbio; tuttavia, giacché è rinchiuso a chiave, è evidente che non è libero di non rimanere, non ha la libertà di andarsene. Sicché la libertà non è un'idea che appartiene alla volizione o al preferire, ma alla persona che ha il potere di fare o di astenersi di fare secondo quanto lo spirito sceglierà o comanderà. La nostra idea della libertà giunge fin dove giunge quel potere, e non più in là. Poiché dovunque una costrizione viene a limitare quel potere o una costrizione toglie l'indifferenza della capacità di agire o di astenersi dall'azione, là cessa immediatamente la libertà e la nostra nozione di essa.

Il volontario si contrappone all'involontario, non al necessario.

---

11. Ne abbiamo esempi a sufficienza, spesso più che a sufficienza, nel nostro corpo. Il cuore di un uomo batte e il suo sangue circola, e non è nel suo potere di fermare questi movimenti con un pensiero o una volizione qualsiasi; quindi rispetto ad essi, dove il riposo non dipende dalla sua scelta né seguirebbe la determinazione del suo spirito se egli lo preferisse, egli non è un libero agente. Movimenti convulsi agitano le sue gambe in modo tale che, per quanto lo voglia, non c'è potere del suo spirito che possa fermare il loro movimento (come avviene in quella strana malattia chiamata *ballo di San Vito*), ma balla in continuazione; egli non è libero in quest'azione, ma è sotto tanta necessità di muoversi quanto una pietra che cade o una palla da tennis colpita da una racchetta. Dall'altro lato, una paralisi o i ceppi impedirebbero alle gambe di un uomo di obbedire alla determinazione del suo spirito se volesse trasferire il suo corpo in altro luogo. In tutti questi casi c'è mancanza di libertà, sebbene lo starsene seduto, anche di un paralitico, quando lo preferisce ad uno spostamento, è veramente volontario. Il volontario quindi non si oppone al necessario, bensì all'involontario. Infatti un

uomo può preferire ciò che può fare a ciò che non può fare, lo stato in cui si trova alla sua assenza o al suo cambiamento, anche se la necessità ha reso queste cose in se stesse inalterabili.

Che cos'è la libertà.

---

12. Come per i movimenti del nostro corpo, così è per i pensieri del nostro spirito: dove un pensiero è tale che abbiamo il potere di occuparcene o di metterlo da parte, secondo la preferenza dello spirito, là siamo liberi. Un uomo sveglio, essendo sotto la necessità di avere costantemente qualche idea nel suo spirito, non è libero di pensare o non pensare, più di quanto sia libero di far sì che il suo corpo tocchi o no un altro corpo; ma molte volte può scegliere se spostare o meno la sua contemplazione da un'idea ad un'altra e allora, rispetto alle sue idee, egli è altrettanto libero quanto lo è rispetto ai corpi sui quali poggia: può a suo piacere spostarsi dall'uno all'altro. Tuttavia alcune idee dello spirito, come alcuni movimenti del corpo, in certe circostanze non si possono evitare né ottenere la loro assenza per quanti sforzi si faccia. Un uomo alla tortura non è libero di mettere da parte l'idea del dolore e di distrarsi con altre contemplazioni; e talvolta una passione violenta travolge i nostri pensieri come un uragano travolge il nostro corpo, senza lasciarci la libertà di pensare ad altre cose che preferiremmo. Ma appena lo spirito riacquista il potere di fermare o continuare, di iniziare o di impedire uno qualsiasi dei movimenti del corpo esterno o dei pensieri interni, a seconda se ritiene opportuno preferire l'uno all'altro, allora consideriamo di nuovo quell'uomo come un *libero agente*.

Che cos'è la necessità.

---

13. Dove manca totalmente il pensiero, o il potere di agire o di impedire un' azione secondo la direttiva del pensiero, lì ha luogo la necessità. In un agente capace di volizione, quando l'inizio o la continuazione è contraria alla preferenza del suo spirito, ciò viene chiamata costrizione; quando l'impedimento o l'arresto di un' azione è contraria alla sua volizione, ciò si chiama restrizione. Gli agenti che non hanno pensiero e non hanno alcuna volizione sono in tutto *agenti necessari*.

La libertà non appartiene alla volontà.

---

14. Se le cose stanno così, come ritengo, lascio ad altri di considerare se ciò

contribuirà a por fine a quella questione tanto lungamente dibattuta e, credo, irragionevole perché inintelligibile, *se la volontà dell'uomo sia libera o no*. Infatti, se non m'inganno, segue da ciò che ho detto che la domanda stessa è del tutto impropria; ed è altrettanto privo di significato chiedere se la *volontà* di un uomo sia libera quanto chiedere se il suo sonno sia veloce o la sua virtù quadrata: la libertà è tanto poco applicabile alla volontà quanto lo è la velocità di movimento al sonno o Tesser quadrato alla virtù. Ognuno riderebbe all'assurdità di una domanda come questa, giacché è ovvio che le modificazioni del movimento non appartengono al sonno né le diversità di figura appartengono alla virtù; e quando si considera ben bene la cosa, credo che si percepirà chiaramente che la libertà, la quale non è altro che un potere, appartiene solamente ad *agenti* e non può essere un attributo o una modificazione della volontà, la quale a sua volta non è altro che un potere.

La volizione.

---

15. [[13] La difficoltà di spiegare e fornire nozioni chiare delle azioni interne mediante i suoni è tale che devo qui avvertire il mio lettore che i termini *ordinare, dirigere, scegliere, preferire*, ecc., di cui ho fatto uso, non esprimono in modo abbastanza distinto la volizione a meno che il lettore stesso non rifletta su ciò che fa quando vuole. Per esempio, il preferire, che sembra forse esprimere meglio l'atto del volere, non è un termine preciso. Infatti, sebbene un uomo preferisca volare piuttosto che camminare, chi può dire che lo voglia? È chiaro che la volizione è un atto dello spirito che esercita consapevolmente quel dominio che ritiene di avere su una parte dell'uomo, impegnando quella parte in un'azione particolare o trattenendola da essa]. E che cosa è mai la volontà se non la facoltà di far questo? E quella facoltà è, in effetti, qualcosa di più di un potere — il potere [[14] dello spirito di determinare il proprio pensiero per produrre, continuare o fermare un'azione qualsiasi, nella misura in cui dipende da noi?]. Infatti, si può forse negare che qualunque agente che ha il potere di pensare alle proprie azioni e di preferire di farle o non farle, ha la facoltà che si chiama volontà? La *volontà*, dunque, non è altro che questo potere. La *libertà*, dall'altro lato, è il potere che un *uomo* ha di fare o di astenersi dal fare un'azione particolare secondo se il farla o il non farla ottenga l'effettiva preferenza del suo spirito; il che significa: secondo che egli stesso lo voglia.

I poteri appartengono solamente agli agenti.

---

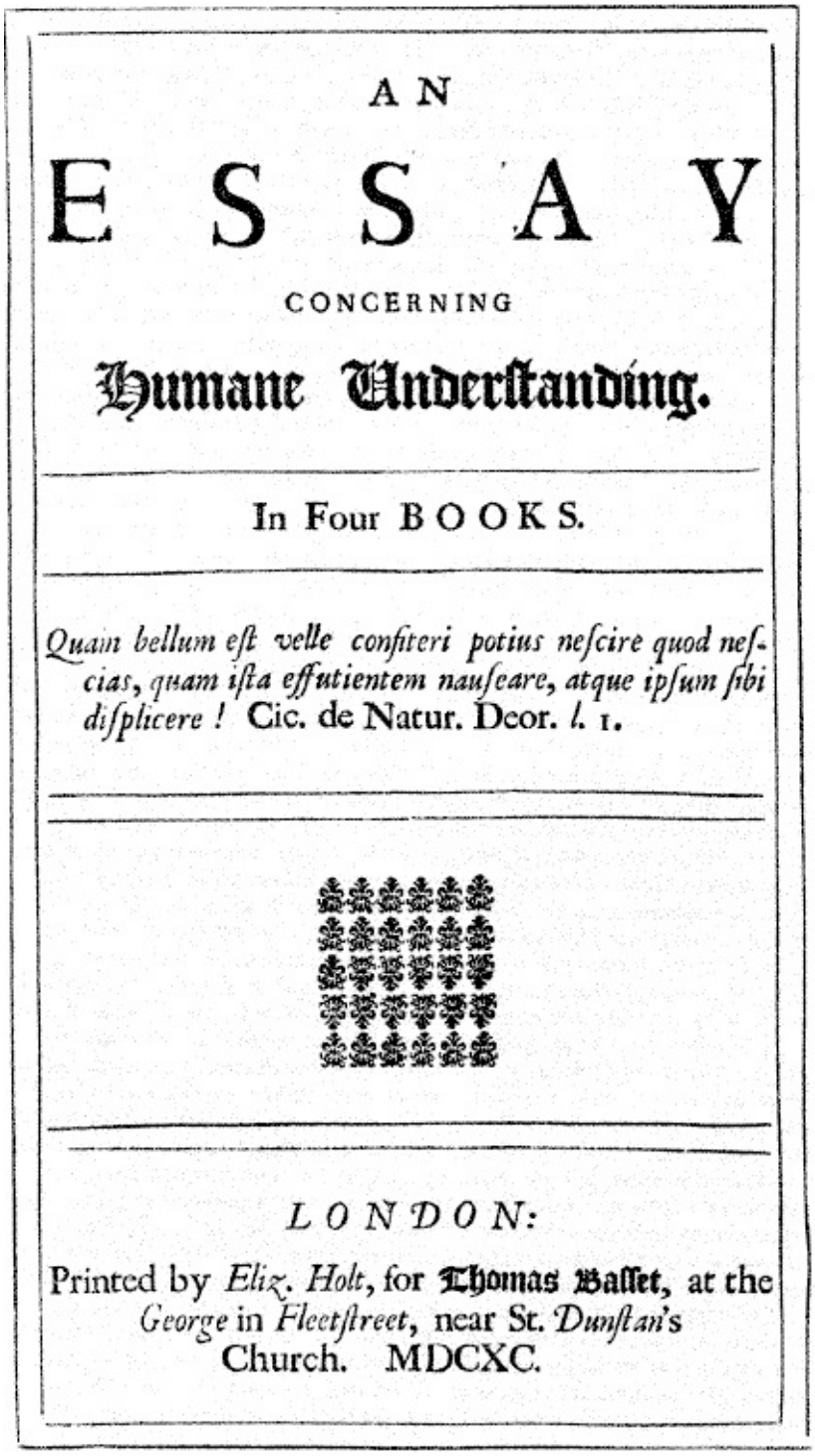
16. È dunque chiaro che la volontà non è altro che un potere o capacità e la *libertà* è un altro potere o capacità, sicché chiedere se la volontà abbia libertà significa chiedere se un potere ha un altro potere, una capacità un'altra capacità; domanda ovviamente troppo grossolanamente assurda per dar luogo ad una discussione o aver bisogno di una risposta. Infatti, chi non vede che i poteri appartengono soltanto agli agenti e sono attributi soltanto delle sostanze, e non dei poteri stessi? Porre la domanda, se la volontà sia libera in questa maniera significa in effetti domandare se la volontà sia una sostanza, o un agente, o almeno supporlo, perché la libertà non può essere propriamente attribuita a null'altro. Se la libertà può essere applicata con qualche proprietà di linguaggio al potere, potrà essere attribuita al potere che c'è nell'uomo di produrre o non produrre, mediante scelta o preferenza, movimenti nelle parti del suo corpo; il che è ciò che lo fa definire libero, anzi è la libertà stessa. Ma se qualcuno chiedesse se la libertà sia libera, lo si sospetterebbe di non capire bene ciò che dice; e si penserebbe che meritasse le orecchie di Mida chi, sapendo che la parola ricco è il nome che si dà al possesso delle ricchezze, chiedesse se le ricchezze stesse siano ricche.

Perché si chiama libera la volontà invece dell'uomo.

---

17. Tuttavia il nome di *facoltà*, che gli uomini hanno dato al potere chiamato volontà, e dal quale sono stati portati a parlare della volontà come se agisse, potrà, mediante un'accezione che maschera il suo vero senso, servire forse a mitigare l'assurdità; ma la volontà, in verità, non significa altro che il potere o la capacità di preferire o di scegliere; e quando la volontà, sotto il nome di facoltà, viene considerata com'è, cioè semplicemente come una capacità di fare qualcosa, l'assurdità di dire che è li bera o non è libera si rivelerà facilmente. Infatti, se è ragionevole supporre e parlare di facoltà come enti distinti che possono agire (come facciamo quando diciamo che la volontà comanda e che la volontà è libera), sarebbe anche giusto che ci raffigurassimo una facoltà parlante e una facoltà camminante e una facoltà danzante, mediante le quali queste azioni, che non sono altro che vari modi del movimento, vengono prodotte; come sarebbe giusto che ci raffigurassimo la volontà e l'intelletto come facoltà, mediante le quali vengono prodotte le azioni dello scegliere e del percepire, le quali non sono che vari modi del pensare. E potremmo dire che è la facoltà cantante a cantare e la facoltà danzante a danzare, con altrettanta proprietà di come si dice che la volontà sceglie e che l'intelletto concepisce; oppure, come si è soliti fare, che la volontà dirige l'intelletto e che l'intelletto obbedisce o non obbedisce alla volontà:

si direbbe con altrettanta proprietà e intelligibilità che il potere di parlare dirige il potere di cantare, oppure il potere di cantare obbedisce o non obbedisce al potere di parlare.



AN

ESSAY

CONCERNING

Humane Understanding.

In Four BOOKS.

Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere ! Cic. de Natur. Deor. *l.* 1.

LONDON:

Printed by *Eliz. Holt*, for Thomas Basset, at the *George* in *Fleetstreet*, near St. *Dunstan's* Church. MDCXC.

Frontespizio della prima edizione del Saggio *sull'intelletto umano* (Londra, 1690).

Questa maniera di parlare provoca confusione nei pensiero.

18. Tuttavia questa maniera di parlare è prevalsa e, a mio parere, ha prodotto grande confusione. Poiché questi sono tutti poteri diversi dello spirito, o dell'uomo, di compiere azioni diverse, egli li esercita come ritiene opportuno: ma il potere di compiere un'azione non è influenzato dal potere di compierne un'altra. Infatti il potere di pensare non agisce sul potere di scegliere né il potere di scegliere agisce sul potere di pensare; non più di quanto il potere di danzare agisca sul potere di cantare o il potere di cantare su quello di danzare, come capirà facilmente chiunque ci rifletta. Eppure è così che parliamo, quando diciamo che la volontà agisce sulPintelletto o l'intelletto sulla volontà.

I poteri sono, rapporti, non agenti.

19. Concedo che questo o quell'altro pensiero attuale possa essere l'occasione della volizione, cioè dell'esercitare il potere che un uomo ha di scegliere; o che la scelta attuale dello spirito possa essere la causa del pensare attualmente a questa o a quella cosa: come il cantare attualmente tale motivo può essere la causa del ballare tale ballo e il ballare attualmente tale ballo l'occasione di cantare tale motivo. Ma in tutti questi casi non si tratta di un *potere* che agisce su un altro, bensì dello spirito che agisce ed esercita questi poteri; è l'uomo che compie l'azione, è l'agente che ha il potere o è in grado di fare. Giacché i poteri sono relazioni, non agenti: e solo ciò che ha o non ha il potere di agire è ciò che è o non è libero — non il potere stesso. La libertà o la non libertà possono appartenere soltanto a ciò che ha o non ha il potere di agire.

La libertà non appartiene alla. volontà.

20. L'attribuzione alle facoltà di ciò che ad esse non appartiene ha dato luogo a questa maniera di parlare; ma l'introduzione nei discorsi concernenti lo spirito, insieme al nome delle facoltà, di una nozione del *loro* operare ha, credo, fatto progredire così poco la nostra conoscenza di quella parte di noi stessi, come il grande uso e menzione dell'invenzione simile delle facoltà nelle operazioni del corpo ci ha aiutati nella conoscenza della medicina. Non che io neghi che ci siano facoltà, sia nel corpo che nello spirito: entrambi hanno i loro poteri di operare, altrimenti né l'uno né l'altro potrebbero operare. Infatti nulla può operare che non sia in grado di operare; e quello che non ha potere di operare non è in grado di operare. Né voglio negare che quelle parole e altre simili debbano avere il loro

posto nell'uso comune delle lingue che le hanno rese correnti. Somiglia troppo ad un'affettazione metterle interamente da parte: e la filosofia stessa, sebbene non ami vestirsi sfarzosamente, deve, quando appare in pubblico avere la compiacenza di essere vestita secondo il costume ordinario e il linguaggio del suo paese, nei limiti in cui ciò è compatibile con la verità e la perspicuità. Ma l'errore è stato di parlare delle facoltà e di rappresentarle come altrettanti agenti distinti. Infatti, se si chiede che cosa digerisce la carne nel nostro stomaco, è una risposta molto pronta e soddisfacente dire che si tratta della *facoltà digestiva*. Che cos'è che fa uscire qualcosa dal corpo? La facoltà *espulsiva*. Che cosa muove? La facoltà *motoria*. E così per lo spirito, la *facoltà intellettuale*, o intelletto, intende; e la facoltà *elettiva*, o volontà, vuole o comanda. Questo in breve, equivale a dire che la capacità di digerire digerisce, la capacità di muoversi muove, e la capacità d'intendere intende. Giacché facoltà, capacità e potere non sono, credo, che nomi diversi per le stesse cose; e questi modi di parlare, se messi in parole più intelligibili, corrisponderanno, penso, a questo: che la digestione è fatta da qualcosa che è capace di digerire, il movimento da qualcosa capace di muoversi, e l'intendimento da qualcosa capace d'intendere. E in verità sarebbe assai strano se le cose stessero diversamente; altrettanto strano quanto lo sarebbe per un uomo di essere libero senza essere capace di essere libero.

Appartiene solamente all'agente, cioè all'uomo.

---

21. Per tornare dunque all'indagine sulla libertà, credo che sia impropria la domanda *se la volontà sia Ubera*, ma si debba domandare *se l'uomo sia libero*. E così io credo:

In primo luogo, nella misura in cui chiunque può, mediante [[15]la direzione o la scelta del suo spirito, che preferisce] l'esistenza di un'azione alla non esistenza di essa o viceversa, far sì che *essa* esista o non esista, in quella misura *egli* è libero. Infatti se io posso, mediante [[16]un pensiero che dirige] il movimento del mio dito[17], far sì che esso si muova quando era a riposo o viceversa, è evidente che in quel rispetto sono libero. E se posso, con un simile pensiero nello spirito, che preferisce l'uno all'altro, produrre tanto le parole quanto il silenzio, sono libero di parlare o tacere. E fin dove giunge questo potere di agire o non agire, preferendo l'una cosa o l'altra mediante la determinazione del proprio pensiero, fin lì l'uomo è libero. Infatti, come possiamo pensare che un uomo sia più libero di colui che ha il potere di fare quello che vuole? E nella misura in cui chiunque, preferendo un'azione al suo non essere o il riposo ad un'azione, può produrre quell'azione o

quel riposo, quell'uomo può fare ciò che vuole. Infatti tale preferenza per l'azione alla sua assenza significa volerla: e possiamo difficilmente immaginare un essere più libero di quello che è capace di fare ciò che vuole. Pertanto, rispetto alle azioni che si trovano a portata di un tale potere in lui, sembra che un uomo sia libero quanto la libertà può renderlo.

Rispetto al volere, un uomo non è libero.

---

22. Ma lo spirito indagatore dell'uomo, che volentieri allonvotana da sè, nella misura in cui può, ogni pensiero di colpa, anche se così facendo si pone in uno stato peggiore di quello della necessità fatale, non si accontenta di questo: la libertà, se non giunge più in là di questo, non fa per lui; e si fa passare per un buon argomento che un uomo non è libero affatto se non è *libero di volere* quanto lo è di *fare quello che vuole*. Rispetto alla libertà dell'uomo viene dunque sollevata l'ulteriore domanda, *se l'uomo sia libero di volere*; credo che sia questo che s'intende quando si discute se la volontà sia libera. E quanto a questo io credo:

Come l'uomo possa non essere libero di volere.

---

23. In secondo luogo, poiché il volere o la volizione è un'azione e la libertà consiste nel potere di agire o non agire, un uomo rispetto al volere [[18]o all'atto della volizione], una volta che un'azione che è nel suo potere viene proposta ai suoi pensieri [[19] come da farsi senz'altro], non può essere libero. La ragione di ciò è ben manifesta. Infatti, poiché è inevitabile che l'azione dipendente dalla sua volontà esista o non esista, e poiché la sua esistenza o non esistenza segue perfettamente la determinazione e la preferenza della sua volontà, egli non può evitare di volere l'esistenza o la non esistenza di quell'azione; è assolutamente necessario che egli voglia l'una o l'altra, cioè preferisca l'una all'altra: giacché una di esse deve necessariamente seguire e ciò che segue, segue per la scelta e la determinazione del suo spirito, cioè perché egli lo vuole: infatti se non lo volesse, non sarebbe. Di modo che, rispetto all'atto del volere, un uomo [[20] in tal caso] non è libero; perché la libertà consiste nel potere di agire o non agire e, nei riguardi della volizione, un uomo [[21] di fronte ad una tale proposta] non ce l'ha. [[22] Infatti, è inevitabilmente necessario preferire di fare o di astenersi dal fare un'azione che è in potere di un uomo, una volta che essa è proposta ai suoi pensieri. Un uomo deve necessariamente volere l'una o l'altra di queste cose; in base a tale preferenza o volizione, l'azione o l'astensione da essa segue

certamente ed è davvero volontaria. Ma poiché l'atto della volizione, cioè il preferire l'una o l'altra cosa, è ciò che egli non può evitare, rispetto a quell'atto del volere un uomo è sotto la necessità e così non può essere libero; a meno che la necessità e la libertà possano coesistere assieme e un uomo possa essere libero e vincolato allo stesso tempo]. [23 Inoltre, per far sì che un uomo sia libero a questo modo, facendo dipendere l'azione del volere dalla sua volontà, ci dev'essere un'altra volontà antecedente per determinare gli atti di questa volontà, e un'altra ancora per determinare quella, e così via *in infinitum*: giacché ovunque ci si fermi, le azioni dell'ultima volontà non possono esser libere. Né esiste alcun essere, nella misura in cui io riesca a capire gli esseri superiori a me, capace di una libertà della volontà che possa astenersi dal volere, cioè dal preferire l'essere o il non essere di qualcosa che è in suo potere, una volta che l'ha considerata come tale].

La libertà consiste nell'eseguire ciò che sì è voluto.

---

24. È quindi evidente che l'*uomo non è libero di volere o non volere una cosa qualunque che è nel suo potere, una volta che Vabbia considerata*; giacché la libertà consiste nel potere di agire o di astenersi dall'azione, e in questo soltanto. Infatti di un uomo che sta seduto si dice che è tuttavia libero perché può camminare se lo vuole. Un uomo che cammina è anche libero, non perché cammina o si muove, ma perché può fermarsi se vuole. Ma se un uomo seduto non ha il potere di spostarsi, non è libero; analogamente un uomo che cade giù da un precipizio, sebbene sia in movimento, non è libero perché non potrebbe fermare quel movimento se lo volesse. Stando così le cose, è chiaro che un uomo che cammina al quale si propone di smettere di camminare non è libero di decidere se deciderà o meno di camminare o smettere: egli deve necessariamente preferire l'una o l'altra cosa, camminare o non camminare. E così è nei riguardi di tutte le azioni che sono in nostro potere [24 così proposte, che sono il maggior numero. Infatti, considerando il vasto numero di azioni volontarie che si susseguono ad ogni momento in cui siamo svegli nel corso della nostra vita, ce ne sono poche a cui si pensa o che vengono proposte alla volontà fino al momento in cui sono da compiere; e per tutte quelle azioni, come ho mostrato, lo spirito, rispetto al volere], non ha il potere di agire o non agire in cui consiste la libertà. Lo spirito, in quel caso, non ha il potere di astenersi dal *volere*; esso non può evitare una qualche determinazione che lo concerne. La considerazione può essere breve, il pensiero veloce quanto si voglia, esso lascia l'uomo nello stato in cui si trovava prima di pensare oppure lo cambia, continua Fazione o pone fine ad

essa. Da ciò è chiaro che lo spirito comanda e dirige una cosa a preferenza delFaltra o trascurando l'altra, per cui o la continuazione o il mutamento diventa *inevitabilmente* volontario.

La volontà è determinata da qualcosa fuori di essa.

---

25. Poiché è chiaro, quindi, che nella maggior parte dei casi un uomo non è libero di volere o no (giacché, quando un'azione che è nel suo potere viene proposta ai suoi pensieri, egli *non può* astenersi dalla volizione; *deve* decidersi in un senso o nell'altro), la prossima cosa che ci si chiede è: *se un uomo sia libero di volere quello che gli piace, il movimento o il riposo*. Questa domanda porta così manifestamente con sé la propria assurdità, che potrebbe bastare a convincere che la libertà non riguarda la volontà. Infatti, chiedere se un uomo sia libero di volere il movimento o il riposo, il parlare o il tacere, a seconda che gli piace, equivale a chiedere se un uomo può volere ciò che vuole o se può piacergli ciò che gli piace. Credo che questa domanda non abbia bisogno di risposta; e quelli che sono capaci di farne una questione devono supporre che una volontà determini gli atti di un'altra, e che un'altra ancora determini quella, e così via *in infinitum*[25].

Occorre determinare le idee di *libertà* e di *volizione*.

---

26. Per evitare queste e altre assurdità simili, nulla è più utile Che sta uire ne nostro spirito idee cose prese in considerazione. Se le idee di libertà e volizione fossero ben fissate nel nostro intelletto e portate con noi, come dovrebbero essere, nel nostro spirito insieme a tutte le questioni che vengono sollevate intorno ad esse, credo che gran parte delle difficoltà che rendono perplessi i pensieri degli uomini e intralciano il loro intelletto sarebbero molto più facilmente risolte; e saremmo in grado di percepire dove l'oscurità è causata dal significato confuso dei termini o dalla natura della cosa.

La libertà.

---

27. In primo luogo, dunque, bisogna aver cura di ricordare che la libertà consiste in questo, che l'esistenza o non esistenza di una qualsiasi *azione* dipende dalla nostra *volizione* di essa; e non nel fatto che un'azione o il suo contrario dipenda dalla nostra *preferenza*. Un uomo in piedi su uno scoglio è libero di saltare venti metri in giù verso il mare, non perché abbia il potere di fare Fazione

contraria, cioè di saltare venti metri in su, giacché questo non lo può fare; ma è libero, perché ha il potere di saltare o non saltare. Ma se una forza maggiore della sua o lo tiene fermo o lo precipita giù, non è più libero, perché in quel caso il compiere o l'astenersi dal compiere quella particolare azione non è più in suo potere. Colui che è chiuso prigioniero in una stanza lunga venti piedi, trovandosi dal lato nord della sua stanza, è libero di camminare per venti piedi verso sud, perché può camminare o non camminare; ma non è, allo stesso tempo, libero di fare il contrario, cioè di camminare per venti piedi verso nord.

In ciò, dunque, consiste la *libertà*) cioè nell'essere noi in grado di agire o di non agire a seconda di come scegliamo o vogliamo.

Che cosa significano la volizione e l'azione.

---

28. [[26] In secondo luogo, dobbiamo ricordare che la *volizione* o il *volere* è un atto dello spirito che dirige il proprio pensiero alla produzione di un'azione qualsiasi, e con ciò esercita il proprio potere di produrla. Per evitare il moltiplicarsi delle parole, chiedo venia qui se, nella parola *azione* comprenderò anche l'astenersi da qualsiasi azione proposta: lo star fermo o lo stare zitto, quando il camminare o il parlare vengono proposti, sebbene siano mere astensioni, richiedono altrettanta determinazione della volontà e hanno talvolta altrettanto peso nelle loro conseguenze quanto le azioni contrarie e possono, quindi, in questo rispetto, passare per azioni. Ma ho aggiunto questo, affinché non mi si fraintenda se, per brevità, parlo in questa maniera.

Che cosa determina la volontà.

---

29. In terzo luogo, poiché la volontà non è altro che un potere dello spirito di dirigere le facoltà operative di un uomo al movimento o al riposo, nella misura in cui dipendano da una tale direttiva, alla domanda: che cosa determina la volontà? la risposta vera e propria è: lo spirito. Infatti ciò che determina il potere generale di dirigere in questa o quella direzione particolare non è che l'agente stesso il quale esercita il potere che ha in quella particolare maniera, Se questa risposta non risulta soddisfacente, è chiaro che il significato della domanda: che cosa determina la volontà? è questo: che cosa muove lo spirito, in ogni caso particolare, a determinare il suo potere generale di dirigersi verso questo o quel particolare movimento o riposo? E a questo io rispondo: il motivo per continuare nello stesso stato o nella stessa azione è solamente la soddisfazione presente; il motivo per cambiare è sempre un disagio: giacché nulla ci indirizza verso un

cambiamento di stato o verso una nuova azione se non qualche disagio. Questo è il grande motivo che opera sullo spirito per metterlo in azione, e per brevità lo chiameremo la determinazione della volontà, che spiegherò più a lungo in seguito.

La volontà e il desiderio non si devono confondere.

---

30. Ma prima di giungere a questo, sarà necessario premettere che, sebbene io abbia tentato di esprimere Fatto della volizione coi termini *scegliere*, *preferire* e simili, i quali significano tanto desiderio quanto volizione, per mancanza di altre parole che contrassegnano quell'atto dello spirito il cui nome è propriamente *volere* o *volizione*, tuttavia, poiché si tratta di un atto molto semplice, chiunque desideri capirlo lo troverà meglio riflettendo sul proprio spirito e osservando ciò che fa quando vuole, piuttosto che mediante una qualsiasi varietà di suoni articolati. Penso che sia tanto più necessario questo ammonimento a non lasciarsi trarre in inganno da espressioni che non pongono abbastanza in rilievo la differenza tra la *volontà* e gli altri atti dello spirito distinti da essa, perché trovo che la volontà è spesso confusa con parecchie altre affezioni, e specialmente col *desiderio*, e che Funa cosa è scambiata per l'altra; e ciò avviene ad opera di uomini che non vorrebbero certo che si pensasse che non avessero nozioni molto distinte delle cose e non avessero scritto in modo molto chiaro intorno ad esse. Penso che questa sia stata un'occasione non indifferente di oscurità e di errore in questa faccenda; perciò, nei limiti del possibile, dev'essere evitato. Infatti, chi volgerà i suoi pensieri verso l'interno, su ciò che accade nel proprio spirito quando vuole, vedrà che la volontà o potere di volizione ha a che fare solo con le nostre *azioni*·, lì termina, e non giunge ol'.e; e la volizione non è altro che quella particolare determinazione dello spirito mediante la quale, solo col pensiero, lo spirito si sforza di far sorgere, continuare o fermare qualsiasi azione che ritiene in suo potere. Se si considera bene questa cosa, si vedrà che essa mostra chiaramente che la volontà è perfettamente distinta dal desiderio; il quale, nella stessa azione, può avere una tendenza affatto contraria a ciò verso cui la nostra volontà si dirige. Potrei essere obbligato, da un uomo al quale non posso dir di no, ad adoperare la persuasione verso un altro mentre, nel momento stesso in cui gli sto parlando, spero di non convincerlo. In questo caso, è chiaro che volontà e desiderio sono in contrasto. Io voglio l'azione, la quale tende in una direzione, mentre il mio desiderio tende in un'altra, che è direttamente contraria alla prima. Un uomo che, a causa di un attacco violento di gotta negli arti, si trova liberato da un peso nella testa o da una mancanza di appetito nello stomaco, desidera di

essere allegerito anche del dolore ai piedi o alle mani (giacché, dovunque c'è dolore, c'è desiderio di liberarsi); tuttavia, poiché sa che la rimozione del dolore può trasportare l'umore nocivo ad una parte più vitale, la sua volontà non si determina ad un'azione che può servire ad allontanare questo dolore. Da ciò è evidente che desiderare e volere sono due distinti atti dello spirito e di conseguenza che la volontà, la quale non è che il potere della volizione, è ancora più distinta dal desiderio.

L'inquietudine determina la volontà.

---

31. Per ritornare, dunque, alla nostra indagine: che cosa determina la volontà nei riguardi delle nostre azioni? A pensarci bene, sono portato a credere che non sia, come si suppone generalmente, il maggior bene che si ha in vista; bensì un qualche *disagio* (e per la maggior parte si tratta di quello più pressante) dal quale un uomo è afflitto. Questo è ciò che di volta in volta determina la volontà e ci muove verso le azioni che compiamo. Possiamo chiamare questo disagio, così com'è, *desiderio*, che è un disagio dello spirito per il bisogno di un bene assente. Qualsiasi dolore corporeo di qualsiasi specie, e ogni turbamento dello spirito, è disagio: e a questo è sempre unito il desiderio, uguale al dolore o al disagio provato, e a malapena distinguibile da esso. Poiché il desiderio non è altro che il disagio per il bisogno di un bene assente, in riferimento ad un dolore provato, il sollievo è quel bene assente; e finché questo sollievo non sia stato raggiunto, possiamo chiamarlo desiderio, poiché nessuno prova un dolore da cui non desidera essere sollevato, con un desiderio uguale a quel dolore e inseparabile da esso. Oltre al desiderio di sollievo dal dolore, ce n'è un altro, di un bene positivo assente; e anche qui il desiderio e il disagio sono uguali. Nella misura in cui desideriamo un bene assente, in quella misura proviamo dolore a causa di esso. Ma qui il bene assente non causa un dolore uguale alla sua grandezza presunta o riconosciuta, al modo in cui ogni dolore causa un desiderio uguale a se stesso: perché l'assenza del bene non è sempre un dolore come lo è invece la presenza del dolore. Quindi un bene assente può essere guardato e considerato senza desiderio. Ma nella misura in cui c'è da qualunque parte desiderio, c'è anche disagio.

Il desiderio è disagio.

---

32. Che il desiderio sia uno stato di disagio, ognuno che rifletta su se stesso lo scoprirà presto. Chi non ha avvertito nel desiderio ciò che il saggio[27] disse della speranza (la quale non è molto diversa), che «col venir differita fa languire il

cuore»; e che la cosa è sempre proporzionata alla grandezza del desiderio, il quale talvolta porta il disagio al punto da far gridare: «datemi figli», datemi la cosa che desidero, «o ne morrò»[28]. La vita stessa e tutti, i suoi godimenti sono un peso insopportabile sotto la pressione continuata e irremovibile di un tale disagio.

Il disagio del desiderio determina la volontà.

---

33. È vero che il bene e il male, presenti e assenti, operano sullo spirito. Ma ciò che determina *immediatamente* la volontà, di volta in volta, ad ogni azione volontaria è il *disagio del desiderio*, fissato su qualche bene assente: sia negativo, come la Cessazione del dolore per chi lo sta provando, sia positivo, come il godimento di un piacere. Che sia il disagio a determinare la volontà alle successive azioni volontarie, di cui gran parte della nostra vità è costituita e dalle quali veniamo condotti per strade diverse a fini diversi, tenterò di mostrare tanto in base all'esperienza quanto con la ragione stessa della cosa.

Questa è la molla dell'azione.

---

34. Quando un uomo è perfettamente soddisfatto dello stato in cui si trova:— in altre parole, quando è perfettamente privo di qualsiasi disagio — quale operosità, quale azione, quale volontà rimane in lui, se non quella di continuare in quello stato? Di ciò rimarrà convinto ogni uomo mediante l'osservazione. E così vediamo il nostro onnisciente Creatore che, conformemente alla nostra costituzione e struttura e sapendo che cosa determina la volontà, ha messo nell'uomo il disagio della fame e della sete e di altri desideri naturali che ritornano alla loro stagione, per muovere e determinare la loro volontà al fine che si conservino essi stessi e che continuino la loro specie. Infatti, credo si possa concludere che se la *mera contemplazione* di questi fini buoni, ai quali siamo portati dai vari disagi, fosse stata sufficiente a determinare la volontà e porci all'opera, non avremmo avuto nessuno di questi dolori naturali e forse, in questo modo, assai poco dolore o nessuno. «È meglio sposarsi che bruciare», disse San Paolo[29]; dal che possiamo vedere che cosa spinge di più gli uomini ai godimenti della vita coniugale. Un po' di bruciore avvertito ci spinge più potentemente di quanto possa attirarci o sedurci la prospettiva di maggiori piaceri.

Non è il massimo bene positivo che determina la volontà ma soltanto il disagio presente.

---

35. Sembra una massima così stabilita e salda, per il consenso generale di tutta

l'umanità, che il bene, e il bene maggiore determini la volontà, che non mi meraviglio di averla data per scontata quando ho pubblicato per la prima volta i miei pensieri su questo argomento[30]; e immagino che molti, mi considereranno più scusabile per aver fatto così allora che non per essenni avventurato ora ad abbandonare un'opinione così comunemente accettata. Ma tuttavia un'indagine più rigorosa mi costringe a concludere che il *bene*, il *maggior bene*, per quanto sia appreso e riconosciuto come tale, non determina la volontà finché il nostro desiderio, crescendo in proporzione ad esso, non ci rende inquieti per la sua mancanza. Convincete fin che volete un uomo che l'abbondanza ha i suoi vantaggi sulla povertà, fategli vedere e riconoscere che le belle comodità della vita sono meglio della squallida indigenza: tuttavia, fin che egli è soddisfatto di quest'ultima e non trova disagio in essa, egli non si muove; la sua volontà non si determina mai ad un'azione che lo porterà fuori da essa. Un uomo potrà essere persuaso quanto si vuole dei vantaggi della virtù, e che essa è altrettanto necessaria a chiunque abbia grandi mete in questo mondo o speranze per l'altro quanto lo è il cibo per la vita: tuttavia, finché non avrà fame e sete del giusto, finché non *sentirà un disagio* per la sua mancanza, la sua *volontà* non sarà determinata ad un'azione atta a perseguire questo maggior bene professato; ma qualsiasi altro disagio che egli avverta porterà la sua volontà ad altre azioni. D'altro lato, un ubriacone può ben vedere che la sua salute va in malora, che i suoi beni si disperdono, che il discredito e le malattie e la mancanza di ogni cosa, persino della sua amata bevanda, lo attendono sulla via che persegue: e tuttavia i ritorni del disagio per la mancanza dei suoi compagni di baldoria, la sete abituale di quei bicchieri alle solite ore, lo spingono di nuovo alla taverna, sebbene abbia bene in vista la perdita della salute e dell'abbondanza e forse anche delle gioie di un'altra vita: il minore di questi beni non è trascurabile, anzi egli confessa di trovarlo assai maggiore che non il solleticarsi il palato con un bicchiere di vino o il chiacchierio ozioso di un circolo di beoni. Non gli manca la visione del bene maggiore: lo vede infatti e lo riconosce e, negli intervalli tra le ore in cui beve, farà risoluzioni di perseguire il bene maggiore; ma quando il disagio per la mancanza del suo piacere consueto ritorna, il bene maggiore riconosciuto perde la sua presa e il disagio presente determina la volontà all'azione consueta. La quale con ciò prende sempre più piede e prevale nella prossima occasione, sebbene egli allo stesso tempo fa a se stesso promesse segrete di non farlo più: questa è l'ultima volta che agirà contro il raggiungimento di quei beni maggiori. E così si trova, di volta in volta, nello stato di queirinfelice che si lamentava: l'*ideo meliora, proboque, deteriora sequor*[31]: la quale frase è riconosciuta per vera e confermata dall'esperienza costante e può in questa maniera, e forse in

nessun’altra, essere resa intelligibile.

Ciò accade perché l’eliminazione del disagio è il primo passo verso la felicità.

---

36. Se indaghiamo sulla ragione di ciò che l’esperienza rende così evidente di fatto, se, cioè, esaminiamo la ragione per cui solo il disagio opera sulla volontà e la determina nella sua scelta, troveremo che, essendo capaci di una sola determinazione della volontà ad una sola azione alla volta, il disagio presente cui sottostiamo determina *naturalmente* la volontà al fine di raggiungere quella felicità cui tutti miriamo in tutte le nostre azioni. Infatti, nella misura in cui sottostiamo a qualche disagio, non possiamo riconoscerci felici o sulla strada per esserlo; giacché il dolore e il disagio sono da tutti ritenuti e sentiti come incompatibili con la felicità e guastano il godimento delle cose buone che abbiamo: un po’ di dolore basta per rovinare tutto il piacere di cui ci rallegravamo. E quindi ciò che naturalmente determina la scelta della nostra volontà per la prossima azi te sarà sempre il sollievo dal dolore, finché ne abbiamo, quale primo passo necessario verso la felicità.

Perché solo il disagio è presente.

---

37. Un’altra ragione per cui solo il disagio determina la volontà è questa: perché esso solo è presente ed è contro la natura delle cose che ciò che è assente debba operare dove non c’è. Si può dire che il bene assente potrà, mediante la contemplazione, essere rappresentato allo spirito e reso presente. L’idea di esso può infatti trovarsi nello spirito ed essere veduta come presente; ma nulla si troverà nello spirito quale bene presente, capace di bilanciare il sollievo da un disagio al quale sottostiamo, finché non farà sorgere il nostro desiderio; e il disagio derivante da esso prevale nel determinare la volontà. Fino a quel punto, l’idea di qualunque cosa buona si trova soltanto nello spirito, come le altre idee, quale oggetto della pura speculazione inattiva, ma non opera sulla volontà né ci pone all’opera; del che mostrerò la ragione più avanti. Quante sono le persone, al cui spirito sono state rappresentate vivacemente le gioie indicibili del paradiso, che le riconoscono come possibili e anche probabili, e che tuttavia sarebbero contente di raccogliere quaggiù la loro felicità? E così il disagio prevalente dei loro desideri, che inseguono i godimenti di questa vita, a volta a volta determina la loro volontà; e per tutto questo tempo non fanno un passo, non si muovono di un’ette, verso le cose buone dell’altra vita, pur considerate grandissime.

Perché tutti coloro che riconoscono come possibili le gioie del Paradiso non le perseguono.

38. Se la volontà fosse determinata dalla visione del bene quale appare, maggiore o minore, alla contemplazione dell'intelletto, il che è lo stato di ogni bene assente e quello che, nell'opinione comune, si suppone muova la volontà e sia mosso da essa, non vedo come la volontà potrebbe mai staccarsi dalle infinite gioie eterne del paradiso, una volta che queste fossero proposte e considerate possibili. Infatti, poiché ogni bene assente, dal quale si pensa che la volontà sia determinata, appena è proposto e visto, indirizzandoci all'azione, è un bene solamente possibile ma non infallibilmente certo, è inevitabile che il bene possibile infinitamente maggiore determini regolarmente e costantemente la volontà in tutte le azioni successive che essa dirige. Allora dovremmo mantenerci costantemente e saldamente sulla strada che porta al paradiso, senza mai fermarci o dirigere le nostre azioni ad un altro fine: giacché la condizione eterna di uno stato futuro supera infinitamente l'aspettazione di ricchezze o onori o di qualsiasi altro piacere mondano che possiamo prospettarci, sebbene possiamo concedere che sia più probabile ottenerli; infatti nulla che si trovi nel futuro è ancora in nostro possesso, e così anche l'aspettazione di questi piaceri può deluderci. Se le cose stessero così, che il maggior bene in vista determina la volontà, un bene così grande, una volta proposto, non potrebbe non afferrare la volontà e mantenerla salda nel perseguimento di questo bene infinitamente maggiore di tutti, senza mai lasciarla andare; se le cose stessero così, la volontà, avendo potere sui pensieri come sulle altre azioni e indirizzandoli, terrebbe la contemplazione dello spirito fissa su quel bene.

Tuttavia un grande disagio non è mai trascurato.

39. Questo sarebbe lo stato dello spirito e la tendenza regolare della volontà in tutte le sue determinazioni, se fosse determinata da ciò che è considerato e veduto come il bene maggiore. Ma che le cose non stiano così è visibile nell'esperienza; infatti il bene riconosciuto infinitamente maggiore è spesso trascurato, per soddisfare i successivi disagi dei nostri desideri che perseguono frivolezze. Ma per quanto il bene che si riconosce maggiore, persino eterno e indicibile, che talvolta muove e agisce sullo spirito, non tenga saldamente in suo pugno la volontà, tuttavia vediamo che un disagio grandissimo e prevalente, una volta che ha fatto presa sulla volontà, non la lascia andare; e con ciò possiamo convincerci di che cosa determina la volontà. Così qualsiasi dolore violento del corpo, la passione indomabile di un uomo violentemente innamorato o il desiderio impaziente di

una vendetta, mantengono la volontà salda e intenta a quel fine; e la volontà così determinata non permette mai all'intelletto di mettere da parte quell'oggetto, ma tutti i pensieri dello spirito e i poteri dal corpo vengono ininterrottamente adoperati a quel fine, dalla determinazione della volontà che è influenzata da quel disagio dominante, fintanto che dura. Con ciò a me pare evidente che la volontà, vale a dire il potere di indirizzarci ad un'azione a preferenza di tutte le altre, è determinata in noi dal disagio; e se la cosa sta così o diversamente, vorrei che ognuno osservasse in se stesso.

Il desiderio accompagna ogni disagio.

---

40. Fin qui ho portato esempi principalmente del *disagio* del desiderio quale determinante della volontà, perché esso è quello principale e più sensibile; la volontà raramente comanda un'azione, come raramente un'azione volontaria è posta in atto, senza che qualche desiderio l'accompagni. Credo che questa sia la ragione per cui volontà e desiderio vengono così spesso confusi. Tuttavia non dobbiamo considerare del tutto escluso il disagio che costituisce o almeno accompagna la maggior parte delle altre passioni. L'avversione, la paura, la collera, l'invidia, la vergogna, ecc., hanno ciascuna anche il loro disagio, mediante il quale influenzano la volontà. Quasi nessuna di queste passioni si trova nella vita e nella pratica, semplice e sola e per nulla mescolata ad altre; sebbene di solito, nei discorsi e nella contemplazione, si dà ad esse il nome di quella che opera più potentemente e che appare di più nello stato presente dello spirito. Anzi, credo che non ci sia quasi nessuna delle passioni che non sia unita a un desiderio. Sono sicuro che ovunque c'è disagio, c'è desiderio. Infatti desideriamo costantemente la felicità: e per quel tanto di disagio che sentiamo, è certo che manchiamo di felicità, anche nella nostra propria opinione, qualunque sia il nostro stato o condizione. Inoltre, poiché il momento presente non è la nostra eternità, qualunque sia il nostro godimento, guardiamo al di là del presente, e il desiderio va insieme alla nostra previsione, portando con sé la volontà. Sicché persino nella gioia stessa, ciò che mantiene l'azione dalla quale il godimento dipende è il desiderio di continuarlo e la paura di perderlo: e a qualsiasi momento in cui una maggiore inquietudine prende piede nello spirito, la volontà sarà a sua volta determinata da ciò a qualche nuova azione e il godimento presente sarà trascurato.

Il disagio più pressante determina naturalmente la volontà.

---

41. Ma poiché in questo mondo siamo assillati da disagi molteplici, distratti da desideri diversi, è naturale che la nostra prossima domanda sia: quale di essi ha la precedenza nel determinare la volontà alla prossima azione? Al che rispondo: di solito quello più pressante fra quanti sono giudicati in quel momento suscettibili di essere rimossi. Infatti, poiché la volontà è il potere di dirigere le nostre facoltà operative verso una qualche azione per un qualche fine, non può in nessun momento venir mossa verso ciò che si giudica irraggiungibile in quel momento; in quel caso, si dovrebbe supporre che un essere intelligente agisca deliberatamente verso un fine, solo per sprecare la sua fatica. Giacché agire per ciò che si giudica non raggiungibile equivarrebbe a tanto; e perciò disagi grandissimi non muovono la volontà quando si giudica che non siano suscettibili di rimedio né, in quel caso, ci determinano ad alcuno sforzo. Ma a parte questi casi, il disagio più importante e urgente che sentiamo in un dato momento è quello che di solito determina la volontà, di volta in volta, in quel susseguirsi di azioni volontarie che costituisce la nostra vita. Il più grande disagio presente è lo sprone all'azione, quello avvertito più costantemente, e che per la maggior parte determina la volontà nella sua scelta della prossima azione. Dobbiamo infatti tener presente che il solo oggetto proprio della volontà è una nostra azione, e null'altro. E non produciamo altro, volendola, che un'azione che è in nostro potere; è lì che termina la volontà, e non si spinge oltre.

Tutti desiderano la felicità.

---

42. Se si chiede, inoltre, che cosa muove il desiderio, rispondo: la felicità, e null'altro. La felicità e l'infelicità sono i nomi di due estremi, di cui non conosciamo i confini ultimi; si tratta di ciò che «occhio non ha visto, orecchio non ha udito, né mai cuore d'uomo ha potuto concepire». Ma di alcuni gradi di questi estremi abbiamo impressioni molto vivaci, fatte da vari esempi di diletto e gioia da un lato, e di tormento e dolore dall'altro. Per brevità li comprenderò sotto i nomi di piacere e dolore, giacché c'è piacere e dolore dello spirito quanto del corpo: «In Lui sarà la pienezza della gioia e il piacere in eterno»[32]. O piuttosto, per parlare propriamente, sono tutti dello spirito, sebbene alcuni abbiamo origine nello spirito dal pensiero, altri nel corpo da certe modificazioni del movimento.

Che cosa sono la felicità e l'infelicità, il bene e il male.

---

43. La *felicità*, dunque, nella sua piena estensione, è il massimo piacere di cui siamo capaci e l'*infelicità* è il massimo dolore; e il grado più basso di ciò che può

essere chiamato felicità è quel tanto di sollievo dal dolore e quel tanto di piacere attuale senza i quali nessuno può esser contento. Ora il piacere e il dolore sono prodotti in noi dalle operazioni di certi oggetti tanto sul nostro spirito quanto sul nostro corpo e in gradi diversi; quindi ciò che è atto a produrre piacere in noi è ciò che chiamiamo *bene*, e ciò che è atto a produrre dolore in noi chiamiamo *male*, per nessun'altra ragione se non per la sua attitudine a produrre in noi piacere e dolore, nei quali consistono la nostra felicità e la nostra infelicità. Inoltre, sebbene ciò che è atto a produrre un grado qualsiasi di piacere sia in se stesso bene, e ciò che è atto a produrre un grado qualsiasi di dolore sia male, accade tuttavia spesso che non li chiamiamo così quando vengono a trovarsi in competizione con un bene o un male maggiore; giacché, quando si trovano in competizione, anche i gradi del piacere e del dolore sono giustamente oggetto di preferenza. Sicché, se valutiamo correttamente ciò che chiamiamo buono e cattivo, troveremo che in gran parte consiste in un confronto: infatti la causa di ogni grado minore di dolore come di ogni grado maggiore di piacere ha la natura del bene, e viceversa.

Quale bene è desiderato e quale no.

---

44. Sebbene sia questo ciò che è detto bene o male e ogni bene sia l'oggetto proprio del desiderio in generale, tuttavia ogni bene, anche visto e riconosciuto per tale, non è necessariamente quello che muove il desiderio di ogni uomo particolare, bensì quella parte o quel tanto di esso che considera e ritiene faccia necessariamente parte della *sua* felicità. Ogni altro bene, per grande che sia in realtà o in apparenza, non stimola i desideri di un uomo, se egli non considera che faccia parte di quella felicità di cui, nei suoi pensieri attuali, può ritenersi soddisfatto. Da questo punto di vista, ognuno persegue costantemente la felicità e desidera ciò che in qualche modo ne fa parte; altre cose, riconosciute come buone, può guardarle senza desiderio, trascurarle, ed esser contento senza di esse. Credo che non ci sia nessuno così insensato da negare che c'è un piacere nella conoscenza; e quanto ai piaceri dei sensi, hanno troppi seguaci perché si possa mettere in dubbio che gli uomini ne siano presi. Ora prendiamo il caso di un uomo che ponga la sua soddisfazione nei piaceri dei sensi e di un altro che invece la trae dal diletto della conoscenza: sebbene ciascuno di essi non possa fare a meno di confessare che c'è un gran piacere in ciò che l'altro persegue, tuttavia, poiché nessuno dei due fa del diletto dell'altro una parte della *sua* felicità, i loro desideri non vengono stimolati; ognuno è soddisfatto senza quello di cui l'altro gode e così la sua volontà non è determinata ad inseguirlo. Però, non appena la

fame e la sete avranno reso inquieto lo studioso, egli, la cui volontà non è mai stata determinata all'inseguimento della buona tavola, delle salse piccanti e del vino prelibato per i sapori piacevoli che ha trovato in essi, viene senz'altro determinato dal disagio della fame e della sete a mangiare e bere qualsiasi cibo sano che gli capiti davanti, sebbene forse con grande indifferenza. E, dall'altro lato, l'epicureo si applicherà allo studio quando la vergogna, o il desiderio di far bella figura presso la sua amante, lo renderanno inquieto per la mancanza di una cultura qualsiasi. In tal modo, per quanto gli uomini perseguano seriamente e costantemente la felicità, possono tuttavia avere una chiara visione di un bene, di un bene grande e professato, senza preoccuparsene o essere mossi da esso, se credono di poter ottenere la loro felicità facendone a meno. Ma per quanto riguarda il dolore, di *questo* si preoccupano sempre; non possono avvertire alcun disagio senza esserne mossi, E quindi, poiché sono inquieti per la mancanza di ciò che giudicano necessario alla loro felicità, appena un bene sembra far parte della loro porzione di felicità, cominciano a desiderarlo.

Perché non è sempre desiderato il massimo bene.

---

45. Credo che ognuno possa osservare questo in se stesso e negli altri; che il maggior bene visibile non sempre fa sorgere i desideri degli uomini in proporzione alla grandezza che sembra avere e si riconosce che ha, mentre ogni piccolo guaio ci muove e ci pone alPopera per liberarcene. La ragione di ciò è evidente dalla stessa natura della nostra felicità e infelicità. Ogni dolore presente, qualunque sia, fa parte della nostra infelicità presente; ma ogni bene assente non fa parte necessariamente in ogni momento della nostra felicità presente, né la sua assenza fa parte della nostra infelicità. Se così fosse, saremmo costantemente e infinitamente infelici, perché ci sono gradi infiniti di felicità che non sono in nostro possesso. Una volta rimosso ogni disagio, una porzione moderata di bene serve senz'altro per accontentare gli uomini; e qualche grado di piacere, nella successione dei godimenti ordinari, forma una felicità di cui possono essere soddisfatti. Se le cose non stessero così, non ci sarebbe posto per quelle azioni insignificanti e visibilmente frivole alle quali si determina così spesso la nostra volontà e in cui sciupiamo volontariamente tanta parte della nostra vita; questa manchevolezza non sarebbe compatibile con una determinazione costante della volontà o del desiderio verso il massimo bene apparente. Che la cosa stia così, credo che ben pochi abbiano bisogno di andar lontano da casa per convincersene. E infatti, in questa vita, non sono molti quelli la cui felicità si estende tanto da offrir loro un susseguirsi costante di piaceri medi e moderati, senza alcuna

mescolanza di disagio; eppure sarebbero contenti di star quaggiù per sempre, sebbene non possano negare la possibilità di uno stato di gioie eterne e durevoli dopo questa vita, che supera ogni bene che si trova qui. Anzi, non possono non vedere che ciò è possibile più che il raggiungimento e la continuazione di quella magra razione di onori, ricchezze o piaceri che essi inseguono e per la quale trascurano quello stato eterno. Eppure, avendo piena visione di questa differenza, convinti della possibilità di una felicità perfetta, sicura e durevole in uno stato futuro, e comprendendo chiaramente che essa non si trova qui, nel mentre limitano la loro felicità a qualche piccolo godimento o finalità di questa vita ed escludono che le gioie del paradiso ne siano parte necessaria, i loro desideri non sono mossi da questo bene maggiore apparente, né la loro volontà è determinata ad alcuna azione o sforzo per raggiungerlo.

Perché, non essendo desiderato, non muove la volontà.

---

46. Le necessità ordinarie della nostra vita riempiono gran parte di essa coi disagi della fame, della sete, del caldo, del freddo, della stanchezza, della fatica, della sonnolenza, col loro ricorrere costante. Se a questi, oltre ai mali accidentali, aggiungiamo i disagi immaginari (come il prurito degli onori, del potere, della ricchezza ecc.) che le abitudini acquisite hanno stabilito in noi mediante la moda, l'esempio e l'educazione, insieme a mille altri desideri irregolari che l'abitudine ci ha resi naturali, troveremo che pochissima parte della nostra vita è così priva di *questi* disagi da lasciarci liberi di sentire l'attrazione di beni assenti più remoti. Di rado accade che siamo a nostro agio, e abbastanza liberi dalle sollecitazioni dei nostri desideri naturali o adottati, senza che una successione costante di altri disagi, presi da quel mucchio che i bisogni naturali o le abitudini acquisite hanno accumulato in noi, domini volta a-volta la volontà. E non appena si è conclusa un'azione alla quale siamo stati indotti da una tale determinazione della volontà, un'altra inquietudine è pronta a metterci all'opera. Infatti, il sollievo dai dolori che proviamo e di cui siamo in quel momento assillati significa toglierci dall'infelicità ed è di conseguenza la prima cosa da farsi in vista della felicità; perciò il bene assente, sebbene sia pensato, professato e riconosciuto come buono, non fa parte di questa infelicità per la sua assenza ed è quindi messo da parte per far posto al sollievo da quei disagi che proviamo. Ma quando la dovuta e ripetuta contemplazione di questo bene lo ha portato più vicino al nostro spirito, ci ha dato qualche gusto di esso e ha sollevato in noi qualche desiderio, il quale comincia allora a far parte del nostro disagio e può quindi competere a pari termini con gli altri desideri per essere soddisfatto, allora, secondo la sua

grandezza e la sua urgenza, viene a sua volta a determinare la volontà.

Una debita considerazione fa sorgere il desiderio.

47. E così, mediante una debita considerazione ed esaminando un bene proposto, è in nostro potere di suscitare i nostri desideri in proporzione al valore di quel bene, per cui a suo tempo e luogo potrà venire ad operare sulla volontà ed essere perseguito. Giacché il bene, per grande si possa riconoscere e concedere che sia, non raggiunge la nostra volontà finché non abbia suscitato desideri nel nostro spirito e non ci abbia resi con ciò insodisfatti per la sua mancanza; non ci troviamo nella sfera della sua attività, perché la nostra volontà è sotto la determinazione soltanto di quei disagi che ci sono presenti e che, fin che ne abbiamo, ci sollecitano sempre e sono pronti a dare alla volontà la sua prossima determinazione. Se lo spirito soppesa qualcosa, è solamente il desiderio che dev'essere prossimamente da soddisrare, il disagio che è da rimuovere. Con ciò accade che, fino a quando rimane nel nostro spirito un disagio o un desiderio, non c'è posto perché il bene semplicemente tale pervenga alla volontà o la determini affatto. Giacché, come si è detto, il *primo* passo nei nostri sforzi verso la felicità sta nel toglierci del tutto dai confini dell'infelicità e nel non sentirne nessuna, per cui la volontà non può essere disponibile per null'altro finché non sia del tutto rimosso ogni disagio che sentiamo; dal quale, nella moltitudine di bisogni e desideri di cui siamo assillati in questo nostro stato imperfetto, non è molto probabile che siamo mai liberati in questo mondo.

II potere di sospendere il perseguimento di un desiderio lascia posto alla considerazione.

48. Poiché ci sono in noi un gran numero di disagi, che urgono sempre e sono pronti a determinare la volontà, è naturale, come ho detto, che quello più grande è più pressante debba determinare la volontà alla prossima azione; e così accade nella maggior parte dei casi, ma non sempre. Infatti per lo più lo spirito ha, com'è evidente nell'esperienza, il potere di *sospendere* l'esecuzione e la soddisfazione di uno dei suoi desideri e anche di tutti, uno dopo l'altro; e così è libero di considerare gli oggetti di essi, di esaminarli da ogni lato e di soppesarli in rapporto ad altri. In ciò sta la libertà dell'uomo; e dal non usarla giustamente proviene tutta quella varietà di sbagli, errori e difetti cui andiamo incontro nella condotta della nostra vita e negli sforzi che facciamo verso la felicità, mentre precipitiamo la determinazione della nostra volontà e c'impegniamo troppo in fretta prima di aver esaminato debitamente la cosa. Per ovviare a ciò, abbiamo il

potere di sospendere il perseguimento di questo o quel desiderio, come ognuno può sperimentare quotidianamente in se stesso. A me sembra che in questo sta la fonte di ogni libertà; in questo pare che consista ciò che è chiamato (impropriamente, a mio parere) *libero arbitrio*. Infatti, durante la sospensione di un desiderio qualunque prima che la volontà sia determinata all'azione e che l'azione (che segue quella determinazione) sia compiuta, abbiamo l'opportunità di esaminare, vedere e giudicare del bene o del male di ciò che stiamo per fare; e quando, dopo il debito esame, abbiamo giudicato, abbiamo fatto il nostro dovere, abbiamo fatto tutto ciò che possiamo o dobbiamo fare per il perseguimento della nostra felicità. E non è un difetto, bensì una perfezione della nostra natura, che si desideri, si voglia e si agisca secondo l'ultimo risultato di un esame equo.

L'essere determinati dal nostro giudìzio non è una restrizione della libertà.

---

49. Lungi dall'essere questo una restrizione o diminuzione della nostra libertà, ne è proprio una perfezione e un beneficio; non si tratta di una menomazione della nostra libertà, ma del suo fine e della sua utilizzazione: e più siamo lontani da una tale determinazione, più siamo vicini all'infelicità e alla schiavitù. Una perfetta indifferenza dello spirito, cioè il non poter essere determinato nel suo ultimo giudizio dal bene o dal male che crede segua alla sua scelta, non sarebbe un vantaggio e una perfezione di una natura intellettuale, ma un'imperfezione altrettanto grande quanto lo sarebbe, dall'altro lato, la mancanza dell'indifferenza di agire o non agire finché lo spirito non fosse determinato dalla volontà. Un uomo è libero di portare la mano al capo o di lasciarla a riposo: è perfettamente indifferente in entrambi i casi; e sarebbe una sua imperfezione se mancasse di quel potere, se fosse privato di quell'indifferenza. Ma sarebbe un'imperfezione altrettanto grande se avesse la stessa indifferenza, nel preferire di portare la mano al capo o lasciarla a riposo, quando ciò risparmierebbe al suo capo o ai suoi occhi un colpo che deve venire: è una perfezione tanto che il desiderio o il potere di preferire sia determinato dal bene quanto che il potere di agire sia determinato dalla volontà; e più è sicura tale determinazione, maggiore è la perfezione. Anzi, se non fossimo determinati dall'ultimo risultato raggiunto nel nostro spirito, che giudica del bene o del male di un'azione, non saremmo liberi; [[33] poiché il fine stesso della nostra libertà è che possiamo attingere il bene che scegliamo. E quindi ogni uomo è posto sotto la necessità, dalla sua costituzione di essere intelligente, di venir determinato nel suo volere dal proprio pensiero e giudizio su che cosa è meglio che faccia: altrimenti si troverebbe sotto la determinazione di qualcun altro, il che sarebbe mancanza di libertà. E negare che la volontà in un uomo, in

ogni determinazione, segua il suo giudizio, equivale a dire che un uomo vuole e agisce per un fine di cui non vuole saperne, nel momento stesso in cui vuole e agisce per esso. Infatti se nei suoi pensieri presenti egli lo preferisce ad ogni altro, è chiaro che lo valuta di più e lo preferisce ad ogni altro; a meno che non possa preferirlo o non preferirlo, volerlo e non volerlo, allo stesso tempo: una contraddizione troppo evidente per essere ammessa].

Gli agenti più liberi sono determinati in questo modo.

---

50. Se guardiamo quegli esseri superiori che stanno sopra di noi e che godono una perfetta felicità, avremo ragione di giudicare che sono determinati in maniera più stabile di noi nella loro scelta del bene; e tuttavia non abbiamo ragione di credere che siano meno felici o meno liberi di noi. E se fosse cosa adatta a povere creature finite quali siamo pronunciarsi su che cosa possa fare l'infinita saggezza e bontà, credo che potremmo dire che Dio stesso *non può* scegliere ciò che non è buono; la libertà dell'Onnipotente non impedisce che sia determinato da ciò che è meglio.

Una determinazione costante a perseguire la felicità non è una diminuzione della libertà.

---

51. Ma per dare una giusta visione di questa parte della libertà così soggetta ad errori, lasciate che chieda: vorrebbe qualcuno essere un cretino perché in tal caso sarebbe meno determinato da sagge considerazioni di quanto lo sia un saggio? Merita il nome di libertà l'essere liberi di fare lo scemo e di tirarsi addosso la vergogna e l'infelicità? Se lo sfuggire alla condotta della ragione e il mancare del freno dell'esame e del giudizio che ci impedisce di scegliere o di fare il peggio è libertà, la vera libertà, allora i pazzi e gli scemi sono gli unici ad essere liberi; tuttavia credo che nessuno sceglierebbe di esser pazzo per amor di tale libertà, se non chi è già pazzo. Il desiderio costante della felicità e la restrizione che pone su noi di agire per essa non sarà, credo, ritenuto da nessuno una menomazione della libertà, o almeno una menomazione della libertà di cui ci sia da lagnarsi. Lo stesso Dio Onnipotente si trova sotto la necessità di esser felice; e più è intelligente un essere qualsiasi, più si avvicina alla perfezione e felicità infinita. Affinché noi, creature miopi in questo stato di ignoranza, non c'inganniamo sulla vera felicità, siamo dotati del potere di sospendere un desiderio particolare e d'impedire che esso determini la volontà e c'impegni all'azione. Ciò significa star fermi, quando non siamo abbastanza sicuri della strada da seguire: l'esame non è altro che il consultare una guida. La determinazione della volontà in base

all'indagine equivale a seguire quella guida, e colui che ha il potere di agire o non agire, secondo quanto gli ordina *quella* determinazione, è un libero agente; tale determinazione non diminuisce affatto il potere in cui consiste la libertà. L'uomo al quale si spezzano le catene e si schiudono le porte della prigione è perfettamente libero, perché può andare o rimanere, come meglio gli piace anche se la sua preferenza venga determinata a rimanere in prigione, dall'oscurità della notte, dalla malattia, dal cattivo tempo o dalla mancanza di un rifugio. Egli non cessa di essere libero, anche se il desiderio di qualche comodità che può essere ottenuta lì determina assolutamente la sua preferenza e lo fa rimanere in prigione.

La necessità di perseguire la vera felicità è il fondamento della libertà.

---

52. Così, dunque, come la più alta perfezione della natura intellettuale sta nel perseguimento accorto e costante di una vera e solida felicità, anche la cura di noi stessi, affinché non scambiamo la felicità reale con quella immaginaria, è il fondamento necessario della nostra libertà. Più saranno forti i nostri legami col perseguimento indefesso della felicità in generale, che è il nostro massimo bene e che, come tale, i nostri desideri inseguiranno sempre, più siamo liberi da una determinazione necessaria della nostra volontà ad una qualche azione particolare, e da un'acquiescenza necessaria al desiderio teso verso un bene particolare che in quel momento sembra preferibile, finché non avremo debitamente esaminato se contribuisca alla nostra vera félicita o sia incompatìbile con essa. Perciò, finché non avremo tante informazioni intorno a quest'indagine quanto la rilevanza della faccenda e la natura del caso esigono, siamo obbligati, dalla necessità di preferire e perseguire la vera felicità quale nostro massimo bene, a sospendere la soddisfazione dei nostri desideri in certi casi particolari.

Il potere di sospendere l'azione.

---

53. Questo è il cardine su cui gira la *libertà* degli esseri intellettuali, nei loro sforzi costanti verso la vera felicità e nel loro saldo perseguimento di essa: che essi *possono sospendere* questo perseguimento in casi particolari, finché non avranno guardato avanti e non si saranno informati se quella cosa particolare allora proposta o desiderata si trovi o meno sulla strada che conduce al loro fine principale e faccia o meno realmente parte del loro massimo bene. Infatti, l'inclinazione e la tendenza della loro natura verso la felicità è per essi un obbligo e un motivo per aver cura di non scambiarla o mancarla; e così necessariamente li

mette in guardia, impone loro ponderatezza e cautela nel dirigere le loro azioni particolari, le quali sono i mezzi per ottenerla. Qualunque sia la necessità che determina l'inseguimento della vera beatitudine, la stessa necessità stabilisce con la stessa forza la sospensione, la deliberazione e l'esame di ogni desiderio successivo, per sapere se la sua soddisfazione non interferisce con la nostra vera felicità e non ci fuorvia da essa. A me pare che questo sia il grande privilegio degli esseri intellettuali finiti; e vorrei che si considerasse bene se la grande via d'accesso e l'esercizio di tutta la libertà che gli uomini hanno, di cui sono capaci o che può essere loro utile, e ciò da cui dipende la piega che prenderanno le loro azioni, non stia proprio in questo: che possono sospendere i loro desideri e impedire ad essi di determinare la loro volontà ad una azione qualsiasi finché non abbiano debitamente ed equamente esaminato il bene e il male di essa, tanto più a fondo quanto la rilevanza della faccenda esige. Questo siamo in grado di fare e quando l'abbiamo fatto, abbiamo fatto il nostro dovere e tutto ciò che è in nostro potere; anzi, tutto ciò che occorre. Infatti, poiché la volontà esige che la conoscenza guidi la sua scelta, tutto ciò che possiamo fare è di mantenere indeterminata la nostra volontà finché non avremo esaminato il bene e il male di ciò che desideriamo. Ciò che viene dopo, segue in una catena di conseguenze legate Tuna l'altra, che dipendono tutte dall'ultima determinazione del giudizio; ed è in nostro potere far sì che questo giudizio risulti da una visione frettolosa e precipitata o da un esame doveroso e maturo. L'esperienza, infatti, ci mostra che, nella maggior parte dei casi, siamo in grado di sospendere la soddisfazione presente di qualunque desiderio.

Il governo delle nostre passioni costituisce la giusta miglioria della libertà.

---

54. Ma se qualche turbamento estremo (come talvolta accade) s'impadronisce di tutto il nostro spirito, come quando il dolore del supplizio o un'inquietudine impetuosa dovuta, per esempio, all'amore o alla collera o a qualsiasi altra passione violenta, ci travolge, non ci consente la libertà del nostro pensiero e non siamo abbastanza padroni del nostro spirito per considerare a fondo ed esaminare equanimamentè le cose, allora Dio, il quale conosce la nostra fragilità, compatisce la nostra debolezza e non esige da noi più di quanto siamo capaci di fare, e vede che cos'è e che cosa non è in nostro potere, ci giudicherà come un padre benevolo e misericordioso. Ma poiché l'astensione da una condiscendenza troppo frettolosa ai nostri desideri, la moderazione e il freno messo alle nostre passioni di modo che il nostro intelletto sia libero di esaminarle e la ragione possa giudicarle senza pregiudizi, sono ciò da cui dipende un giusto orientamento della nostra condotta in vista della vera felicità, è su questo che dovremmo adoperare la nostra

massima cura e i nostri massimi sforzi. Per questo dovremmo aver cura di adattare il godimento del nostro spirito al bene o al male veri e intrinseci nelle cose, e non dovremmo permettere che un bene che si suppone possa essere grande e poderoso scivoli via dai nostri pensieri senza lasciarvi un certo gusto, un qualche desiderio di esso finché, mediante una debita considerazione del suo vero valore, non abbiamo formato nel nostro spirito appetiti adatti ad esso e non siamo resi inquieti dalla sua mancanza o dalla paura di perderlo. Ed è facile per ognuno provare fino a che punto questo sta in suo potere, prendendo verso se stesso impegni che è in grado di mantenere. Né qualcuno dica che non può governare le sue passioni e impedir loro di scatenarsi e di trascinarlo all'azione; giacché quello che è in grado di fare davanti ad un principe o un grande uomo, può farlo da solo o in presenza di Dio, se lo vuole.

Come accade che gli uomini seguono vie diverse e spesso cattive.

---

55. Da ciò che è stato detto è facile spiegarsi perché accade che, sebbene tutti gli uomini desiderino la felicità, la loro volontà tuttavia li porta in direzioni così contrastanti e perciò, talvolta, verso ciò che è male. E a questo riguardo dico che le scelte contrastanti che gli uomini fanno nel mondo non dimostrano che essi non perseguono tutti il bene, ma piuttosto che la stessa cosa non è buona per tutti allo stesso modo. Questa varietà di orientamenti mostra che non tutti pongono la loro felicità nella stessa cosa né scelgono la stessa via per arrivare ad essa. Se tutti gli interessi dell'uomo avessero termine in questa vita, il motivo per cui uno insegue lo studio e la conoscenza, un altro l'uccellagione o la caccia, perché uno sceglie il lusso e la dissolutezza, un altro la sobrietà e le ricchezze, non sarebbe perché ognuno di loro *non* miri alla propria felicità, ma perché la loro felicità è riposta in cose diverse. E perciò era giusta la risposta del medico ad un paziente che aveva male agli occhi: «Se avete maggior piacere nel sapore del vino che non nell'uso della vostra vista, il vino è cosa buona per voi; ma se il piacere di vedere è per voi maggiore di quello di bere, il vino è pessimo».

Tutti gli nomini cercano la felicità, ma non tutti della stessa specie.

---

56. Lo spirito ha gusti diversi quanto il palato; e invano cercherete di deliziare tutti gli uomini con le ricchezze o la gloria (nelle quali tuttavia alcuni uomini ripongono la loro felicità) come invano cercherete di soddisfare la fame di tutti gli uomini col formaggio o con l'aragosta: cose che per alcuni sono un cibo gradevole e delizioso, per altri estremamente nauseante e disgustoso; e molte persone

preferirebbero con ragione i dolori di una pancia vuota a quei piatti che rappresentano un festino per altri» Da ciò deriva, credo, che i filosofi antichi indagassero invano se il *summum bonum* consistesse nelle ricchezze o nei godimenti corporei o nella virtù o nella contemplazione: avrebbero potuto altrettanto ragionevolmente discutere se il miglior sapore fosse da trovarsi nelle mele, nelle prugne o nelle noci, e dividersi in sètte su questo punto. Infatti, come il sapore piacevole non dipende dalle cose stesse, ma dalla loro gradevolezza a questo c quel palato particolare, e in ciò vi è grande varietà, così la massima felicità consiste nell'avere le cose che producono il massimo piacere e nell'assenza di quelle che causano turbamento o dolore. Ora si tratta di cose che sono molto diverse per le diverse persone. Se quindi gli uomini hanno speranza soltanto in questa vita, se soltanto in questa vita possono godere, non è né strano né irragionevole che cerchino la loro felicità evitando ogni cosa che li turbi qui e inseguendo tutto ciò che li diletta; e non farà meraviglia se in questo c'è grande varietà e differenza. Infatti, se non c'è alcuna prospettiva al di là della tomba, è certamente giusta l'inferenza: «mangiamo e beviamo», godiamoci ciò che ci diletta, «poiché domani morremo». Credo che questo possa mostrarci la ragione per cui, sebbene i desideri di tutti gli uomini siano determinati dalla felicità, essi non sono tuttavia determinati dallo stesso oggetto. Gli uomini possono scegliere cose diverse, e tuttavia scegliere tutti giustamente; possiamo immaginare che siano come una compagnia di poveri insetti, di cui alcuni sono api che si dilettano coi fiori e con la loro dolcezza, altri scarabei che si dilettano con altre specie di cibi, e che avendoli goduti per una stagione, cesserebbero di essere per non esistere mai più.

Il potere di sospendere la volizione spiega la responsabilità delle cattive scelte.

57· [[34] Queste cose, debitamente ponderate, ci daranno, credo, una chiara visione dello stato della libertà umana. È chiaro che libertà consiste nel fare o non fare, nel fare o nell'astenerci dal fare, *come vogliamo*. Questo non si può negare. Ma poiché questo sembra comprendere solamente le azioni di un uomo che seguono la volizione, si chiede inoltre se egli sia libero o meno di volere. E a questo si è risposto che, nella maggior parte dei casi, un uomo non è libero di astenersi dall'atto di volizione: deve esercitare un atto della sua volontà mediante il quale si fa che l'azione proposta esista o non esista. Tuttavia c'è un caso in cui l'uomo è libero rispetto al volere, ed è quello della scelta di un bene *remoto* come fine da perseguire. Qui un uomo può *sospendere* l'atto della sua scelta, impedendole di essere determinata a favore o contro la cosa proposta, finché non

abbia esaminato se la cosa sia realmente di natura tale, in se stessa e nelle sue conseguenze, da renderlo felice. Giacché, una volta che l'ha scelta ed è così diventata parte della sua felicità, essa fa nascere il desiderio e ciò proporzionalmente gli procura disagio; il che determina la sua volontà e lo pone all'opera per inseguire la scelta di essa in ogni occasione che si offre. E qui vediamo come accade che un uomo possa giustamente incorrere nella punizione, sebbene sia certo che egli, in tutte le azioni particolari che vuole, voglia, e necessariamente voglia, ciò che in quel momento giudica un bene. Infatti, sebbene la sua volontà sia sempre determinata da ciò che nel suo intelletto è giudicato un bene, tuttavia ciò non lo scusa; perché egli si è imposto, con una scelta troppo frettolosa, misure sbagliate del bene e del male le quali, per false e fallaci che siano, hanno sulla sua condotta futura la stessa influenza che se fossero veritiere e giuste. Egli ha viziato il proprio palato e deve rispondere a se stesso per la malattia e la morte che ne seguono. La legge eterna e la natura delle cose non devono essere alterate per conformarsi alla sua scelta mal impostata. Se ha trascurato o abusato della libertà che aveva di esaminare ciò che avrebbe realmente e veramente portato alla sua felicità e se ciò lo porta fuori strada, le disgrazie che ne seguono devono esser attribuite alla sua propria scelta. *Egli aveva il potere di sospendere la propria determinazione*; esso gli venne dato affinché esaminasse la propria felicità e ne avesse cura e badasse a non ingannarsi. Ed egli non potrebbe mai giudicare che fosse meglio esser ingannato piuttosto che non esserlo, in una faccenda d'importanza così grande e immediata].

Perché gli uomini scelgono ciò che li rende infelici.

---

58. Ciò che è stato detto potrà anche farci vedere la ragione per cui gli uomini in questo mondo preferiscono cose diverse e inseguono la felicità per vie contrastanti. Ma poiché gli uomini sono sempre costanti e prendono sul serio le faccende della felicità e dell'infelicità, rimane tuttavia da domandarsi come mai vengano spesso a preferire il peggio al meglio e a scegliere ciò che, per la loro stessa confessione, li ha resi infelici.

Le cause. Il dolore fisico. Desideri sbagliati che sorgono da giudizi sbagliati.

---

59. Per spiegare le vie varie e contrastanti che gli uomini prendono, pur mirando tutti ad essere felici, dobbiamo considerare la provenienza dei *vari disagi* che determinano la volontà nella preferenza di ciascun'azione volontaria:

1) Alcuni di essi provengono da cause che non stanno nel nostro potere, quali sono spesso i dolori corporei provocati dal bisogno, dalla malattia o da ferite esterne, come nel caso della tortura, ecc. Quando sono presenti e violente, queste cause operano per la maggior parte con forza sulla volontà e allontanano gli uomini dalla virtù, dalla pietà e dalla religione e da ciò che prima giudicavano li conducesse alla felicità; poiché non tutti si sforzano né [[35] per disabitudine] sono in grado di far sorgere in sé, con la contemplazione di un bene futuro remoto, desideri di esso che siano abbastanza forti da controbilanciare il disagio che prova in questi tormenti corporei ed a mantenere salda la propria volontà nella scelta di quelle azioni che conducono alla felicità futura. Un Paese vicino[36] è stato di recente un tragico teatro dal quale potremmo prendere esempi di ciò, se ce ne fosse bisogno, e se il mondo in tutti i paesi e in tutte le età non ci fornisse abbastanza esempi a confermare l'osservazione comune *necessitas co gii ad tur pia*; e perciò grande è la ragione per cui dobbiamo pregare: «Non ci indurre in tentazione».

2) Altri disagi sorgono dai nostri desideri di lin bene assente, desideri che sono sempre in proporzione al giudizio che diamo e al gusto che ne abbiamo, e da essi dipendono; in entrambe queste cose, è facile che c'inganniamo in vari modi, e ciò per nostra mancanza.

Il nostro giudizio del bene o del male presente è sempre giusto.

---

60. In primo luogo, considererò i pregiudizi sbagliati che gli uomini dànno sul bene e sul male *futuri*, giudizi dai quali i loro desideri sono condotti su falsa strada. Giacché, per quanto riguarda la felicità o l'infelicità *presenti*, allorché esse sole vengono considerate e le conseguenze sono lontane, un uomo non sceglie mai in modo errato: egli sa ciò che gli piace meglio e quello preferisce di fatto. Le cose, nel loro godimento presente, sono quello che sembrano: il bene apparente e quello reale, in questo caso, sono sempre la stessa cosa. Infatti, il dolore o il piacere è grande e non più grande di quanto si sente, e quindi il bene o il male presente è realmente così come appare. Perciò se ogni nostra azione si concludesse in se stessa e non si trascinasse dietro conseguenze, indubbiamente non sbaglieremmo mai nella nostra scelta del bene: preferiremmo sempre infallibilmente il meglio. Se ci venissero rappresentate insieme le pene di un onesto lavoro e quelle della fame e del freddo, nessuno avrebbe dubbi su quale scegliere; se la soddisfazione di una brama e le gioie del paradiso venissero offerte insieme a chiunque per un possesso immediato, egli non esiterebbe né sbaglierebbe nella determinazione dalla sua scelta.

I nostri giudizi sbagliati riguardano solamente il bene e il male futuro.

61. Ma poiché le nostre azioni volontarie non portano con sé nel loro compimento attuale tutta la felicità e l'infelicità che da esse dipendono, ma sono le cause precedenti di un bene o di un male che si trascinano dietro e che portano su noi quando esse stesse sono passate e hanno cessato di essere, i nostri desideri guardano al di là dei godimenti presenti e portano lo spirito a guardare al *bene assente*, secondo la necessità che crediamo di averne per ottenere o incrementare la nostra felicità. È la nostra opinione di tale necessità che presta al bene assente la sua attrattiva: senza di essa, non ne saremmo mossi. Infatti, in questa scarsa porzione di capacità cui siamo avvezzi e che sentiamo quaggiù, per cui godiamo di un solo piacere alla volta il quale, finché dura e quando ogni disagio è rimosso, è sufficiente per farci credere di esser felici, non ogni bene remoto e neppure apparente agisce su di noi. Giacché la nostra indolenza e il godimento che ne abbiamo bastano per la nostra felicità presente, e non desideriamo perciò rischiare un cambiamento; infatti, essendo contenti, giudichiamo di essere già felici, e questo basta. Giacché chi è contento è felice. Ma appena un nuovo disagio si affaccia, questa felicità è disturbata e ci mettiamo di nuovo all'opera per inseguire la felicità.

Un giudizio sbagliato su ciò che forma una parte necessaria della felicità.

62. Uno dei maggiori motivi per cui spesso gli uomini non sono stimolati al desiderio del massimo bene *assente* è dunque la loro prontezza a concludere che possono essere felici senza di esso. Infatti, finché sono posseduti da tali pensieri le gioie di uno stato futuro non li commuovono, per esse hanno poco interesse o disagio; e la volontà, libera dalla determinazione di tali desideri, è abbandonata al perseguimento delle soddisfazioni più vicine e al sollievo da quei disagi che essa allora sente per la mancanza e il desiderio di queste soddisfazioni. Basta cambiare le vedute di un uomo su queste cose, fargli vedere che la virtù e la religione sono necessarie alla sua felicità, e fargli guardare allo stato futuro di beatitudine o di infelicità per vedere là Dio, il giudice giusto, pronto a «rendere a ciascuno secondo il suo merito; la vita eterna a coloro che, avendo perseverato pazientemente neiragire bene per la gloria, l'onore e l'immortalità; indignazione e collera, tribolazione e tormento ad ogni anima che faccia il male». Per colui, dico, che abbia una prospettiva dello stato diverso di felicità perfetta o d'infelicità che attende ogni uomo dopo questa vita, secondo il suo comportamento qui, vengono poderosamente cambiate le misure del bene e del male che governano la sua

scelta. Infatti, poiché nessun piacere o dolore di questa vita è commensurabile con la felicità infinita o l'infelicità estrema di un'anima immortale nell'al di là, le azioni che sono in suo potere saranno preferite, non secondo il piacere o il dolore fugaci che le accompagna o le segue quaggiù, ma in quanto servono ad assicurargli, dopo, quella felicità perfetta e durevole].

Una spiegazione più particolare dei giudizi sbagliati.

---

63. Ma, per spiegare in modo più particolare l'infelicità che spesso gli uomini si procurano, nonostante che inseguano tutti sinceramente la felicità[37], dobbiamo considerare la maniera in cui le cose vengono ad essere rappresentate ai nostri desideri con apparenze ingannevoli: e cioè mediante un giudizio pronunciato su di esse in modo sbagliato. Per vedere fin dove giunge questo fatto, quali sono le cause del giudizio sbagliato, dobbiamo ricordare che le cose sono giudicate buone o cattive in un duplice senso:

In primo luogo, *ciò che è propriamente buono o cattivo non e altro che il mero piacere o dolore.*

In secondo luogo, non soltanto il piacere e il dolore presenti, ma anche ciò che con la sua efficacia o le sue conseguenze può procurarceli a distanza, è oggetto proprio dei nostri desideri e atto a muovere una creatura dotata di precisione; quindi *anche le cose che portano dietro di sé piacere e dolore sono considerate buone o cattive.*

Nessuno sceglie volontariamente l'infelicità, ma • solo in seguito ad un giudizio sbagliato.

---

64. Il giudizio sbagliato, che ci trae in inganno e fa sì che spesso la volontà si fissi sul partito peggiore, sta nell'errata rappresentazione dei vari confronti di queste cose. Il giudizio sbagliato di cui parlo qui non è quello che un uomo può dare circa la determinazione di un altro, ma quello che ogni uomo deve confessare per suo conto come errato. Infatti, dal momento che pongo come base certa che ogni essere intelligente cerca realmente la felicità [[38] la quale consiste nel godimento del piacere senza alcuna mescolanza notevole di disagio], è impossibile che chiunque metta volontariamente un ingrediente amaro nella propria bevanda o ne lasci fuori qualcosa che è in suo potere [[39] e che contribuirebbe alla sua soddisfazione e al completamento della sua felicità], se non in seguito ad un *giudizio errato*. Non parlerò qui di quello sbaglio che è la conseguenza dell'errore *invincibile*, che quasi non merita il nome di giudizio

sbagliato; ma di quel giudizio sbagliato che ogni uomo per suo conto deve riconoscere come tale.

Gli uomini possono errare nel confrontare il presente con il futuro.

---

65. (I) Perciò, quanto al piacere e al dolore presenti, come ho detto, lo spirito non scambia mai ciò che è realmente buono o cattivo; quello che è il maggior piacere o il maggior dolore è realmente così come appare. Ma sebbene il piacere e il dolore presenti mostrino la loro differenza e i loro gradi così chiaramente da non lasciar luogo ad errore, tuttavia, *quando confrontiamo un piacere o dolore presente con uno futuro* (il che accade di solito nelle determinazioni importanti della volontà), spesso diamo di essi giudizi sbagliati perché ne prendiamo le misure da posizioni diverse per la loro distanza. Gli oggetti vicini alla nostra vista facilmente sono ritenuti più grandi di quelli di mole maggiore che sono più lontani. E così accade con i piaceri e i dolori: il presente ha facilmente la meglio, e quelli distanti sono svantaggiati nel confronto. Così la maggior parte degli uomini, come eredi spendaccioni, sono portati a giudicare che è meglio l'uovo oggi che la gallina domani e, per entrare in possesso di piccole cose, rinunciano ad altre maggiori che sarebbero loro destinate. Ma che ciò costituisca un giudizio sbagliato, ognuno deve concedere, in qualunque cosa consista il suo piacere: poiché ciò che è nel futuro diventerà certamente presente e allora, avendo lo stesso vantaggio della prossimità, si mostrerà nelle sue piene dimensioni e rivelerà l'errore deliberato di colui che ne ha giudicato mediante metri disuguali. Se il piacere del bere fosse accompagnato, nel momento stesso in cui un uomo solleva il bicchiere, da quel mal di stomaco e di testa che, per alcuni, seguiranno sicuramente non molte ore dopo, non credo che nessuno, qualunque piacere possa provare nel vino, permetterebbe mai che a questa condizione esso toccasse le sue labbra. Tuttavia quotidianamente egli lo beve, e il lato cattivo viene ad essere scelto solo per lo sbaglio di una piccola differenza nel tempo. Ma se il piacere o il dolore possono essere tanto diminuiti solamente spostandoli di qualche ora, quanto più ciò non accadrà, per una distanza maggiore, ad un uomo che non vorrà, mediante un retto giudizio, fare ciò che farà il tempo, cioè metterli davanti agli occhi e considerarli come presenti e in tal modo prenderne le vere misure? Questa è la maniera in cui solitamente inganniamo noi stessi nei riguardi del piacere e del dolore puri e semplici o dei veri gradi della felicità o delPinfelicità: il futuro perde la sua giusta proporzione e ciò che è presente ottiene la preferenza perché lo si ritiene maggiore. Non faccio cenno qui del giudizio sbagliato mediante il quale il piacere o il dolore assenti sono non soltanto diminuiti, ma

ridotti a un perfetto nulla, cioè quando gli uomini godono quello che possono nel presente e si assicurano di quello, concludendo erroneamente che nessun male potrà seguirne. Quell'errore consiste non nel confronto della grandezza di un bene o di un male futuri, che è quello di cui stiamo ora parlando, ma in un'altra specie di giudizio sbagliato che concerne il bene o il male, in quanto considerato come la causa e la fonte del piacere o del dolore che ne seguiranno.

Le cause dei nostri giudizi sbagliati quando confrontiamo il piacere e il dolore presenti con quelli futuri.

---

66. A me sembra che la causa dei nostri giudizi sbagliati, quando confrontiamo il piacere o il dolore presenti con quelli futuri, sia *la costituzione debole e ristretta del nostro spirito*. Non siamo in grado di godere bene di due piaceri allo stesso tempo; tanto meno finché siamo posseduti dal dolore. Il piacere presente, a meno che non sia molto debole e quasi inesistente, riempie le nostre anime ristrette e assorbe lo spirito intero al punto da non lasciar quasi pensiero per le cose assenti; o, se fra i nostri piaceri ce ne sono alcuni non sufficientemente forti per escludere la considerazione delle cose distanti, abbiamo tuttavia una tale avversione al dolore che un poco di esso estingue tutti i nostri piaceri. Un poco di amaro mescolato nel calice non permette di gustarne il dolce. Da ciò deriva che desideriamo essere liberati a qualsiasi costo dal male presente, che siamo portati a credere non possa essere uguagliato da nulla di assente, perché col dolore presente ci troviamo incapaci di un sia pur minimo grado di felicità. Le lamentele cuotidiane degli uomini sono una prova clamorosa di questo: il dolore che chiunque effettivamente prova è pur sempre il peggiore di tutti, ed è con angoscia che gridano: «Qualunque cosa piuttosto che questa: nulla può essere così intollerabile come quello che soffro ora». Quindi tutti i nostri sforzi e pensieri sono tesi a liberarci dal male presente, prima di ogni altra cosa, quale prima condizione necessaria per la nostra felicità; qualunque cosa ne possa seguire. Nulla, pensiamo con passione, può superare o persino uguagliare il disagio che ci affligge così pesantemente. E poiché l'astinenza da un piacere presente che ci si offre è un dolore, anzi, spesso un dolore grandissimo, perché il desiderio è infiammato da un oggetto vicino e seducente, non fa meraviglia che ciò agisca alla stessa maniera del dolore e diminuisca nei nostri pensieri ciò che è nel futuro; e così ci costringe, per così dire ad occhi bendati, a gettarci nelle sue braccia.

Il bene assente non è in grado di controbilanciare un disagio presente.

---

67. [[40] Aggiungiamo a questo che il bene assente o, il che è lo stesso, il piacere

futuro — specialmente se è di una specie che ancora non conosciamo — di rado è in grado di controbilanciare un disagio presente, sia di dolore che di desiderio. Infatti, la sua grandezza non è maggiore di ciò che sarà realmente gustato allorché sarà goduto, e gli uomini sono quindi portati facilmente a minimizzarla, a farle cedere il posto ad un desiderio presente, e a concludere in cuor loro che, se venisse messa alla prova, forse non risponderebbe alla fama o all'opinione che generalmente se ne ha. Giacché hanno spesso trovato che si è dimostrato insipido o nauseante, non solo ciò che altri avevano magnificato, ma persino ciò che essi stessi avevano goduto con gran piacere e diletto in un altro momento; quindi non vedono nulla per cui dovrebbero rinunciare ad un godimento presente. Ma dovranno riconoscere che questa è una maniera falsa di giudicare quando si applica ad un'altra vita, a meno che dicano che Dio non può rendere felici coloro che ha destinato ad essere tali. Quello che è inteso come stato di felicità deve certamente accordarsi al desiderio di ognuno: anche se supponessimo che i loro gusti siano là altrettanto diversi quanto lo sono qui, la manna del cielo dovrà pur sempre adattarsi al palato di ognuno]. Tanto volevamo dire del giudizio sbagliato che facciamo su piaceri e dolori presenti e futuri, quando vengono confrontati, e quello assente è considerato alla stessa stregua di quel lo futuro.

Un giudizio sbagliato nel considerare le conseguenze delle azioni.

---

68. (II) Quanto alle *cose buone o cattive nelle loro conseguenze* e alla possibilità che c?è in esse di procurarci il bene o il male in avvenire, sbagliamo giudizio in vari modi.

1. Quando giudichiamo che da esse non dipende veramente tanto male quanto realmente ne dipende.

2. Quando giudichiamo che, sebbene la conseguenza sia tanto importante, tuttavia non è tanto certa ma potrebbe non avverarsi oppure essere in qualche maniera evitata, per esempio mediante l'industriosi tà, la destrezza, il cambiamento di condotta, il pentimento, ecc.

Che questi siano modi sbagliati di giudicare sarebbe facile mostrare in ogni particolare, se volessi esaminare ciascun caso singolarmente; dirò tuttavia soltanto questo in linea generale: che è una procedura assai errata e irrazionale il rischiar di perdere, su congetture incerte, un bene maggiore per uno minore, e prima che sia fatto il debito esame, commensurabile ai peso della faccenda e al nostro interesse a non sbagliare. Credo che ognuno dovrà riconoscerlo, specialmente se considera le cause abituali di questo giudizio sbagliato, alcune delle quali sono le seguenti:

Le cause di ciò.

69. (1) L'*ignoranza*: Chi giudica senza informarsi al massimo della sua capacità non avrà scuse per aver giudicato male.

(2) L'*inavvertenza*:. Quando un uomo trascura anche quello che sa. Questa è un'ignoranza assunta ma effettiva, che falsa i nostri giudizi quanto l'altra. Il giudicare è, per così dire, un fare il conto del dare e dell'avere, e vedere da che lato penda il bilancio. Se quindi da un lato o dall'altro si tirano frettolosamente le somme, e qualche ammontare che avrebbe dovuto entrare nel conto è trascurato o lasciato fuori, questa precipitazione causa un giudizio altrettanto sbagliato della perfetta ignoranza. La causa comune di ciò è la prevalenza di qualche piacere o dolore presente, accentuato dalla nostra natura debole e passionale sulla quale influisce di più sempre ciò che è presente. Per frenare questa precipitazione ci sono stati dati l'intelletto e la ragione, se soltanto vogliamo farne un uso retto, per cercare e guardare e in base a ciò giudicare. [[41] Senza la libertà, l'intelletto non avrebbe alcuno scopo; e senza l'intelletto, la libertà (se potesse esserci) non significherebbe nulla. Se un uomo vede quello che gli fa bene o male, quello che lo renderebbe felice o infelice, senza poter muovere un passo per raggiungere o sfuggire quella cosa, a che gli serve vedere? E per colui che è libero di vagare nell'oscurità più perfetta, la sua libertà è forse meglio che non l'essere sbattacchiato su e giù come una bolla di sapone dalla forza del vento? C'è poca differenza fra l'essere spinti da un cieco impulso dall'esterno o dall'interno. Perciò il primo e maggior impiego della libertà sta nell'impedire la cieca precipitazione; il principale esercizio della libertà consiste nello star fermi, aprire gli occhi, guardarsi intorno, e prendere visione delle conseguenze di ciò che stiamo per fare, nella misura richiesta dall'importanza della faccenda]. Non voglio qui indagare oltre quanto l'inerzia e la trascuratezza, la furia e la passione, la prevalenza di una moda o le indisposizioni acquisite, contribuiscano, secondo l'occasione, a questi giudizi sbagliati. [[42] Aggiungerò solo un altro giudizio falso che credo necessario menzionare, perché forse ad esso si fa poco caso sebbene abbia una grande influenza.

Un giudizio sbagliato su ciò che è necessario per la nostra felicità.

70. Tutti gli uomini desiderano la felicità, questo è fuori di dubbio: ma, come è già stato osservato, quando sono liberi dal dolore facilmente si dedicano a qualunque piacere si trovi a portata di mano o che l'abitudine abbia reso loro caro. Rimangono così soddisfatti e felici, e non guardano più in là finché qualche

nuovo desiderio, che li renda inquieti, non turbi quella felicità e mostri loro che non sono felici; né la volontà viene determinata ad un'azione qualsiasi in vista di qualche altro bene conosciuto o manifesto. Infatti, dal momento che troviamo di non poter godere di ogni specie di bene, ma che l'uno esclude l'altro, non fissiamo i nostri desideri su ogni bene maggiore apparente finché non si giudica che esso sia necessario alla nostra felicità; se crediamo di poter essere felici senza di esso, esso non ci muove. Questa è un'altra occasione per giudizi sbagliati: quando cioè si crede che non sia necessario alla propria felicità quello che realmente lo è. E questo sbaglio ci porta fuori strada, sia nella scelta del bene cui miriamo, sia, molto spesso, nella scelta dei mezzi per raggiungerlo quando si tratta di un bene remoto. Ma comunque stiano le cose, cioè sia vedendo il bene dove realmente non c'era, sia trascurando i mezzi ritenuti non necessari per raggiungerlo, quando l'uomo manca il suo grande fine, la felicità, dovrà riconoscere di aver giudicato male. A questo errore contribuisce la sgradevolezza reale o supposta delle azioni che dovrà compiere per raggiungere questo fine; giacché sembra così assurdo agli uomini doversi rendere infelici per raggiungere la felicità, che non si decidono facilmente a tanto.

Possiamo cambiare la gradevolezza o sgradevolezza delle cose.

---

71. L'ultima indagine riguarda dunque questo: è nel potere dell'uomo cambiare il carattere gradevole o sgradevole che accompagna ogni sorta di azione? È chiaro che in molti casi può farlo. Gli uomini possono e devono correggere il loro palato e dare un gusto a ciò che non ne ha o che suppongono non ne abbia. Il gusto dello spirito è vario quanto quello del corpo e, come quello, può esser cambiato; ed è un errore credere che gli uomini non possano cambiare la spiacevolezza o l'indifferenza, che si trovano nelle azioni, in piacere e desiderio, se solo si danno la pena di fare quello che è in loro potere. In alcuni casi, basterà ima debita riflessione; in moltissimi altri, la pratica, l'applicazione e l'abitudine. Il pane e il tabacco possono venir trascurati anche quando è dimostrato che sono utili alla salute, se una persona prova indifferenza o disgusto per essi; ma la ragione e. la riflessione raccomandano che s'inizi a provarli, e con l'uso diventeranno gradevoli o l'abitudine li renderà tali. È certissimo che ciò accada anche per quanto riguarda la virtù. Le azioni sono piacevoli o spiacevoli, sia in se stesse sia considerate come mezzi ad un fine maggiore e maggiormente desiderato. Il mangiare un piatto ben condito, adatto al palato di un uomo, può muovere lo spirito mediante il piacere che accompagna il mangiare, senza riferimento ad altro fine. Ma la considerazione del piacere che si trova nella salute

e nel vigore (cui contribuisce quel cibo) può aggiungere un nuovo *gusto*[43] che è in grado di farci inghiottire una pozione sgradita. In quest'ultimo caso, qualsiasi azione è resa più o meno gradevole soltanto dalla contemplazione del fine e della minore o maggiore persuasione che tende a quel fine o ha una necessaria connessione con esso; ma il piacere dell'azione è meglio acquisito o aumentato mediante l'uso e la pratica. Il provare e riprovare spesso ci riconcilia con ciò che, da lontano, guardavamo con avversione; e con la ripetizione finisce per piacerci ciò che forse, in un primo tempo, ci dispiaceva. Le abitudini hanno una potente magia e conferiscono a quello cui ci abituiamo una così forte attrattiva di facilità e di piacere che non possiamo rinunciare a fare, o almeno a essere tranquilli nel non fare, azioni che la pratica abituale ci ha rese familiari e che quindi ci raccomanda. Questo è molto visibile e l'esperienza di ognuno dimostrerà che si può fare; tuttavia è una parte della condotta degli uomini in vista della loro felicità trascurata al punto che forse sembrerà un paradosso dire che gli uomini possono *fare* che le cose o le azioni siano loro più o meno gradevoli; e possono con ciò rimediare a ciò cui giustamente si fa risalire gran parte dei loro errori. Nozioni sbagliate vengono stabilite dalla moda e dall'opinione comune, cattive abitudini dall'educazione e dal costume, e così il giusto valore delle cose si perde e il palato degli uomini si guasta. Bisognerebbe darsi da fare per correggere, e instaurare abitudini opposte che diano gusto a ciò che è necessario alla nostra felicità o vi può contribuire. Ognuno dovrà confessare che è in grado di far questo; e quando la felicità sarà perduta e lo coglierà l'infelicità, egli confesserà di aver sbagliato nel non farlo e se lo rimprovererà. E ad ognuno io chiedo: non ha forse fatto sovente così?

Il preferire il vizio alla virtù è un evidente giudizio sbagliato.

---

72. Non voglio qui prolungarmi ulteriormente sui giudizi sbagliati e sulla negligenza degli uomini intorno a ciò che è in loro potere, per cui spesso traggono in inganno se stessi. Ci vorrebbe un volume, e non è compito mio. Ma per quanto le nozioni false o la vergognosa negligenza di ciò che è in loro potere possano fuorviare gli uomini dalla loro strada verso la felicità e distrarli portandoli, come vediamo, a modi di vita così diversi, è tuttavia certo che[44]] la morale, stabilita sui suoi veri fondamenti, non può non determinare la scelta in chiunque vorrà riflettere: e chi non vorrà essere una creatura razionale tanto quanto basta per riflettere seriamente sulla felicità e l'infelicità *infinite*, dovrà per forza condannare se stesso perché non fa l'uso che dovrebbe del proprio intelletto. I compensi e le punizioni di un'altra vita, che l'Onnipotente ha stabilito quali

sanzioni della propria legge, hanno peso sufficiente per determinare la scelta nei confronti di qualsiasi piacere o dolore che questa vita può offrire, allorché si consideri anche solamente possibile lo stato eterno, del che nessuno può dubitare. Chi vorrà concedere che la felicità squisita e senza fine sia una conseguenza anche solo possibile di una vita buona quaggiù, e che lo stato contrario sia la sanzione possibile di una vita cattiva, dovrà riconoscere di giudicare in modo assai errato se non conclude che una vita virtuosa, con l'attesa certa di una beatitudine eterna che potrà esserci, è da preferire ad una vita viziosa, col timore di quel terribile stato di infelicità che è assai possibile colpisca il colpevole; o, nella migliore delle ipotesi, la speranza terribile e incerta dell'annichilimento. Le cose stanno evidentemente così, anche se la vita virtuosa quaggiù non avesse altro che dolore e quella viziosa piaceri continui: ma per lo più accade diversamente, e gli uomini malvagi non hanno molti vantaggi di cui vantarsi persino nel loro possesso presente; anzi, considerando bene tutti i lati, credo che abbiano anche quaggiù la parte peggiore. Ma se su un piatto della bilancia si mette la felicità infinita e sull'altro l'infelicità infinita, se il peggio che possa capitare all'uomo pio, se sbaglia, è il meglio che il malvagio possa ottenere se ha ragione, chi potrà senza pazzia correre quel rischio? Quale uomo sano di mente sceglierebbe di avvicinarsi alla possibilità di un'infelicità infinita quando, anche se sbaglia, non avrebbe nulla da guadagnare con quel rischio? Mentre, dall'altro lato, l'uomo sobrio non rischia nulla nei confronti della felicità infinita da raggiungere, anche se la sua attesa non si avverasse. Se l'uomo buono ha ragione sarà eternamente felice; se sbaglia, non sarà infelice, ma semplicemente non sentirà nulla. Dall'altro lato, se l'uomo malvagio ha ragione, non sarà felice; se sbaglia, sarà infinitamente infelice. Non dovrà essere evidentemente molto sbagliato il giudizio che non vede subito a quale lato si debba dare la preferenza in questo caso? Mi sono astenuto dal dire checchessia intorno alla certezza o alla probabilità di uno stato futuro, giacché il mio proposito qui è porre in evidenza il giudizio sbagliato che chiunque dovrà riconoscere di fare, in base ai propri princìpi fondati come meglio gli piace, allorché preferisce, in base a qualunque considerazione, i brevi piaceri di una vita viziosa mentre sa, e non può non esserne certo, che una vita futura è almeno possibile.

Ricapitolazione. La libertà dell'indifferenza.

---

73. [[45] Per concludere quest'indagine sulla *libertà umana*: nella sua prima stesura io stesso temevo di aver fatto qualche errore, e dopo la pubblicazione anche un mio amico assai giudizioso lo sospettava, senza aver potuto tuttavia

mostrarmelo in particolare; sono stato quindi portato ad una revisione più rigorosa di questo capitolo. Nel corso di essa mi sono imbattuto in una svista molto facile e appena osservabile che avevo fatto, mettendo una parola apparentemente indifferente al posto di un'altra, e quella scoperta mi aprì la veduta attuale che, in questa seconda edizione, sottopongo al mondo dotto e che è, in breve, questa: *la libertà* è il potere di agire o non agire, secondo quanto lo spirito comanda. Il potere di dirigere le facoltà operative al movimento o al riposo nei casi particolari è ciò che chiamiamo *volontà*. Ciò che, nel susseguirsi delle nostre azioni volontarie, determina la volontà ad un cambiamento di operazione è un *qualche disagio presente*, che è quello del *desiderio* o almeno è sempre accompagnata da esso. Il desiderio è sempre mosso dal male, per sfuggirlo: giacché una totale libertà dal dolore fa sempre necessariamente parte della nostra felicità; ma ogni bene, anzi ogni bene maggiore, non muove costantemente il desiderio, perché può non far parte o si può ritenere non faccia parte necessaria della nostra felicità. Infatti tutto ciò che desideriamo è soltanto esser felici. Ma, sebbene questo desiderio generale di felicità operi costantemente e invariabilmente, tuttavia la soddisfazione di un desiderio particolare può essere *sospeso* dal determinare la volontà ad una azione subordinata finché non avremo esaminato maturamente se l'apparente bene particolare che desideriamo in quel momento faccia o meno parte della nostra vera felicità, se sia compatibile o incompatibile con essa. Il risultato del nostro giudizio in base a quell'esame è ciò che da ultimo determina l'uomo; il quale non potrebbe essere *libero* se la sua volontà non fosse determinata solo dal suo desiderio, guidata dal suo giudizio]. [So che la libertà è posta da alcuni in una ina erenza dell'uomo, antecedente alla determinazione della sua volontà. Vorrei che chi ponesse tanto l'accento su questa indifferenza antecedente, come la chiamano, ci avesse detto chiaramente se questa presunta indifferenza sia antecedente al pensiero e al giudizio dell'intelletto, oltre che al decreto della volontà. Infitti è assai difficile situarla fra i due, cioè immediatamente *dopo* il giudizio dell'intelletto e *prima* della determinazione della volontà, giacché la determinazione della volontà segue immediatamente il giudizio dell'intelletto; e situare la libertà in un'indifferenza antecedente al pensiero e al giudizio deH'intelletto equivale, mi pare, a situarla in uno stato di oscurità nel quale non possiamo vederne nulla né parlarne affatto; o, almeno, la situa in un soggetto che ne è incapace, perché nessun agente è riconosciuto capace di libertà se non in conseguenza del pensiero e del giudizio. Non sono fastidioso quando si tratta di frasi e sono quindi d'accordo nel dire, insieme a coloro che amano parlare così, che la libertà è situata nell'indifferenza; ma si tratta di un'indifferenza che rimane dopo il giudizio dell'intelletto, anzi,

persino dopo la determinazione della volontà. E questa è un'indifferenza non dell'*uomo* (giacché una volta che egli ha giudicato ciò che è meglio, cioè di fare o di astenersi dal fare, non è più indifferente), ma un'indifferenza dei *poteri operativi dell'uomo*, i quali, rimanendo ugualmente in grado di operare o di astenersi dall'operare dopo il decreto della volontà come prima, sono in uno stato che, se si vuole, si può chiamare indifferenza. E fin dove arriva quest'indifferenza, fin lì un uomo è libero, e non di più: per esempio, ho la capacità di muovere la mia mano o di lasciarla riposare; quel potere operativo è indifferente al muovere o non muovere la mano. Sono allora, in quel rispetto, perfettamente libero; la mia volontà determina quel potere operativo al riposo: sono ancora libero, perché rimane ancora l'indifferenza del mio potere operativo di agire o non agire; il potere di muovere la mia mano non è affatto menomato dalla determinazione della mia volontà, la quale in quel momento ordina il riposo; l'indifferenza di quel potere di agire o non agire è tal quale era prima, come apparirà chiaro se la volontà la mette alla prova ordinando il contrario. Ma se, durante il riposo della mia mano, essa viene colta da un'improvvisa paralisi, l'indifferenza di quel potere operativo è scomparsa, e con essa la mia libertà; non ho più libertà in quel rispetto, ma mi trovo sotto la necessità di lasciare la mia mano a riposo. D'altra parte, se la mia mano venisse mossa da una convulsione, l'indifferenza di quella facoltà operativa è tolta da questo movimento; e la mia libertà in quel caso è perduta, giacché mi trovo sotto la necessità di lasciare che la mia mano si muova. Ho aggiunto questo per mostrare in quale specie di indifferenza a me pare che consista la libertà, e in nessun'altra, reale o immaginaria].

Potere attivo e passivo nei movimenti e nel pensare.

---

74. [[46] I concetti veri intorno alla natura e all'estensione della *libertà* sono di così grande importanza che spero mi si vorrà perdonare questa digressione cui mi ha condotto il tentativo di spiegarla. Le idee di volontà, volizione, libertà e necessità, in questo capitolo sul potere, si trovavano naturalmente sulla mia strada. In un'edizione precedente di questo Trattato diedi un resoconto dei miei pensieri su di esse, secondo i lumi che allora avevo. Ed ora, quale amante della verità e non quale adoratore delle mie dottrine, confesso di aver cambiato qualche opinione; del che ritengo di avere scoperto adeguati motivi. In ciò che scrissi prima, con indifferenza priva di pregiudizi seguii la verità, ovunque mi parve che mi portasse. Ma poiché non sono così vanitoso da immaginarmi infallibile, né così malizioso da voler nascondere i miei errori per timore di offuscare la mia reputazione, con lo stesso sincero proposito di seguire solamente la verità non ho

avuto vergogna di pubblicare quanto mi ha suggerito un'indagine più rigorosa. Non è impossibile che ad alcuni le mie nozioni precedenti sembrino giuste; ad altri (come mi sono già accorto) sembrano queste ultime; ad altri ancora, nessuna delle due. Non mi meraviglierò affatto di questa varietà nelle opinioni degli uomini: giacché le deduzioni imparziali della ragione in punti controversi sono assai rare e quelle esatte nelle nozioni astratte sono tutt'altro che facili, specialmente se hanno qualche lunghezza. E perciò mi riterrò non poco obbligato a chiunque vorrà, su questi fondamenti o su altri, lealmente chiarire questa faccenda della *libertà* rimuovendo qualsiasi difficoltà che possa rimanere],

[[47] Prima che io chiuda questo capitolo, sarà forse a proposito e aiuterà a darci concezioni più ciliare del *potere*, il far fare ai nostri pensieri un esame un po' più esatto dell'*azione*. Più sopra ho detto che non abbiamo idee che di due specie di azioni, cioè il movimento e il pensare. In verità questi, sebbene siano chiamati e considerati come azioni, se li guardiamo da vicino troveremo che non sono sempre perfettamente tali. Infatti, se non mi sbaglio, ci sono esempi di entrambi i quali, debitamente considerati, risulteranno passioni piuttosto che azioni e quindi, in quella misura, solo effetti di *poteri passivi* in quei soggetti che tuttavia, a causa di essi, vengono ritenuti agenti. Infatti, in questi esempi, la sostanza che ha movimento o pensiero riceve puramente dall'esterno l'impressione mediante la quale è mossa alFazione, e così *agisce* semplicemente per la capacità che possiede di ricevere tali impressioni da qualche agente esterno; e un tale potere non è propriamente un potere attivo, bensì una mera capacità passiva nel soggetto. Talvolta la sostanza o l'agente si pone in azione mediante il proprio potere, e questo è propriamente il *potere attivo*. Qualsiasi modificazione che una sostanza riceve, e mediante la quale produce un effetto, è detta azione: per esempio, una sostanza solida, mediante il movimento, opera sulle idee sensibili di un'altra sostanza o le altera, e perciò chiamiamo azione questa modificazione del movimento. Ma tuttavia il movimento nella sostanza solida, quando è correttamente considerato, non è che una passione, se essa lo ricevette soltanto da qualche agente esterno. Sicché il potere attivo del movimento non si trova in alcuna sostanza che non possa iniziare il movimento in se stessa o in un'altra sostanza quando è a riposo. Analogamente, nel pensare, il potere di ricevere idee o pensieri dall'operazione di una sostanza esterna è chiamato il potere di pensare: ma si tratta di un potere passivo o capacità. Invece, Tessere in grado di portare alla luce della considerazione, a propria scelta, idee non presenti e di confrontare quelle di esse che si ritengono adatte, è un potere attivo. Questa riflessione può forse aiutarci ad evitare alcuni errori intorno ai poteri e alle azioni, in cui è facile che la grammatica e la comune struttura delle lingue ci portino. Giacché ciò che è

indicato dai verbi che i grammatici chiamano attivi non indica sempre azione; per esempio, le proposizioni: 'l'*edo* la luna o una stella', o '*Sento* il calore del sole', sebbene siano espresse da verbi attivi, indicano non una azione mia con la quale opero su quelle sostanze, ma soltanto che io ricevo le idee di luce, di rotondità e di calore; e in ciò non sono attivo, ma solamente passivo e non posso, in quella posizione dei miei occhi o del mio corpo, evitare di riceverle. Ma quando volgo i miei occhi da un'altra parte, o sposto il mio corpo fuori dai raggi del sole, sono attivo in senso proprio, perché di mia scelta, mediante un potere che è in me stesso, mi pongo in quel movimento. Una tale azione è il prodotto di un potere attivo].

Riassunto delle nostre idee originarie.

---

75. Ho dato così, in un breve schizzo, una veduta delle *nostre idee originarie*, dalle quali tutte le altre sono derivate e di cui sono composte; se volessi considerare queste idee da filosofo e esaminare da quali cause dipendono e di che consistono, credo che si potrebbero ridurre tutte a queste poche idee primarie e originarie:

l'*estensione*;

la *solidità*

la *mobilità*, ossia il potere di essere mosso; che mediante i nostri sensi riceviamo dal corpo;

la *percettività*, o il potere di percezione o di pensare;

la *mobilità*, o il potere di muoversi; che mediante la riflessione riceviamo dal *nostro spirito*.

Chiedo che mi si consenta di far uso di queste due parole nuove, per evitare il pericolo ci essere frainteso nelPuso di quelle che sono equivoche.

Se a queste aggiungiamo:

l'*esistenza*,

la *durata*,

il *numero*,

che appartengono sia all'uno sia all'altro gruppo, abbiamo forse tutte le idee originarie dalle quali le rimanenti dipendono. Infatti credo che con esse si potrebbe *spiegare* la natura dei colori, dei suoni, dei sapori, degli odori, *e di tutte le altre idee che abbiamo*, se soltanto avessimo facoltà abbastanza acute da percepire le estensioni e i movimenti diversamente modificati dei corpi minutissimi che producono in noi quelle varie sensazioni. Ma poiché il mio

proposito attuale è solamente di indagare sulla conoscenza che lo spirito ha delle cose, mediante le idee e le apparenze che Dio gli ha conferito per riceverle, e sul modo in cui lo spirito giunge a quella conoscenza, piuttosto che sulle cause o la maniera della produzione delle cose, non m'impegnerò, contrariamente al proposito di questo *Saggio*, ad indagare filosoficamente la costituzione particolare dei *corpi* e la configurazione delle loro parti, mediante la quale *essi* hanno il potere di produrre in noi le idee delle loro qualità sensibili. Non voglio inoltrarmi di più in questa disquisizione, poiché basta al mio proposito osservare che l'oro o lo zafferano hanno il potere di produrre in noi l'idea del giallo e la neve o il latte l'idea del bianco, che possiamo avere soltanto mediante la vista; il che avviene senza esaminare la consistenza delle parti di quei corpi o le figure particolari o il movimento delle particelle che rimbalzano da essi per causare in noi quella particolare sensazione. Se, tuttavia, andiamo oltre le semplici idee che si trovano nel nostro spirito e vogliamo indagare sulle loro cause, non possiamo concepire che ci sia altro in un oggetto sensibile, mediante il quale esso produce in noi idee diverse, se non la diversa mole, figura, numero, consistenza e movimento delle sue parti impercettibili.

1. Nelle prime tre edizioni: «Tutte le cose sensibili ci forniscono abbondantemente idee sensibili del potere passivo; troviamo infatti che le qualità e gli esseri sensibili sono in un flusso continuo».
2. Nella prima edizione: «pensieri».
3. Nella prima edizione «la scelta».
4. Aggiunta della seconda edizione.
5. Nella prima edizione «di preferire».
6. Aggiunta della seconda edizione.
7. Nella prima edizione: «preferire l'uno all'altro».
8. Aggiunta della seconda edizione.
9. Aggiunta della seconda edizione.
10. Nella prima edizione. «di ogni distinta».
11. Nella prima edizione: «Soltanto alle ultime due, strettamente parlando, l'atto dell'intelletto è abitualmente applicato».
12. Nella prima edizione: «Il potere che lo spirito ha, ad ogni momento, di preferire di compiere una di quesle azioni anzicché astenersene, o viceversa, costituisce la facoltà che, come ho detto, chiamiamo l'*olontà*; l'esercizio reale del potere, lo chiamiamo *volizione*; e l'astensione o l'esecuzione di quella azione, che consegue a una tale preferenza dello spirito, è detta *volontaria*. Di qui abbiamo le idee di *libertà* e *necessità* che nascono dalla considerazione dell'estensione di questo potere dello spirito sulle azioni, non solo dello spirito ma dell'agente intero, di tutto l'uomo».
13. Nella prima edizione: «La volizione, questo è evidente, non è altro che lo scegliere e preferire attuale del non fare al fare, o del fare al non fare, ogni azione particolare che noi crediamo sia in nostro potere».
14. Nella prima edizione: «di preferire, di agire o di astenersi dall'agire, o viceversa, in quanto sembra che dipenda da noi».
15. Nella prima edizione: «la scelta o preferenza del».
16. Nella prima edizione: «la preferenza di».
17. Nella prima edizione: «alla sua immobilità».

18. Aggiunta dell'edizione postuma.
19. Aggiunta dell'edizione postuma.
20. Aggiunta dell'edizione postuma.
21. Aggiunta dell'edizione postuma.
22. Aggiunta della quarta edizione.
23. Il passo seguente non appare nelle edizioni postume e nell'edizione francese mentre c'è nelle prime quattro edizioni pubblicate durante la vita di Locke.
24. Il passo che segue è stato introdotto nella versione francese. Nelle prime quattro edizioni: «le quali, una volta siano state proposte, lo spirito…».
25. Nella quarta edizione seguono le parole: «Un'assurdità che abbiamo già prima notata», che in seguito furono omesse. Cfr. il passo tra parentesi quadre nel § 23.
26. I §§ dai 28 al 62 sono stati sostituiti, dalla seconda edizione in poi, ai §§ 28-38 della prima edizione, che sono riportati alla fine di questo capitolo.
27. *Proverbi*, XIII, 12.
28. *Genesi*, XXX, 1.
29. *l Corinti*, VII, 9.
30. Nella prima edizione del *Saggio* (1690).
31. OVIDIO, *Metamorfosi*, VII, vv. 20-21.
32. *Corinti*, 1, 11, 9.
33. Aggiunta della traduzione francese dei Coste.
34. Il passo seguente è un'aggiunta della traduzione francese del Coste.
35. Aggiunta della traduzione francese del Coste.
36. La Francia. Si allude alle persecuzioni religiose.
37. Nella prima edizione: «e sempre cerca il massimo bene apparente».
38. Nella prima edizione: «e godrebbe tutti i piaceri possibili e non soffrirebbe alcun dolore».
39. Nella prima edizione: «che possa accrescere la sua dolcezza».
40. Aggiunta della seconda edizione.
41. Aggiunta della quarta edizione.
42. Aggiunta della seconda edizione. La prima edizione continuava invece con il passo seguente: «Una cosa credo sia certa ed è che la scelta della volontà è dovunque determinata dal massimo bene apparente, sebbene questo possa essere malamente rappresentato all'intelletto; e sarebbe impossibile che gli uomini seguissero nel mondo strade così differenti, come in realtà fanno, se non avessero diverse misure del bene e del male. Tuttavia la moralità stabilita sui suoi veri fondamenti ecc.».
43. In italiano nel testo.
44. Qui finisce il passo inserito nella seconda edizione. Il passo seguente formava Il § 45 della prima edizione.
45. Nella prima edizione seguiva a questo punto il § 46 che suonava così: «Parlando dell'*idea semplice del potere* ho còlta l'occasione di spiegare le nostre idee di *volontà, volizione, libertà* e *necessità* che hanno in sé una maggiore mescolanza di quelle proprie dei modi semplici e possono forse perciò essere situate fra le più complesse. La *volontà*, per esempio, contiene in sé l'idea del potere di preferire il fare al non fare un'azione particolare (e viceversa) cui si è pensato. Questa preferenza è veramente un modo di pensare; perciò l'idea per cui la parola *volontà* sta, è un'ideacomplessa e mista, composta dette idee semplici di potere e di un certo modo di pensare; e l'idea di libertà è aurora più complessa, essendo composta dell'idea del potere di agire o non agire in conformità con. la volizione. Io spero che questa trasgressione al metodo che mi sono proposto mi sarà perdonata se ho lasciato per un po' questo metodo per spiegare idee di grande importanza: come sono quelle di *volontà, libertà* e *necessità*, qui dove si presentano da sé e si espandono dalle loro radici. Inoltre, avendo dato prima numerosi esempi di diversi *modi semplici* per mostrare ciò che intendo con essi e come lo spirito li ottiene (giacché non intendo enumerare tutte le idee particolari et ciascuna specie) quelli di

volontà, libertà e *necessità*, possono servire come esempi di *modi misti*, che sono quella specie di *idee* che mi propongo di trattare subito dopo».

46. Aggiunta della seconda edizione.

47. Aggiunta della quarta edizione.

NOTA AL CAPITOLO XXI

I seguenti sono i paragrafi della prima edizione che venivano immediatamente dopo il § 27, in gran parte omessi nella 2ª edizione; al loro posto ne sono stati inseriti 35 altri (§§ 28-60).

28. *In secondo luogo*, dobbiamo ora ricordare che la *volizione o* il *volere*, riferendosi soltanto a ciò che è in nostro potere, non è che il preferire di far qualcosa al non farla, cioè l'azione al riposo e viceversa. Ebbene, che cos'è questo *preferirei* Non è altro che l'*essere più soddisfatti di una cosa piuttosto che dell'altra*. È dunque un uomo indifferente ad essere soddisfatto o insoddisfatto più di una cosa che non di un'altra? Sta alla sua scelta se sarà o non sarà meglio soddisfatto di una cosa piuttosto che di un'altra? A questo credo che l'esperienza di ognuno sia pronta a rispondere: no. Da ciò segue che:

29. *In terzo luogo*, la volontà o la preferenza è determinata da *qualcosa che è esterno ad essa*. Vediamo ora da che cosa è determinata. Se il volere non è altro che l'essere meglio soddisfatti, come abbiamo mostrato, è facile sapere che cosa determina la volontà, che cosa piace di più: ognuno sa che è la felicità, o ciò che costituisce una parte della felicità o contribuisce ad essa, e che questo è ciò che chiamiamo *bene*. La felicità e l'infelicità sono i nomi di due estremi di cui non conosciamo i confini ultimi: è ciò che *occhio non ha visto, orecchio non ha udito, né è entrato nel cuore dell'uomo per concepirlo*. Ma abbiamo impressioni assai vivaci di alcuni gradi di entrambe, impressioni fatte da vari esempi di diletto e gioia da un lato, di tormento e dolore dall'altro: per brevità le comprenderò sotto i nomi di piacere e dolore, poiché vi è piacere e dolore dello spirito quanto del corpo. *Con lui ce pienezza di gioia e piaceri in eterno*: o, per parlare esattamente, sono tutti dello spirito, sebbene alcuni sorgano nello spirito dal pensiero, altri nel corpo dal movimento. La felicità è dunque il massimo piacere di cui siamo capaci e l'infelicità il massimo dolore. Ora, poiché il piacere e il dolore sono prodotti in

noi, in vari gradi, dall'operazione di certi oggetti sia sullo spirito che sul corpo, ciò che è atto a produrre piaceri in noi è ciò che ci sforziamo di ottenere ed è quello che chiamiamo *bene*; e ciò che è atto a produrre dolore in noi, lo evitiamo e chiamiamo *male*: per nessun'altra ragione se non per la loro attitudine a produrre in noi piacere e dolore, in cui consistono la nostra felicità o infelicità. Inoltre, i gradi del piacere e del dolore comportano anche giustamente una preferenza, e sebbene ciò che è atto a produrre un grado qualsiasi di piacere sia in se stesso buono e ciò che è atto a produrre un grado qualsiasi di dolore sia cattivo, tuttavia accade sovente che non lo chiamiamo così quando si trova in competizione con una cosa maggiore ma della sua stessa specie. Sicché se vogliamo valutare giustamente ciò che chiamiamo *bene* o *male* troveremo che in gran parte consiste in un confronto: infatti la causa di ogni minor grado di dolore, come di ogni maggior grado di piacere, ha la natura rispettivamente del bene e del male, ed è ciò che determina la nostra scelta e stimola la nostra preferenza. *Il bene*, dunque, *il maggior bene, è ciò che determina la volontà.*

30. Questa non è un'imperfezione dell'uomo; è la perfezione più alta delle nature intellettuali: è così lungi dall'essere una costrizione o una diminuzione della *libertà*, che anzi ne è la stessa perfezione e vantaggio; non è una menomazione, bensì il fine e lo scopo della nostra libertà; e più siamo lontani da tale determinazione verso il bene, più siamo vicini all'infelicità e alla schiavitù. Una perfetta indifferenza della volontà, o un potere di preferire che non fosse determinabile dal bene o dal male che si ritiene segua alla sua scelta, non costituirebbe un vantaggio e un'eccellenza di una natura intellettuale ma sarebbe anzi un'imperfezione altrettanto grande quanto la mancanza dell'indifferenza ad agire o non agire finché non si fosse determinati dalla volontà. Un uomo è libero di sollevare la mano fino alla testa o di lasciarla a riposo: è perfettamente indifferente all'una cosa o all'altra; e sarebbe un'imperfezione se gli mancasse quel potere, se fosse privato di quella indifferenza. Ma sarebbe un'imperfezione altrettanto grande, se egli avesse quella stessa indifferenza, il preferire di alzare la mano oppure di lasciarla in riposo, quando si trattasse di proteggergli la testa o gli occhi da un colpo che vede arrivare: è una *perfezione* che il potere di preferire sia *determinato dal bene*, quanto che il potere di *agire* sia *determinato dalla volontà*; e più è certa tale determinazione, maggiore è la perfezione.

31. Se guardiamo agli esseri superiori che si trovano sopra di noi, i quali godono di una perfetta felicità, avremo ragione di giudicare che sono più saldamente determinati di noi nella loro scelta del bene: e tuttavia non abbiamo

ragione di pensare che siano meno felici o meno liberi di noi. E se fosse cosa consona a povere creature finite quali siamo pronunciarsi su ciò che l'infinita saggezza e bontà possono fare, penso che potremo dire che Dio stesso *non può scegliere* ciò che non è buono: la libertà dell'Onnipotente non gli impedisce di essere determinato da ciò che è meglio.

32. Ma, per esaminare correttamente questa parte della libertà così soggetta ad errori: vorrebbe qualcuno essere un cretino, perché così sarebbe meno determinato da sagge considerazioni di quanto lo sia un saggio? Merita il nome di liberti Tessere liberi di fare lo scemo e di tirarsi addosso la vergogna e l'infelicità? Se la mancanza di un freno nello scegliere o nel fare il peggio è libertà, vera libertà, i pazzi e gli scemi sono gli unici uomini liberi: tuttavia credo che nessuno sceglierebbe di esser pazzo per amor di tale libertà, se non chi è già pazzo.

33. Ma sebbene la preferenza dello spirito sia *sempre* determinata dalPapparire del bene, del maggior bene, tuttavia la persona che ha il potere di agire o non agire secondo tale preferenza, in cui solo consiste la libertà, è nondimeno libera: tale determinazione non menoma quel suo potere. Colui al quale vengono sciolte le catene e aperta la porta della prigione, è perfettamente libero perché può andare o rimanere *come meglio gli piace*, anche se la sua preferenza può venir determinata a rimanere dall'oscurità della notte, dal cattivo tempo o dalla mancanza di un altro alloggio. Egli non cessa di essere libero, anche se ciò che in quel momento gli appare come massimo bene determina assolutamente la sua preferenza e gli *impone* di rimanere in prigione. Ho fatto uso della parola *preferenza* piuttosto che di *scelta*, per esprimere l'atto della volizione, perché la scelta ha un significato più dubbio, che si avvicina più al desiderio e perciò viene riferita a cose remote; mentre la volizione o l'atto del volere non significa propriamente null'altro se non l'effettiva produzione di ciò che è volontario.

34. La prossima cosa da considerare è questa: se il nostro spirito è determinato dal bene, *come accade che la volontà degli uomini li porti in direzioni così contrastanti* e, di conseguenza, porti alcuni a ciò che è male? E a ciò io dico che le varie scelte contrastanti che gli uomini fanno nel mondo non dimostrano che essi non scelgano tutti il bene, ma che *la stessa cosa non è bene per ogni uomo*. Se tutti gli interessi dell'uomo terminassero in questo mondo, il motivo per cui uno persegue lo studio e la conoscenza, un altro la caccia e l'uccellagione, uno il lusso e la dissolutezza, un altro la sobrietà e le ricchezze, non sarebbe perché ognuno di questi non persegue la propria felicità, ma perché la loro felicità consiste in cose

diverse. E perciò era giusta la risposta del medico ad un paziente che aveva male agli occhi: «Se avete maggior piacere nel sapore del vino che nell'uso della vista, il vino è cosa buona per voi; ma se il piacere di vedere è per voi maggiore di quello di bere, il vino è pessimo».

35. Lo spirito ha gusti diversi quanto il palato; e invano cercherete di deliziare tutti gli uomini con le ricchezze o la gloria (nelle quali tuttavia alcuni uomini ripongono la loro felicità) come invano cercherete di soddisfare la fame di tutti gli uomini col formaggio o con l'aragosta: cose che per alcuni sono un cibo gradevole e delizioso, per altri estremamente nauseante e disgustoso; e molte persone preferirebbero con ragione i dolori di una pancia vuota a quei piatti che rappresentano un festino per altri. Da ciò deriva, credo, che i filosofi antichi indagassero invano se il *summum bonum* consistesse nelle ricchezze o nei godimenti corporei o nella virtù o nella contemplazione: avrebbero potuto altrettanto ragionevolmente discutere se il miglior sapore fosse da trovarsi nelle mele, nelle prugne o nelle noci, e dividersi in sètte su questo punto. Infatti, come il sapore piacevole non dipende dalle cose stesse, ma dalla loro gradevolezza a questo o quel palato particolare, e in ciò vi è grande varietà, così la massima felicità consiste nell'avere le cose che producono il massimo piacere e nell'assenza di quelle che causano turbamento o dolore. Ora si tratta di cose che sono molto diverse per persone diverse. Se quindi gli uomini hanno speranza soltanto in questa vita, se soltanto in questa vita possono godere, non è né strano né irragionevole che cerchino la loro felicità evitando ogni cosa che qui li turbi e inseguendo tutto ciò che li diletta; e non farà meraviglia se in questo si trova grande varietà e differenza. Infatti, se non c'è alcuna prospettiva al di là della tomba, è certamente giusta l'inferenza: «Mangiamo e beviamo», godiamo ciò che ci diletta, «poiché domani morremo». Credo che questo possa mostrarci la ragione per cui, sebbene i desideri di tutti gli uomini siano determinati dalla felicità, essi non siano tuttavia determinati dallo stesso oggetto. Gli uomini possono scegliere cose diverse, e tuttavia scegliere tutti giustamente, se supponiamo che siano come una compagnia di poveri insetti, di cui alcuni sono api che si dilettano coi fiori e con la loro dolcezza, altri scarabei che si dilettano con altre specie di cibi, e che avendoli goduti per una stagione, cesserebbero di essere per non esistere mai più.

36. Questo ci rivela in maniera abbastanza chiara perché gli uomini in questo mondo preferiscono cose diverse e inseguono la felicità per vie contrastanti. Ma poiché gli uomini sono tuttavia sempre determinati dal bene, dal maggior bene, e sono costanti e prendono sul serio le faccende della felicità e dell'infelicità,

rimane tuttavia il quesito: *come mai gli uomini spesso preferiscono il peggio al meglio, e scelgono ciò che, per loro stessa confessione, li ha resi infelici?*

37. A ciò io rispondo che, quanto alla felicità o infelicità presenti, il piacere o il dolore presenti, allorché essi soli vengono presi in considerazione, un uomo non sbaglia mai nello scegliere: egli sa ciò che meglio gli piace e quello che preferisce effettivamente. Le cose, nel loro godimento presente, sono quello che sembrano: il bene apparente e quello reale, in questo caso, sono la stessa cosa. Infatti, il piacere o il dolore è grande e non più grande di quanto si sente, quindi il bene o il male presente è realmente così come appare. Perciò se ogni nostra azione si concludesse in se stessa e non si trascinasse dietro conseguenze, indubbiamente non vorremmo mai altro che il bene; preferiremmo sempre infallibilmente il meglio. Se ci venissero rappresentate insieme le pene di un onesto lavoro e quelle della fame e del freddo, nessuno avrebbe dubbi su quale scegliere; se la soddisfazione di una brama e le gioie del paradiso venissero offerte insieme a chiunque per un possesso immediato, egli non esiterebbe né sbaglierebbe nella scelta e nella determinazione della sua volontà. Ma poiché le nostre azioni volontarie non portano con sé tutta la felicità e l'infelicità che da esse dipendono, insieme al loro compimento attuale, ma sono le cause precedenti di un bene o di un male che si trascinano dietro e che portano su di noi quando sono già passate e hanno cessato di essere, ciò che è oggetto di preferenza e ci fa volere di fare o di non fare qualsiasi azione in nostro potere è il maggior bene, così come appare da quella scelta in tutte le sue conseguenze, nella misura in cui presentemente sono presentate alla nostra vista.

38. cosìcché ciò che determina la scelta della volontà e ottiene la preferenza è ancora e sempre il bene, il maggior bene: ma è anche soltanto il bene *che appare tale*; quello che porta con sé l'attesa di un incremento della nostra felicità, con l'aumento dei nostri piaceri, sia di grado, sia di specie o di durata; oppure con l'impedire, abbreviare o diminuire il dolore. In tal modo la tentazione di un sapore piacevole porta alla sazietà, alla malattia e forse alla morte chi non guarda più in là di quel bene apparente, di quel piacere presente e non vede il male remoto e nascosto; e la speranza di un sollievo o di una eliminazione di qualche dolore maggiore addolcisce la bevanda di un altro e gli fa inghiottire volentieri ciò che in se stesso è nauseante e sgradevole. Entrambi questi uomini sono stati mossi dall'apparenza del bene, sebbene l'uno abbia trovato in ciò che fece sollievo e salute, l'altro malattia e distruzione. Quindi a chi guarda al di là di questo mondo ed è pienamente persuaso che Dio, il giudice giusto, renderà ad ognuno

secondo le sue azioni: la vita eterna a coloro che, perseverando pazientemente nel fare il bene, hanno cercato gloria, onore e immortalità; ma indignazione e collera, tribolazione e tormento ad ogni anima che faccia il male; a costui dico che per chi abbia una prospettiva del diverso stato di felicità o infelicità che attende ogni uomo dopo questa vita secondo il suo comportamento in questa, *le misure* del bene e del male che governano la sua scelta vengono poderosamente mutate. Infatti, poiché nessun piacere o dolore ci questa vita può avere un rapporto qualsiasi con la felicità infinita o con la raffinata infelicità di un'anima immortale nell'al di là, le azioni che sono in suo potere saranno preferite non secondo il piacere o il dolore fuggevoli che le accompagnano o seguono quaggiù, ma nella misura in cui servono per assicurare nell'altra vita la felicità perfetta e durevole.

CAPITOLO XXII

DEI MODI MISTI

Che cosa sono i modi misti.

1. Poiché nei precedenti capitoli abbiamo trattato dei modi *semplici* e dato alcuni esempi dei più notevoli di essi, per mostrare che cosa sono e in qual modo giungiamo ad averli, dobbiamo ora procedere a considerare quelli che chiamiamo *modi misti*; tali sono le idee complesse che distinguiamo coi nomi di *obbligazione, ubriachezza*, una *bugia*, ecc. Poiché consistono di varie combinazioni di idee semplici di *diverse* specie, li ho chiamati modi misti per distinguerli dai modi più semplici che consistono solamente di idee semplici della *stessa* specie. Questi modi misti, essendo anche combinazioni di idee semplici che non possono essere considerate segni caratteristici di qualche essere reale che abbia un'esistenza stabile, ma idee sparse e indipendenti messe assieme dallo spirito, sono in questo distinti dalle idee complesse delle sostanze.

Sono opera del lo spirito.

2. L'esperienza ci mostra che lo spirito, rispetto alle idee semplici che ha, è interamente passivo e le riceve tutte dall'esistenza e dalle operazioni delle cose, come la sensazione o la riflessione le offre, senza essere in grado di *fare* una sola idea. Ma se guardiamo attentamente le idee che chiamo modi misti e di cui ora stiamo parlando, troveremo che la loro origine è diversa. Lo spirito esercita sovente un potere *attivo* nel mettere assieme queste varie combinazioni. Infatti, una volta rifornito di idee semplici, può metterle assieme in varie composizioni e così avere una varietà di idee complesse, senza esaminare se esistono insieme o meno nella natura. Perciò, credo, queste idee vengono chiamate *nozioni*, come se avessero la loro origine e la loro esistenza costante più nei pensieri degli uomini che non nella realtà delle cose; e bastasse, per formarle, che lo spirito mettesse assieme le parti di esse e fossero compatibili nelPintelletto, senza considerare se abbiano o meno un'esistenza reale. Non voglio tuttavia negare che parecchie di esse potrebbero essere ricavate dall'osservazione e dall'esistenza di varie idee semplici combinate nella stessa maniera in cui sono messe insieme nell'intelletto.

Infatti, l'uomo che per primo si formò l'idea dell'*ipocrisia* può averla presa dall'osservazione di una persona che metteva in mostra buone qualità che non aveva; oppure può aver formato quell'idea nel suo spirito senza avere alcun modello da seguire. Giacché è evidente che, all'inizio dei linguaggi e delle società umane, parecchie dell'idee complesse che risultavano dalle costituzioni stabilite fra loro devono per forza essersi trovate nello spirito degli uomini prima di esistere altrove; ed è altrettanto evidente che molti nomi che stavano per tali idee complesse erano già in uso, quindi quelle idee erano già formate, prima che esistessero le combinazioni per cui esse stavano.

Talvolta sono ottenuti mediante la spiegazione dei loro nomi.

---

3. Infatti, ora che le lingue sono fatte e abbondano di parole che rappresentano tali combinazioni, un modo solito di *ottenere* quelle idee complesse è la spiegazione dei termini che le rappresentano. Poiché consistono di un insieme di idee semplici combinate, si può, mediante le parole che rappresentano quelle idee semplici, rappresentarle allo spirito di una persona che comprende quelle parole, anche se quella combinazione complessa di idee semplici non venisse mai offerta al suo spirito dall'esistenza reale delle cose. Così un uomo può giungere ad avere l'idea del *sacrilegio* o dell'*assassinio* se gli vengono enumerate le idee semplici che queste parole rappresentano, anche se non ha mai visto commettere l'uno o l'altro.

Il nome lega le parti dei modi misti in maniera da farne una sola idea.

---

4. Poiché ogni modo misto consiste di più idee semplici distinte, sembra ragionevole chiedersi da dove gli provenga la sua unità, e come una tale moltitudine precisa venga a formare una sola idea, dal momento che quella combinazione non esiste sempre, così unita, nella natura. A ciò io rispondo: è chiaro che la sua unità gli proviene da un atto dello spirito che combina quelle varie idee semplici assieme e le considera come un'idea complessa che consista di quelle parti; e il segno di questa unione, ciò che viene generalmente considerato come il suo compimento, è Punico *nome* dato a quella combinazione. Infatti, è in base ai nomi che gli uomini di solito si regolano nel dar conto delle specie distinte dei modi misti, e raramente permettono o considerano che un numero qualsiasi di idee semplici ne costituiscono una complessa se non c'è un nome per tale collezione. così, l'uccisione di un vecchio è un'idea altrettanto adatta, per natura, ad essere unita in un'idea complessa quanto l'uccisione del proprio padre,

tuttavia, poiché non c'è nessun nome che rappresenti precisamente quella cosa, come c'è il nome di *parricidio* per rappresentare l'altra, essa non viene presa per un'idea complessa particolare né per una specie di azione diversa da quella di uccidere un giovane o qualunque altro uomo.

La causa del formarsi dei modi misti.

---

5. Se dovessimo indagare un poco oltre per vedere che cosa determina gli uomini a fare parecchie combinazioni di idee semplici per formare modi distinti e, per così dire, stabiliti, mentre ne trascurano altre che nella natura delle cose sarebbero altrettanto idonee ad essere combinate per formare idee distinte, troveremo che la ragione di ciò è il fine stesso del linguaggio. Poiché questo fine consiste nel segnare o comunicare il più rapidamente possibile i pensieri degli uni agli altri, di solito gli uomini formano modi complessi e attribuiscono nomi a *quelle* collezioni di idee di cui fanno uso frequente nel loro modo di vivere e nella loro conversazione, lasciando le altre, che hanno solo raramente occasione di menzionare, sciolte e senza nomi che le leghino assieme: infatti scelgono (all'occorrenza) di enumerare le idee che compongono queste collezioni usando i nomi particolari che le rappresentano, piuttosto che affaticare la loro memoria col moltipdicare le idee complesse coi relativi nomi dì cui hanno raramente o mai occasione di servirsi.

Perché alcune parole in una lingua non ne hanno nessuna che corrisponda in un'altra.

---

6. Questo ci mostra come accade che in ogni lingua ci siano molte parole particolari che non possono essere rese in un'altra lingua da una sola parola. Infatti i costumi, consuetudini e maniere diverse di una nazione rendono familiari e necessarie ad essa parecchie combinazioni d'idee che un altro popolo non avrà mai avuto occasione di fare o forse neppure di rendersi conto che ci siano; e così si attribuiscono nomi a queste combinazioni, per evitare lunghe perifrasi nella conversazione quotidiana, e diventano così nello spirito di quella gente altrettante idee complesse distinte. Così ὀσφρακισμός fra i Greci e *proscriptio* fra i Romani erano parole per le quali altre lingue non avevano nomi che corrispondessero esattamente, giacché rappresentavano idee complesse che non si trovavano nello spirito degli uomini di altre nazioni. Dove non c'era una tale consuetudine, non c'era alcuna nozione di tali azioni, nessun uso di combinazioni di idee quali quelle che venivano unite e, per così dire, legate assieme da questi termini: e quindi in altri paesi non c'erano nomi per queste cose.

Anche le lingue cambiano.

7. Vediamo anche in questo modo la ragione per la quale le lingue cambiano costantemente, assumendo nuovi termini e abbandonandone di vecchi. Il cambiamento di costumi e di opinioni porta con sé nuove combinazioni di idee, sulle quali è spesso necessario pensare e parlare; e così, per evitare lunghe descrizioni, si attribuiscono ad esse nomi nuovi e diventano in tal modo nuove specie di modi complessi. È facile vedere quale numero di idee diverse vengono in tal modo raccolte in un unico suono breve, e quanto nostro fiato e tempo venga così risparmiato, solamente dandosi la pena di enumerare tutte le idee rappresentate dalle parole *rinvio* e *appello*;, e invece dell'uno o dell'altro di questi nomi, usare una perifrasi per far capire a qualcuno il loro significato.

Dove esistono i modi misti.

8. Sebbene avrò occasione di considerare tutto ciò più a lungo quando verrò a trattare delle parole e del loro uso, tuttavia non ho potuto evitare di soffermarmi qui sui nomi dei *modi misti*. Poiché si tratta di combinazioni fugaci e transitorie di idee semplici, le quali hanno un'esistenza brevissima solo nello spirito degli uomini e anche lì non esistono più a lungo del tempo che ci vuole per pensarci, esse non hanno in alcun modo l'apparenza di un'esistenza costante e durevole se non nei loro nomi: i quali, in questa specie di idee, vengono molto spesso presi per le idee stesse. Infatti, se dovessimo indagare sul luogo in cui esista l'idea di un *trionfo* o di *un'apoteosi*, è evidente che né l'una né l'altra potrebbero esistere tutte insieme nelle cose stesse, giacché si tratta di azioni che richiedono tempo per il loro compimento e così non potrebbero mai esistere tutte assieme; e quanto allo spirito degli uomini, dove si suppone che siano riposte le idee di queste azioni, anche lì esse hanno un'esistenza molto incerta: quindi facilmente colleghiamo queste idee ai nomi che le suscitano in noi.

Come otteniamo le idee dei modi misti.

9. Ci sono quindi tre maniere mediante le quali otteniamo le idee complesse dei modi misti: 1) con l'esperienza e *l'osservazione* delle cose stesse: così per esempio, vedendo due uomini che lottano o tirano di scherma, otteniamo l'idea della lotta o della scherma. 2) Con l'*invenzione*, cioè col mettere insieme volontariamente nel nostro spirito varie idee semplici: così colui che per primo inventò la stampa o l'incisione, ne aveva un'idea nel suo spirito prima che la cosa

esistesse. 3) Con la maniera più consueta, cioè *spiegando i nomi* di azioni che non abbiamo mai visto o di movimenti che non possiamo vedere; e con l'enumerare e quindi, per così dire, porre di fronte alla nostra immaginazione, tutte le idee che contribuiscono a formare questi modi misti e ne sono parti costitutive. Infatti, una volta che mediante la sensazione e la riflessione abbiamo immagazzinato nel nostro spirito le idee semplici e mediante l'uso abbiamo ottenuto i nomi che stanno per esse, possiamo con questi mezzi rappresentare ad un altro qualunque idea complessa che desideriamo concepisca, purché non ci siano in essa che idee semplici che egli conosca e per le quali abbia gli stessi nomi che abbiamo noi. Tutte le nostre idee complesse si possono da ultimo risolvere nelle idee semplici, di cui sono composte e originariamente costituite, sebbene forse i loro ingredienti immediati, se così posso dire, sono anche idee complesse. Così, il modo misto rappresentato dalla parola *bugia* è costituito dalle seguenti idee semplici: 1) suoni articolati; 2) certe idee nello spirito di chi parla; 3) parole che siano segni di quelle idee; 4) quei segni messi assieme, mediante l'affermazione o la negazione, in maniera diversa da come sono le idee per cui stanno nello spirito di chi parla. Credo di non dover andare oltre nell'analisi di quell'idea complessa che chiamiamo una bugia: ciò che ho detto basta per mostrare che essa è composta di idee semplici. E sarebbe solamente offensivo e noioso per il mio lettore se lo infastidissi con una enumerazione più dettagliata di ogni particolare idea semplice che contribuisce a formare questa idea complessa; la qual cosa, da quanto si è detto, egli sarà benissimo in grado di fare per conto suo. Lo stesso potrà effettuarsi con tutte le nostre idee complesse, qualunque esse siano; le quali, comunque composte e scomposte, possono infine essere risolte in idee semplici, che sono tutto il materiale della conoscenza o del pensiero di cui disponiamo o possiamo disporre. Né dovremo avere ragione di temere che lo spirito sia in tal modo limitato ad un numero troppo scarso di idee, se consideriamo quale riserva inesauribile di modi semplici ci viene offerta soltanto dal numero e dalla figura. Possiamo facilmente immaginare che i modi misti, che consentono varie combinazioni di diverse idee semplici, sono tutt'altro che pochi e ristretti. In tal modo, prima di aver terminato, vedremo come nessuno debba temere di non avere sufficiente spazio e portata in cui far muovere i suoi pensieri sebbene essi, come io sostengo, siano limitati alle idee semplici, ricevute dalla sensazione o dalla riflessione, e alle loro varie combinazioni.

Le idee del movimento del pensare e del potere sono quelle che sono state maggiormente modificate.

---

10. Vale la pena di osservare quali delle nostre idee semplici siano state le *più*

modificate e di quali si sia fatto il maggior numero di idee miste, con i nomi relativi. E queste sono tre: il *pensare* e il *movimento* (che sono le due idee che comprendono in sé ogni azione); e il *potere*, da cui si pensa che tali azioni derivano. Queste idee semplici del pensare, del movimento e del potere, come ho detto, sono quelle che sono state modificate di più e dalle cui modificazioni sono state fatte la maggior parte dei modi complessi con i nomi relativi. Infatti, poiché l'*azione* è il grande affare dell'umanità nonché l'intera faccenda cui tutte le leggi si riferiscono, non fa meraviglia che i vari modi del pensare e del movimento siano stati notati, che le idee di essi siano state osservate e immagazzinate nella memoria, e che ad esse siano stati assegnati nomi; senza di ciò le leggi sarebbero fatte assai male e il vizio o il disordine scarsamente repressi. Né si potrebbe avere un'opportuna comunicazione fra gli uomini senza tali idee complesse coi loro nomi relativi, perciò gli uomini hanno nomi stabiliti e si suppone che abbiano idee stabilite, dei modi delle azioni, distinti secondo le loro cause, mezzi, oggetti, fini, strumenti, tempo, luogo e altre circostanze; e anche dei loro poteri adatti a queste azioni: per esempio la *sicurezza di sé è* il potere di parlare o di fare quello che vogliamo, davanti agli altri, senza timore o disordine. I Greci chiamavano la sicurezza nel parlare con un nome particolare, παῤῥησία; questo potere o capacità dell'uomo di fare una cosa qualunque, acquisito facendo frequentemente la stessa cosa, è l'idea che chiamiamo *abito*che, quando è svelto e pronto in ogni occasione a sboccare nell'azione, chiamiamo *disposizione*. Così l'*irascibilità* è una disposizione o inclinazione ad arrabbiarsi.

Per concludere: esaminiamo qualunque modo dell'azione, per esempio la *considerazione* e l'*assenso*, che sono azioni dello spirito; il *correre* e il *parlare*, che sono azioni del corpo; la *vendetta* e l'*assassinio*, che sono azioni di entrambi, e troveremo che non sono altro se non altrettante collezioni di idee semplici le quali, messe assieme, formano quelle complesse significate dai nomi.

Parecchie parole che sembrano indicare un'azipne non ne indicano che l'effetto.

---

11. Poiché il *potere* è la fonte da cui ogni azione procede, le sostanze in cui sono questi poteri quando esercitano il potere traducendolo in atto, sono chiamati *cause*, e le sostanze che sono prodotte in quel modo, o le idee semplici introdotte in un soggetto qualsiasi mediante l'esercizio di quel potere, sono chiamate *effetti*. L'*efficacia* con la quale viene prodotta la nuova sostanza o idea è chiamata, nd soggetto che esercita tale potere, *azione*; ma nel soggetto nel quale una qualsiasi

idea semplice è cambiata o prodotta, è chiamata *passione*. Quest'efficacia, per varia che sia e per infiniti che siano i suoi effetti, può tuttavia essere concepita, credo, negli agenti intellettuali, come nuli'altro che modi del pensare e del volere, e negli agenti corporei, come null'altro che modificazioni di movimento. Dico che non possiamo, mi pare, concepirla se non come queste due cose. Infatti, confesso, per conto mio, di non avere alcuna nozione o idea di una qualsiasi altra specie di azione che produca qualche effetto; che è così remota dai miei pensieri, dalla mia apprensione e conoscenza, ed è altrettanto oscura, per me, quanto potrebbero esserlo altri cinque sensi o le idee dei colori per un cieco. Perciò molte parole che sembrano esprimere un'azione non significano affatto né azione né *modus operandi*, ma solamente l'effetto, con qualche circostanza che riguardi il soggetto su cui si è agito o la causa phe ha agito: per esempio, creazione, annichilimento, non contengono in sé alcuna idea dell'azione o della maniera mediante la quale sono prodotti, ma semplicemente della causa e della cosa che è stata fatta. E quando un contadino dice che il freddo fa ghiacciare l'acqua, sebbene sembra che la parola ghiacciare implichi qualche azione, in verità essa non significa altro che l'effetto, cioè che l'acqua che prima era fluida è diventata dura e consistente, senza contenere alcun'idea dell'azione mediante la quale ciò è avvenuto.

Modi misti fatti anche di altre idee che non quelle del potere e dell' azione.

---

12. Non credo di dover osservare qui che, sebbene il potere e l'azione costituiscano la parte maggiore dei modi misti, contrassegnati da nomi familiari allo spirito e alla bocca degli uomini, tuttavia non sono escluse altre idee semplici e le loro varie combinazioni; ancor meno, penso, sarà necessario enumerare tutti i modi misti che sono stati stabiliti con altrettanti nomi. Ciò significherebbe compilare un dizionario della maggior parte delle parole usate nella teologia, nell'etica, nel diritto e nella politica nonché in varie altre scienze. Tutto ciò che occorre per il mio proposito attuale è di mostrare quale specie d'idee sono quelle che io chiamo modi misti, in che maniera lo spirito li acquista, e che sono composizioni ottenute mediante idee semplici che vengono dalla sensazione e dalla riflessione: e questo ritengo di averlo già fatto.

CAPITOLO XXIII

DELLE NOSTRE IDEE COMPLESSE DELLE SOSTANZE

Come vengono fatte le idee delle sostanze particolari.

1. Poiché lo spirito, come ho già detto, è fornito di un gran numero di idee semplici, ad esso convogliate dai sensi così come si trovano nelle cose esterne o dalla riflessione sulle proprie operazioni, esso si accorge anche che un certo numero di queste idee semplici vanno costantemente insieme. Presumendo che esse appartengano ad una cosa sola, e poiché le parole si adattano alle apprensioni comuni e sono usate per un rapido scambio, queste idee, così unite in un solo soggetto, vengono chiamate con un nome solo; che inavvertitamente ci capita in seguito di menzionare e considerare come una sola idea semplice, mentre invece è una complicazione di molte idee messe assieme. Infatti, come ho detto, poiché non immaginiamo in quale maniera queste idee semplici *possano* sussistere da sole, ci abituiamo a supporre che ci sia qualche *substratum* in cui sussistono e dal quale risultano, che chiamiamo perciò *sostanza*.

La nostra idea della sostanza in generale è oscura.

2. Se qualcuno vorrà esaminare la propria nozione di sostanza pura in generale, troverà che non ne ha nessun'altra idea se non la supposizione di non si sa quale *sostegno* di quelle qualità che sono capaci di produrre idee semplici in noi; qualità che comunemente si chiamano accidenti. Se a qualcuno si chiedesse qual è il soggetto cui ineriscono il colore o il peso, non avrebbe da dire se non che si tratta delle parti solide estese; e se gli si chiedesse a che cosa ineriscono quella solidità e quell'estensione non si troverebbe in una posizione molto migliore dell'indiano menzionato prima, il quale diceva che il mondo era sostenuto da un grande elefante; chiestogli su che cosa poggiava l'elefante, rispose, su una grande tartaruga: ma quando gli si chiese che cosa sostenesse questa tartaruga dalla schiena così ampia, rispose: *qualcosa che non sapeva cosa fosse*. E così qui, come in tutti gli altri casi in cui adoperiamo parole senza avere idee chiare e distinte, parliamo come i bambini; i quali, quando gli si chiede che cos'è una tal cosa e non lo sanno, facilmente danno la risposta soddisfacente che è *qualcosa*; il che in verità non significa altro, quando è così detto da bambini o da adulti, che non

sanno di che si tratta e che la cosa che pretendono di conoscere e di cui pretendono poter parlare è quella di cui non hanno alcuna idea distinta e così ne sono perfettamente ignoranti e all'oscuro. L'idea quindi alla quale diamo il nome *generale* di sostanza, non è altro che il sostegno supposto ma sconosciuto di quelle qualità che scopriamo esistenti, che non possiamo immaginare sussistano *sine re substante*, senza qualcosa per sostenerle; e chiamiamo perciò quel sostegno *sub stantia*; il che, secondo il vero valore della parola, in inglese comune si dice star sotto o sostenere.

Delle varie specie di sostanze.

---

3. Avendo formato in tal modo un'idea oscura e relativa della *sostanza in generale*, giungiamo alle idee di *particolari specie di sostanze*, raccogliendo *quelle* combinazioni di idee semplici che l'esperienza e l'osservazione dei sensi umani ci ha fatto scorgere come esistenti insieme, e si suppongono quindi scaturite dalla particolare costituzione interna o dall'essenza sconosciuta di quella sostanza. Così giungiamo ad avere le idee di un uomo, un cavallo, l'oro, l'acqua, ecc.; e mi appello all'esperienza di ognuno per sapere se chiunque abbia un'idea *chiara* di tali sostanze al di fuori di certe idee semplici che coesistono. Sono le qualità ordinarie osservabili nel ferro, o in un diamante, messe assieme, che formano la vera idea complessa di quelle sostanze, che un fabbro o un gioielliere conosce comunemente meglio di un filosofo; il quale, qualunque siano le *forme sostanziali* di cui parla, non ha altra idea di quelle sostanze se non quella formata da una collezione delle idee semplici che vi si trovano. Dobbiamo tuttavia stare attenti, perché le nostre idee complesse di sostanze, oltre a tutte le idee semplici di cui sono composte, hanno sempre l'idea confusa di qualcosa cui appartengono e in cui sussistono; perciò quando parliamo di qualsiasi specie di sostanza, diciamo che è una cosa con queste o quelle qualità; come un corpo è una cosa che ha estensione, figura e capacità di moto; lo spirito, una cosa capace di pensare; e così diciamo che la durezza, la friabilità e il potere di attrarre il ferro sono qualità che si trovano nella calamita. Questi e altri modi simili di parlare sembrano presupporre che la sostanza sia sempre *qualcosaoltre* l'estensione, la figura, la solidità, il movimento, il pensare o altre idee osservabili, sebbene non sappiamo che cosa sia.

Non abbiamo nessuna idea chiara o distinta della sostanza in generale.

---

4. Perciò quando parliamo o pensiamo ad una specie particolare di sostanza

corporea, come cavallo, pietra ecc., sebbene l'idea che abbiamo non sia che la complicazione o collezione delle varie idee semplici di qualità sensibili che eravamo soliti trovare unite nella cosa chiamata cavallo o pietra, tuttavia, *poiché non possiamo concepire in che maniera esse possano sussistere da sole o Vuna nell'altra*, supponiamo che esistono in un soggetto comune e ne siano sorrette. Denotiamo questo sostegno col nome di sostanza, anche se è certo che non abbiamo alcuna idea chiara o distinta della cosa che supponiamo come sostegno.

La nostra idea della sostanza spirituale è altrettanto chiara quanto quella di sostanza corporea.

---

5. Lo stesso accade per quanto riguarda le operazioni dello spirito, come pensare, ragionare, temere, ecc. Concludiamo che esse non sussistono da sé e non comprendiamo come possono appartenere al corpo o essere prodotte da esso, e siamo quindi portati a pensare che queste siano le azioni di qualche altra *sostanza*, che chiamiamo *spirito*. Con ciò è ancora evidente che, non avendo altra nozione o idea della materia se non come di qualcosa in cui sussistono molte qualità sensibili che agiscono sui nostri sensi, col supporre una sostanza in cui sussistano il pensare, il conoscere, il dubitare e il potere di muoversi, ecc., abbiamo un'idea della sostanza dello spirito altrettanto chiara quanto quella che abbiamo del corpo. Infatti si suppone che l'una (senza sapere che cos'è) sia il *substratum* di quelle idee semplici che riceviamo dall'esterno e l'altra (con altrettanta ignoranza di che cosa sia) il *substratum* di quelle operazioni che avvertiamo all'interno di noi stessi. È dunque chiaro che l'idea della *sostanza corporea* nella materia è altrettanto remota dalla nostra concezione e apprensione che quella di *sostanza spirituale* o spirito; e quindi in base al fatto che non abbiamo alcuna nozione della sostanza dello spirito non possiamo concludere che non esista, più di quanto possiamo, per la stessa ragione, negare l'esistenza del corpo. Infatti, sarebbe altrettanto razionale affermare che non c'è nessun corpo perché non abbiamo alcun'idea chiara e distinta della sostanza della materia, quanto dire che non c'è spirito perché non abbiamo un'idea chiara e distinta della sostanza dello spirito.

Le nostre idee delle specie particolari di sostanze.

---

6. Qualunque sia, dunque, la natura segreta astratta della sostanza in generale, tutte le idee che abbiamo delle particolari specie di sostanze non sono che combinazioni varie di idee semplici che coesistono in una causa, sconosciuta,

della loro unione, tale da far sì che il tutto sussista da sé. È mediante tali combinazioni di idee semplici, e nient'altro, che rappresentiamo a noi stessi le particolari specie delle sostanze; tali sono le idee che abbiamo nel nostro spirito delle loro varie specie, e noi le indichiamo, coi loro nomi specifici, agli altri; per esempio, uomo, cavallo, sole, acqua, ferro. Nel sentire queste parole, chiunque capisca la lingua si forma nel suo spirito una combinazione di quelle varie idee semplici che ha solitamente osservato o che s'immagina esistano assieme sotto quella denominazione; tutto ciò, egli suppone risieda e, per così dire, aderisca a quel comune soggetto sconosciuto, il quale non inerisce in alcun'altra cosa. Al tempo stesso è, tuttavia, evidente — come ognuno che vorrà indagare sui propri pensieri scoprirà — che non si ha altr'idea di una sostanza qualsiasi, sia essa oro, cavallo, ferro, uomo, vetriolo, pane, se non quella che si ha delle qualità sensibili che si suppone ineriscano, insieme alla supposizione di un *substratum* tale che dia, per così dire, un sostegno a quelle qualità o idee semplici che si sono trovate ad esistere insieme. Per esempio, l'idea del sole: che altro è se non un insieme di quelle varie idee semplici, luminoso, caldo, tondeggiante, con un movimento regolare e costante, ad una certa distanza da noi, e forse qualche altra, a seconda se colui che pensa e discorre del sole sia stato più o meno preciso nell'osservare quelle qualità sensibili, idee o proprietà che si trovano in ciò che egli chiama il sole.

I loro poteri attivi e passivi costituiscono gran parte delle nostre idee complesse di sostanze.

---

7. Infatti, si ha l'idea più perfetta di una delle particolari specie di sostanze quando si è raccolto e messo insieme il maggior numero di idee semplici che esistono in essa; fra queste si devono calcolare i suoi poteri attivi e le sue capacità passive i quali, sebbene non siano idee semplici, possono tuttavia, in questo rispetto, per amor di brevità, essere opportunamente enumerate fra esse. Così, il potere di attrarre il ferro è una delle idee che fa parte dell'idea complessa della sostanza che chiamiamo calamita; e il potere di essere così attratto è parte dell'idea complessa che chiamiamo ferro: poteri che passano per qualità inerenti in quei soggetti. Infatti può ugualmente accadere che ogni sostanza, mediante i poteri che osserviamo in essa, cambi qualche qualità sensibile in altri soggetti e produca in noi le idee semplici che riceviamo immediatamente da essa; mediante queste nuove qualità sensibili introdotte in altri soggetti, essa ci rivela quei poteri che in tal modo agiscono mediatamente sui nostri sensi con altrettanta regolarità quanto le sue qualità sensibili lo fanno immediatamente. Per esempio, mediante i nostri sensi percepiamo immediatamente il calore e il colore del fuoco, che sono,

a considerarli bene, soltanto i poteri nel fuoco di produrre quelle idee in *noi*; percepiamo anche mediante i sensi il colore e la friabilità della carbonella, e con ciò acquistiamo la conoscenza di un altro potere del fuoco, che è di cambiare il colore a la consistenza della legna. Nel primo caso immediatamente, nel secondo mediatamente, il fuoco ci rivela questi vari poteri, che consideriamo quindi come parte delle qualità del fuoco e così dell'idea complessa di esso. Poiché tutti, i poteri di cui prendiamo conoscenza risultano solamente nell'alterazione di qualche qualità sensibile in quei soggetti sui quali operano, facendo sì che essi ci mostrino nuove idee sensibili, ho enumerato questi poteri fra le idee semplici che compongono quelle complesse delle specie di sostanze; anche se essi, presi in sé, sono in verità idee complesse. È in questo senso lato che spero di essere inteso quando colloco una qualsiasi di quelle *potenzialità* fra le idee semplici che ci vengono in mente quando pensiamo alle *sostanze particolari*. Infatti, i poteri che si trovano separatamente in esse devono essere presi in considerazione se vogliamo avere nozioni distinte delle varie specie di sostanze.

Il perché.

---

8. Né dobbiamo meravigliarci che i poteri compongano una gran parte delle nostre idee complesse delle sostanze, giacché le loro qualità secondarie sono, nella maggior parte di esse, quelle che servono principalmente per distinguere una sostanza dall'altra e solitamente rappresentano una parte considerevole delle idee complesse delle loro varie specie. Infatti, poiché i nostri sensi ci vengono meno per scoprire la mole, consistenza e figura delle partì minute dei corpi, da cui dipendono la loro costituzione reale e le loro differenze, siamo portati a far uso delle loro qualità secondarie quali note caratteristiche e contrassegni mediante i quali ce ne formiamo un'idea nel nostro spirito e li distinguiamo l'uno dall'altro; e le qualità secondarie, come è stato mostrato, non sono altro che meri poteri. Infatti, il colore e il gusto dell'oppio, come le sue virtù soporifiche o antidolorifiche, sono meri poteri, che dipendono dalle sue qualità primarie mediante le quali esso è adatto a produrre diverse operazioni sulle diverse parti del nostro corpo.

Tre specie di idee compongono le nostre idee complesse delle sostanze corporee.

---

9. Le idee che compongono quelle complesse che abbiamo delle sostanze corporee sono di queste tre specie. In primo luogo, le idee delle qualità primarie delle cose, che sono scoperte dai nostri sensi e si trovano in esse anche quando

non le percepiamo: tali sono la mole, la figura, il numero, la situazione e il movimento delle parti dei corpi, che si trovano realmente in essi, siano o no da noi avvertiti. In secondo luogo, le qualità sensibili secondarie che, dal momento che dipendono dalle precedenti, non sono che i poteri che quelle sostanze hanno di produrre in noi varie idee mediante i nostri sensi — idee che non sono nelle cose stesse se non in quanto una cosa qualsiasi è nella sua causa. In terzo luogo, l'attitudine che troviamo in una sostanza a dare o ricevere alterazioni delle qualità primarie tali che la sostanza così alterata produca in noi idee diverse di quanto faceva prima. Questi si chiamano poteri attivi e passivi, poteri che, nella misura in cui ne abbiamo qualche notizia o nozione, risultano solamente di idee semplici sensibili. Infatti, qualunque sia l'operazione che la calamita ha il potere di produrre nelle particelle minute del ferro, non avremmo alcuna nozione del suo potere di agire sul ferro, se il suo movimento sensibile non lo rivelasse; e non dubito che ci siano migliaia di mutamenti che i corpi da noi quotidianamente maneggiati hanno il potere di causare l'uno nell'altro, di cui non abbiamo alcun sospetto perché non ci appaiono mai nei loro effetti sensibili.

I poteri costituiscono perciò una gran parte delle nostre idee complesse delle sostanze particolari.

---

10. I *poteri* costituiscono quindi con ragione una gran parte delle nostre idee complesse di sostanze. Chiunque vorrà esaminare la sua idea complessa dell'oro troverà che parecchie idee che la compongono non sono che poteri: come il potere di fondersi, ma di non consumarsi nel fuoco, e quello di sciogliersi nell'*aqua regia*, sono idee altrettanto necessarie per costituire la nostra idea complessa dell'oro quanto quelle del suo colore e peso; i quali, se li esaminiamo ben bene, non sono anch'essi che poteri diversi. Infatti, per parlare con esattezza, la giallezza non si trova effettivamente nell'oro, ma è un potere dell'oro di produrre in noi quell'idea, mediante i nostri occhi, quando è posto nella debita luce; e il calore, dal quale non possiamo prescindere nella nostra idea del sole, non si trova realmente nel sole più di quanto vi si trovi quel color bianco che esso introduce nella cera. Questi sono entrambi poteri che stanno nel sole e che agiscono, mediante il movimento e la figura delle sue parti sensibili, in modo da far avere ad un uomo l'idea del calore e da rendere la cera capace di produrre in un uomo l'idea del bianco.

Le qualità dei corpi che ora sono secondarie scomparirebbero, se potessimo scoprire le qualità primarie delle loro parti più minute.

---

11. Se avessimo sensi abbastanza acuti per discernere le particelle minute dei corpi e la vera costituzione dalla quale dipendono le loro qualità sensibili, non dubito che essi produrrebbero in noi idee affatto diverse, e ciò che è ora il colore giallo dell'oro scomparirebbe, e in suo luogo vedremmo un'ammirevole struttura di parti, di una certa grandezza e figura. Questo ci è chiaramente rivelato dai microscopi; infatti, ciò che produce all'occhio nudo un certo colore, si rivela, con questo aumento dell'acutezza dei nostri sensi, una cosa del tutto diversa; e la modificazione, per così dire, della proporzione fra la mole delle parti minute di un oggetto colorato e la nostra solita vista, produce in noi idee diverse da quelle precedenti. Così, la sabbia o il vetro polverizzato, che sono opachi e bianchi per l'occhio nudo, sono trasparenti in un microscopio; e un capello visto in tal modo perde il suo colore primitivo e diventa in gran parte trasparente, con una mescolanza di colori vivi e scintillanti, quali appaiono nella rifrazione dei diamanti e di altri corpi trasparenti. Il sangue, a occhio nudo, sembra tutto rosso; ma un buon microscopio ove appaiono le sue parti minute, mostra solamente qualche globulo rosso che galleggia in un liquido trasparente; ed è cosa assai incerta come questi globuli rossi ci apparirebbero se potessimo trovare lenti capaci di ingrandirli altre mille o diecimila volte.

Le nostre facoltà per scoprire le qualità e i poteri delle sostanze sono adatte al nostro stato in questo mondo.

---

12. L'infinito e saggio Artefice di noi tutti e delle cose intorno a noi ha adattato i nostri sensi, le nostre facoltà e i nostri organi alle esigenze della vita e alle faccende che dobbiamo sbrigare quaggiù. Per mezzo dei nostri sensi* siamo in grado di conoscere e distinguere le cose, di esaminarle in modo da poterle applicare ai nostri usi e, in vari modi, di soddisfare le esigenze di questa vita. La nostra vista penetra abbastanza nella loro ammirevole organizzazione e nei loro meravigliosi effetti per poter ammirare e magnificare la saggezza, il potere e la bontà del loro Autore. Non ci mancano le facoltà per raggiungere una conoscenza come questa, che è adatta alla nostra condizione presente. Ma sembra che Dio non abbia inteso che noi avessimo una conoscenza chiara, perfetta e adeguata di queste cose: forse questa non rientra nella comprensione di nessun essere finito. Siamo forniti di facoltà (per ottuse e deboli che siano) atte a scoprire nelle creature quel tanto che basta per portarci alla conoscenza del Creatore e a quella del nostro dovere; e siamo abbastanza ben attrezzati di capacità che provvedono alle esigenze della vita: questi costituiscono il nostro compito nel mondo. Ma se i nostri sensi venissero alterati e resi assai più vivi e acuti, l'apparenza e il quadro esterno delle cose ci presenterebbero un aspetto del tutto diverso e, sono portato a credere, sarebbero incompatibili col nostro essere, o almeno col nostro benessere,

in questa parte dell'universo dove abitiamo. Chi vorrà considerare quanto poco la nostra costituzione è in grado di sopportare lo spostamento verso regioni dell'aria non molto più alte di quelle in cui comunemente respiriamo, avrà motivo di convincersi che in questo globo di terra, che ci è destinato quale dimora, la suprema saggezza dell'Architetto ha adattato i nostri organi e i corpi che agiscono su di essi gli uni agli altri. Se il nostro senso dell'udito fosse soltanto mille volte più vìvo di quello che è, saremmo sconvolti da un chiasso perpetuo; e nel rifugio più silenzioso saremmo ancor meno in grado di dormire o di meditare che in mezzo ad una battaglia navale. Anzi, se la vista, il più istruttivo dei nostri sensi, fosse resa, per un uomo qualsiasi, mille o centomila volte più acuta di quanto la renda il miglior microscopio, sarebbero allora visibili al suo occhio nudo cose vari milioni di volte più piccole dell'oggetto più piccolo che egli riesce ora a vedere, e in tal modo egli si avvicinerebbe di più alla scoperta della consistenza e del movimento delle parti minute delle cose corporee, e per molte di esse probabilmente si farebbe un'idea della loro costituzione interna. Ma egli sarebbe, allora, in un mondo del tutto diverso da quello delle altre persone; nulla avrebbe apparenza uguale per lui e per gli altri, e le idee visibili di ogni cosa sarebbero diverse. Dubito perciò che egli potrebbe discorrere con gli altri uomini intorno agli oggetti della vista o aver qualche comunicazione con loro intorno ai colori, poiché l'apparenza sarebbe tanto diversa per lui. E forse una tale vividezza e sensibilità della vista non potrebbe sopportare la luce viva del sole e neppure la luce aperta del giorno; forse potrebbe contemplare solamente la parte piccolissima di un oggetto, di volta in volta e anche questa a distanza molto ravvicinata. E se con l'aiuto di tali *occhi microscopici* (se così posso chiamarli) un uomo potesse penetrare più del solito nella composizione segreta e nella struttura radicale dei corpi, non guadagnerebbe molto in questo cambio se tale vista acuta non servisse per portarlo al mercato o alla borsa, se egli non potesse vedere a distanza conveniente le cose che deve scansare, e distìnguere quelle con le quali ha a che fare mediante le qualità sensibili che gli altri percepiscono. Chi avesse la vista abbastanza acuta per vedere la configurazione delle particelle minute della molla di un orologio, per osservare la struttura particolare e l'impulso dai quali dipende il suo movimento elastico, senza dubbio scoprirebbe qualcosa di mirabile: ma se gli occhi così strutturati non potessero vedere contemporaneamente la sfera e le cifre del quadrante, e così sapere a distanza che ora è, il loro proprietario non trarrebbe gran vantaggio da quell'acutezza; la quale, mentre scopre il congegno segreto delle partì della macchina, gliene fa perdere l'uso.

---

13. A questo punto permettetemi di proporre una mia congettura stravagante, e cioè che, dal momento che abbiamo qualche ragione (se dobbiamo far credito al resoconto di cose che la nostra filosofia non può spiegare) di immaginare che gli spiriti possano assumere corpi di diversa mole, figura e conformazione di partì, se uno dei grandi vantaggi che alcuni di essi hanno su di noi non possa stare proprio in ciò, che essi sono in grado di foggiare e configurare per sé organi di sensazione o percezione adatti di volta in volta al loro intento e alle circostanze dell'oggetto che vogliono esaminare. Non supererebbe forse tutti gli altri per conoscenza quell'uomo che avesse soltanto la facoltà di alterare la struttura dei suoi occhi, per non parlare che di questo senso, in modo da renderla capace di tutti i vari gradi di visione che l'aiuto delle lenti (scoperte dapprima per caso) ci ha insegnato a concepire? Quali meraviglie scoprirebbe colui che potesse adattare i suoi occhi ad ogni sorta di oggetto, in modo da vedere, quando gli piaccia, la figura e il movimento delle particelle minute nel sangue, e degli altri umori degli animali, con altrettanta chiarezza di quella con la quale, in altri momenti, vede la forma e il movimento degli animali stessi? Ma a noi, nel nostro stato attuale, forse non gioverebbe aver organi immutabili così congegnati da rivelare la figura e il movimento delle parti minute dei corpi, dai quali dipendono le qualità sensibili che ora osserviamo in essi. Senza dubbio Dio li ha fatti nel modo migliore per noi nella nostra condizione attuale. Egli ci ha adattati alla vicinanza dei corpi che ci circondano e coi quali abbiamo a che fare; e sebbene, con le facoltà di cui disponiamo, non possiamo raggiungere una conoscenza perfetta delle cose, tuttavia esse ci servono abbastanza bene per i fini appena menzionati, che costituiscono il nostro interesse principale. Chiedo venia al mio lettore per avergli prospettato una fantasia così pazza circa i modi di percezione degli esseri superiori a noi; ma per stravagante che sia, dubito che ci si possa immaginare qualcosa intorno alla conoscenza degli angeli in modo diverso da questo, cioè in qualche proporzione a ciò che troviamo e osserviamo in noi stessi. E sebbene non possiamo non riconoscere che l'infinita potenza e saggezza di Dio possa foggiare creature con mille facoltà diverse dalle nostre o mille modi di percepire le cose senza facoltà, tuttavia i nostri pensieri non possono andare al di là delle facoltà che abbiamo: tanto è impossibile per noi estendere le nostre congetture al di là delle idee ricevute dalle nostre sensazioni e riflessioni. Il supporre, almeno, che gli angeli talvolta assumano corpi, non deve meravigliarci, giacché alcuni dei più antichi e più dotti Padri della Chiesa, a quanto pare, credevano che avessero corpi: ed è certo che il loro stato e il modo della loro esistenza ci è sconosciuto.

Le nostre idee specifiche delle sostanze.

---

14. Ma per tornare al nostro argomento, cioè alle idee che abbiamo delle sostanze e al modo in cui le otteniamo: dico che le nostre idee *specifiche* delle sostanze non sono altro che *una collezione di un certo numero di idee semplici, considerate come unite in una cosa sola*. Queste idee delle sostanze, sebbene siano solitamente semplici apprensioni e i loro nomi semplici termini, sono in effetti complesse e composte. Così, l'idea che un inglese indica col nome di cigno è un colore bianco, un collo lungo, un becco rosso, zampe nere, un piede unito, e tutto ciò di una certa dimensione, con la capacità di nuotare nell'acqua e di produrre un certo suono e, forse, all'uomo che abbia osservato a lungo questa specie di uccelli, qualche altra proprietà: che vengono tutte a risolversi in idee semplici sensibili, unite tutte in un soggetto comune.

Le nostre idee delle sostanze. spirituali sono chiare quanto quelle delle sostanze corporee.

---

15. Oltre alle idee complesse che abbiamo delle sostanze materiali sensibili, e di cui ho appena parlato, mediante le idee semplici prese da quelle operazioni del nostro spirito che osserviamo quotidianamente in noi stessi, quali il pensare, intendere, volere, conoscere, e il potere di iniziare un movimento ecc., che coesistono in una sostanza, siamo in grado di foggiare Γ*idea complessa di uno spirito incorporeo*. E così, mettendo assieme le idee del pensare, del percepire, della libertà, e il potere di muovere se stessi e altre cose, abbiamo una percezione e una nozione delle sostanze incorporee altrettanto chiare quanto quelle che abbiamo delle sostanze corporee. Infatti, mettendo assieme le idee del pensare e del volere, o il potere di iniziare o di sospendere il moto corporeo, e unendo ciò alla sostanza, di cui non abbiamo alcuna idea distinta, otteniamo l'idea di uno spirito incorporeo; e mettendo assieme le idee di partì solide coerenti e del potere di essere mosso, insieme alla sostanza, di cui non abbiamo ugualmente alcuna idea positiva, otteniamo l'idea della materia. L'una è un'idea altrettanto chiara e distinta quanto l'altra: infatti l'idea del pensare e di muovere un corpo è chiara e distinta quanto le idee dell'estensione, della solidità e dell'essere mosso. La nostra idea di sostanza, in entrambi i casi, è ugualmente oscura o non c'è affatto: si tratta di un non so che di supposto, a sostegno delle idee che chiamiamo accidenti. [[1] È la mancanza di riflessione che ci porta a pensare che i nostri sensi ci mostrano soltanto cose materiali. Ogni atto della sensazione, quando è debitamente considerata, ci dà una veduta uguale di entrambe le parti della natura, quella corporea e quella spirituale. Infatti, mentre io so, mediante la vista o l'udito ecc., che ci sono esseri corporei fuori di me, cioè l'oggetto di quella sensazione, so con ancora maggior certezza che c'è in me un essere spirituale che

vede e sente. Devo convincermi che non si può trattare dell'azione di una materia insensibile pura e semplice, né potrebbe mai aver luogo senza un essere pensante incorporeo].

Non abbiamo alcuna idea di una sostanza astratta né nel corpo né nello spirito.

---

16. Mediante l'idea complessa di esteso, figurato, colorato, e di tutte le altre qualità sensibili, che è tutto quanto sappiamo sulla sostanza di un corpo, siamo altrettanto lontani dal farcene un'idea quanto lo saremmo se non r_e sapessimo nulla; e, con tutta la conoscenza diretta e la familiarità che crediamo di avere con la materia, e con le molte qualità che gli uomini son sicuri di percepire e di conoscere nei corpi, si troverà forse, dopo un debito esame, che essi non hanno idee primarie circa il corpo più numerose o più chiare di quelle che hanno circa lo spirito incorporeo.

La coesione delle parti solide e l'impulso sono idee primarie peculiari al corpo.

---

17. Le idee primarie che abbiamo, *peculiari al corpo*, in quanto distinto dallo spirito, sono la *coesione delle parti solide e quindi separabili*, e il *potere di comunicare il movimento mediante un impulso*. Credo che queste siano le idee originarie proprie e peculiari del corpo, giacché la figura non è che la conseguenza di un'estensione finita.

Il pensare e la capacità di muoversi sono le idee primarie peculiari allo spirito.

---

18. Le idee che abbiamo *pertinenti e peculiari allo spirito*, sono il *pensare* e la *volontà*, ossia il *potere di mettere un corpo in moto mediante il pensiero e, come conseguenza di questo, la libertà*. Infatti, come il corpo non può non comunicare il suo movimento mediante impulso ad un altro corpo che incontra a riposo, così lo spirito può porre i corpi in movimento o astenersi dal farlo, come meglio gli piace. Le idee di *esistenza, durata* e *mobilità* sono comuni ad entrambi.

Gli spiriti sono capaci di movimen'

---

19. Non c'è motivo per considerare strano che io ritenga la mobilità come appartenente allo spirito; infatti, poiché non ho altra idea del movimento se non come cambiamento di distanza rispetto ad altri esseri considerati in riposo, e poiché trovo che gli spiriti, tanto quanto i corpi, non possono operare se non dove

stanno, e che gli spiriti operano effettivamente in diversi tempi e luoghi, non posso non attribuire il cambiamento di luogo a tutti gli spiriti finiti (dello Spirito Infinito non parlo qui). Infatti la mia anima, poiché è un essere reale tanto quanto il mio corpo, è certamente altrettanto capace di mutare la sua distanza rispetto a qualsiasi altro corpo o ente quanto il corpo stesso; e così essa è capace di movimento. E se un matematico può considerare una distanza fra due punti o un mutamento di quella distanza, si può certo concepire una distanza e un mutamento di distanza tra due spiriti; e in tal modo si può concepire il loro movimento, il loro avvicinarsi o allontanarsi l'uno dall'altro.

La prova di ciò.

---

20. Ognuno trova in sé che la sua anima può pensare, volere e operare sul proprio corpo nel luogo in cui si trova, ma non può operare su un corpo o in un luogo lontano cento miglia. Nessuno può immaginare che la sua anima possa pensare o muovere un corpo ad Oxford mentre egli si trova a Londra; e non può non sapere che la sua anima, essendo unita al suo corpo, cambia costantemente luogo durante tutto il viaggio tra Oxford e Londra, così come fa la vettura o il cavallo che lo trasporta, e penso che si possa veramente dire che, per tutto quel tempo, essa è in movimento. Se, poi, non si vorrà ammettere che questo ci offra un'idea abbastanza chiara del suo movimento, credo che lo farà invece la sua separazione dal corpo nella morte; infatti, mi sembra impossibile pensare all'anima che esca dal corpo o comunque lo lasci, senza avere qualche idea del suo movimento.

Dio è inamovibile perché è infinito.

---

21. Se qualcuno dice che essa non può cambiar luogo perché non ha luogo in quanto gli spiriti non sono *in loco*, ma *ubi*, penso che tal modo di parlare non avrà molto peso per i più, in un'epoca che non è molto disposta ad ammirare i modi incomprensibili di parlare o a farsi ingannare da essi. Ma se qualcuno pensa che in quella distinzione ci sia un senso e che essa si possa Ipplicare al nostro scopo presente, lo invito a tradurla in un inglese comprensibile, e da ciò trarre un argomento che mostri come gli spiriti incorporei non sono capaci di movimento. Infatti, il movimento non può essere attribuito a Dio, non perché sia incorporeo, ma perché è uno spirito infinito.

Confronto fra la nostra idea complessa di uno spirito incorporeo e la nostra idea complessa del corpo.

---

22. Confrontiamo dunque la nostra idea complessa di uno spirito incorporeo con la nostra idea complessa di un corpo, e vediamo se ce maggiore oscurità nell'una, piuttosto che nelPaltra e, in tal caso, in quale. La nostra idea di *corpo*, come la vedo io, è quella di una *sostanza solida ed estesa, capace di comunicare il movimento mediante impulso*; e la nostra idea dell'*anima*, come *spirito incorporeo*, è quella di una *sostanza che pensa e ha il potere di suscitare il movimento nel corpo mediante la volontà o il pensiero*. Ritengo che queste siano le nostre idee complesse di anima e di corpo, così come sono contraddistinte; ed ora esaminiamo quale delle due abbia in sé maggiore oscurità o difficoltà ad essere appresa. So che quelle persone, i cui pensieri sono immersi nella materia e che hanno assoggettato il proprio spirito ai sensi a tal punto da riflettere raramente su qualcosa al di là dei sensi, sono portate a dire di non poter comprendere una cosa *pensante*; e ciò è forse vero. Ma io sostengo che, se esaminano ben bene la faccenda, non sono neppure in grado di comprendere una cosa *estesa*.

È difficile concepire la coesione delie parti solide nel corpo» quanto concepire come l'anima pensa.

---

23. Se qualcuno dice che non sa che cosa sia che pensa in lui, intende dire che non sa quale sia la sostanza della cosa pensante: neppure, dico io, sa cosa sia la sostanza di quella cosa solida. Inoltre, se dice che non sa in che modo pensa, rispondo che non sa neppure in che modo è esteso, come le parti solide del suo corpo sono unite o aderiscono fra loro per formare l'estensione. Infatti se la pressione delle particelle dell'aria può spiegare la coesione di parti di materia che sono più grossolane delle particelle delParia e hanno pori minori dei corpusculi dell'aria, tuttavia il peso o la pressione delFaria non spiegano la coesione fra le particelle stesse delFaria, né può esser causa di essa. E se la pressione dell'etere, o di qualche altra materia più sottile dell'aria, può unire e tenere saldamente insieme le parti di una particella d'aria, come di altri corpi, non può tuttavia costituire un vincolo *per se stesso*, e tenere insieme le parti che compongono ogni più piccolo corpuscolo di quella *materia subtìlìs*. In tal modo questa ipotesi, pur ingegnosamente spiegata, quando mostra che le parti dei corpi sensibili sono tenute assieme dalla pressione di altri corpi esterni impercettibili, non tocca le parti dell'etere stesso. E quanto più evidentemente essa prova che le parti di altri corpi sono tenute assieme dalla pressione esterna dell'etere e non possono avere altra causa concepibile deLa loro coesione e unione, tanto più ci lascia nell'oscurità per quanto riguarda la coesione delle parti dei corpuscoli dell'etere

stesso: che non possiamo concepire siano senza parti, trattandosi di corpi divisibili, né come abbiano coesione fra le loro parti, poiché manca la causa della coesione addotta per la coesione delle parti di tutti gli altri corpi.

Non si spiega mediante un fluido ambiente.

---

24. Ma, in verità, la pressione di un fluido ambiente, per grande che sia, non può essere la causa intelligibile della coesione delle parti solide della materia. Infatti, sebbene una tale pressione possa impedire il distacco di due superfici lucide l'una dall'altra lungo una linea perpendicolare ad esse, come nell'esperimento delle due lastre di marmo lucidate, tuttavia non può minimamente impedire quella separazione per mezzo di un movimento lungo una linea parallela a quelle superfici. Poiché il fluido ambiente, avendo piena libertà di subentrare in ciascun punto dello spazio che è stato abbandonato mediante un movimento laterale, non resiste al movimento dei corpi in tal modo congiunti più di quanto resisterebbe al movimento di quel corpo se fosse circondato da ogni lato da quel fluido e non fosse toccato da alcun altro corpo. Perciò, se non ci fosse altra causa della coesione, ogni parte dei corpi dovrebbe essere facilmente separabile mediante un movimento di scivolamento laterale. Se la pressione dell'etere è la causa adeguata della coesione, dovunque quella causa non operi non ci può essere coesione. E poiché non può operare (come è stato mostrato) per impedire una separazione laterale, in ogni piano immaginario che intersechi una qualsiasi massa di materia, non ci potrebbe essere più coesione che fra due superfici lucidate le quali, nonostante qualsiasi pressione immaginabile di un fluido, scivoleranno sempre facilmente via l'una dall'altra. Sicché, forse, per chiara che possa essere l'idea che pensiamo di avere dell'estensione del corpo, la quale non è che la coesione delle parti solide, chiunque vorrà considerare quest'idea nella propria mente avrà forse motivo di concludere che è altrettanto facile per lui avere un'idea chiara di come l'anima pensi di come il corpo sia esteso. Infatti, poiché il corpo non è più né altrimenti esteso che per l'unione e la coesione delle sue parti solide, comprenderemmo assai male l'estensione del corpo se non comprendessimo in che cosa consista l'unione e la coesione delle sue parti; cosa che a me sembra altrettanto incomprensibile quanto la maniera in cui si pensa e come si fa a pensare.

Comprendiamo altrettanto poco la coesione delle parti nell'estensione, quanto la maniera in cui lo spirito percepisce o si muove.

---

25. Riconosco che, di solito, la maggior parte delle persone si meravigliano di

come si possa trovare una difficoltà in ciò che credono di osservare ogni giorno. Non vediamo forse (saranno pronti a dire) le parti dei corpi che aderiscono saldamente insieme? C'è qualcosa di più comune? E quale dubbio si può sollevare su questo? E così via, dico io, per quanto riguarda il pensare e il movimento volontario. Non lo sperimentiamo ad ogni momento in noi stessi, e come quindi possiamo metterlo in dubbio? La materia di fatto è chiara, lo confesso; ma quando vorremmo esaminarla un po' più da vicino e considerare com'è fatta, credo che siamo smarriti nell'un caso come nell'altro, e che possiamo comprendere tanto poco la maniera in cui le parti del corpo aderiscono fra loro quanto la maniera in cui noi stessi percepiamo e ci muoviamo. Vorrei che qualcuno mi spiegasse in modo intelligibile come avvenga che le parti dell'oro o dell'ottone (che soltanto poco fa, nella fusione, erano libere l'una dall'altra quanto le particelle dell'acqua o i granelli di sabbia di una clessidra), in pochi minuti siano così unite e aderiscano così saldamente Funa all'altra che il massimo sforzo delle braccia umane non possa separarle. Credo che un uomo riflessivo, in questo caso, non saprebbe che pesci pigliare per soddisfare il proprio intelletto o quello altrui.

La causa della coesione degli atomi nelle sostanze estese è incomprensibile.

---

26. I corpuscoli che compongono quel fluido che chiamiamo acqua sono così estremamente piccoli che non ho mai sentito nessuno il quale, mediante un microscopio (sebbene abbia sentito parlare di microscopi che ingrandiscono diecimila volte, anzi, molto più di centomila volte), pretendesse di percepirne in modo distìnto la mole, la figura o il movimento; e le particelle dell'acqua sono anche così perfettamente sciolte l'una dall'altra che la minima forza le separa in modo sensibile. Anzi, se consideriamo il loro movimento perpetuo, dobbiamo riconoscere che non hanno alcuna coesione l'una con l'altra; ma basta che venga un po' di freddo rigido ed esse si uniscono e si consolidano; questi piccoli atomi aderiscono fra loro e non sono separabili senza una grande forza. Colui che potesse scoprire i legami che tengono insieme così solidamente questi mucchi di corpuscoli sciolti, che potesse far conoscere il cemento che li fa aderire così saldamente l'uno all'altro, scoprirebbe un segreto grandissimo e tuttora sconosciuto; tuttavia, quando ciò fosse fatto, sarebbe ancora lontano dall'aver reso intelligibile l'estensione del corpo (la quale è la coesione delle sue partì solide), finché non potesse mostrare in che cosa consista l'unione o il consolidamento delle partì di quei legami, o di quel cemento, o della minima particella di materia che esiste. Con ciò sembra che questa qualità primaria, che si suppone ovvia, del corpo risulterà, quando sarà debitamente esaminata, altrettanto incomprensibile quanto qualunque cosa pertinente al nostro spirito; e

si vedrà che una sostanza solida estesa è altrettanto difficile da concepirsi quanto una sostanza pensante incorporea, quali che siano le difficoltà che alcuni vorrebbero sollevare contro quest'ultima.

La presunta pressione, addotta per spiegare la coesione, è inintelligibile.

---

27. Infatti, se spingiamo un poco oltre i nostri pensieri, quella pressione addotta per spiegare la coesione dei corpi è altrettanto inintelligibile quanto la coesione stessa. Se la materia, difatti, è considerata finita, come senza dubbio è, vorrei che qualcuno spingesse la sua contemplazione fino alle estremità dell'universo e lì vedesse quali cerchioni immaginabili, quale legame gli riesca di concepire per tenere assieme questa massa di materia con una pressione così forte; pressione dalla quale l'acciaio trae la sua saldezza e le partì del diamante la loro durezza e indissolubilità. Se la materia è finita, deve avere i suoi estremi; e ci dev'essere qualcosa che le impedisce di sparpagliarsi. E se, per evitare questa difficoltà, qualcuno vorrà buttarsi nell'ipotesi e nell'abisso della materia infinita, consideri quali lumi porterebbe con ciò alla coesione del corpo e se avrà contribuito anche di un poco a renderla intelligibile, col ridurla alla più assurda e più incomprensibile ipotesi fra tutte. La nostra idea della estensione del corpo (che non è altro che la coesione delle parti solide), quando abbiamo indagato circa la natura, la causa o la maniera di essa, risulta così ben lungi dall'essere più chiara o più distinta di quella che abbiamo del pensare.

La comunicazione del movimento mediante l'impulso o il pensiero è ugualmente inintelligibile.

---

28. Un'altra idea che abbiamo del corpo è il *potere di comunicare il movimento mediante l'impulso*; e delle nostre anime, il *potere di suscitare il movimento mediante il pensiero*. La nostra esperienza quotidiana ci fornisce chiaramente queste idee, l'una del corpo, l'altra dello spirito; ma anche qui, se indaghiamo come ciò avvenga, siamo ugualmente all'oscuro. Infatti, quanto alla comunicazione del movimento mediante l'impulso, nella quale tanto movimento è perduto da un corpo quanto ne è acquistato dall'altro, che è il caso più comune, non possiamo avere altra concezione se non del passaggio del movimento da un corpo all'altro; per conto mio, ciò è altrettanto oscuro e inconcepibile quanto la maniera in cui il nostro spirito, mediante il pensiero, fa muovere o fermare il nostro corpo, il che, come vediamo, accade ad ogni momento. L'aumento del movimento mediante l'impulso, che talvolta si osserva o si crede che accada, è ancora più difficile da capire. La nostra esperienza quotidiana ci fornisce chiara

evidenza del movimento prodotto sia dall'impulso, sia dal pensiero; ma la maniera in cui ciò avvenga difficilmente rientra nella nostra comprensione: in entrambi i casi, ci troviamo ugualmente smarriti. Sicché, comunque consideriamo il movimento e la sua comunicazione, sia dal corpo sia dallo spirito, l'idea che appartiene allo spirito è almeno altrettanto chiara quanto quella che appartiene al corpo. E se consideriamo il potere attivo di muovere o, come si potrebbe chiamarla, la motiviti, essa è assai più chiara nello spirito che nel corpo; infatti due corpi, posti a riposo l'uno vicino all'altro, non ci daranno mai l'idea di un potere nell'uno di muovere l'altro, se non mediante un movimento preso a prestito. Ma lo spirito ci offre ogni giorno idee del potere attivo di muovere i corpi, e vale la pena quindi di domandarsi se il potere attivo non sia l'attributo proprio dello spirito e il potere passivo quello della materia. E da ciò si può trarre la congettura che gli spiriti creati non sono totalmente separati dalla materia, giacché sono al tempo stesso attivi e passivi. Lo spirito puro, cioè Dio, è solamente attivo; la pura materia è solamente passiva; possiamo dire che gli esseri che sono ad un tempo attivi e passivi partecipano dell'uno e dell'altro. Ma comunque stiano le cose, abbiamo, credo, idee pertinenti allo spirito altrettanto numerose e chiare quanto quelle pertinenti al corpo, essendoci sconosciuta la sostanza di entrambi; e l'idea del pensare nello soirito è chiara quanto quella dell'estensione nel corpo, e la comunicazione del movimento mediante il pensiero, che attribuiamo allo spirito, è altrettanto evidente quanto quella mediante Fimpulso, che ascriviamo al corpo. L'esperienza continua ci rende sensibili ad entrambe queste cose, sebbene il nostro intelletto limitato non comprenda né l'una né l'altra. Infatti, quando lo spirito vorrebbe guardare al di là delle idee originarie che riceviamo dalla sensazione o dalla riflessione e penetrare nelle loro cause e nella maniera in cui si producono, troviamo che ci rivela soltanto la propria miopia.

Riassunto.

---

29. Per concludere: la sensazione ci convince che ci sono sostanze estese solide e la riflessione, che ci sono sostanze pensanti; l'esperienza ci assicura dell'esistenza di tali enti, e che l'uno ha il potere di muovere un corpo mediante l'impulso, l'altro mediante il pensiero. Di dò non possiamo dubitare. Come ho detto, l'esperienza ci fornisce ad ogni momento idee chiare sia dell'una che dell'altra cosa. Ma al di là di queste idee, quali sono ricevute dalle loro fonti proprie, le nostre facoltà non vanno. Se vogliamo indagare più oltre sulla loro natura, le loro cause e la loro maniera, non percepiamo la natura dell'estensione più chiaramente di quella del pensare. Se vogliamo spiegarle più a fondo, Funa è

facile quanto l'altra; e concepire la maniera in cui *una sostanza che non conosciamo* possa, mediante il pensiero, porre un corpo in movimento, non è più difficile del concepire come *una sostanza che non conosciamo* possa, mediante l'impulso, porre un corpo in movimento. Sicché non siamo in grado di scoprire in che cosa consistano le idee pertinenti al corpo, più di quanto lo siamo per quelle pertinenti allo spirito. Mi sembra quindi probabile che le idee semplici che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione siano i confini dei nostri pensieri, al di là dei quali lo spirito, per quanti sforzi faceia, non è in grado di avanzare di un passo; né può fare alcuna scoperta quando vuole sbirciare nella natura e nelle cause nascoste di quelle idee.

Confrontò fra le nostre idee di spirito e di corpo.

---

30. Perciò, per dirla in breve, l'idea che abbiamo dello spirito, confrontata con Fidea che abbiamo del corpo, sta in questi termini: la sostanza degli spiriti ci è sconosciuta e la sostanza dei corpi ci è ugualmente sconosciuta. Di due qualità primarie o proprietà del corpo, cioè delle parti solide coerenti e dell'impulso, abbiamo idee chiare e distinte; analogamente, abbiamo idee chiare e distinte di due qualità primarie o proprietà dello spirito, cioè il pensare e il potere di agire: vale a dire, il potere di iniziare o fermare vari pensieri o movimenti. Abbiamo anche idee di varie qualità inerenti nei corpi, idee che sono chiare e distinte; queste qualità non sono che modificazioni varie dell'estensione di parti solide che stanno insieme, e del loro movimento. Analogamente abbiamo le idee di varie maniere di credere, dubitare, intendere, temere, sperare; che non sono altro che vari modi del pensare. Abbiamo anche le idee del volere, e del muovere il corpo in conseguenza di ciò, e del movimento dello spirito insieme col corpo; giacché, come si è visto, lo spirito è capace di movimento.

La nozione di spirito non implica maggiori L difficoltà di quella di corpo.

---

31. Infine, se questa nozione dello spirito incorporeo ha forse in sé qualche difficoltà che non è facile spiegare, non per ciò abbiamo ragione di negare o dubitare dell'esistenza di tali spiriti più di quanto ne abbiamo per negare o dubitare dell'esistenza del corpo; infatti la nozione di corpo è ingombra di alcune difficoltà che ci è difficilissimo, se non impossibile, spiegare o intendere. Vorrei infatti che mi si citasse, nella nostra nozione dello spirito, qualcosa di più dubbio o di più vicino ad una contraddizione di ciò che la nozione stessa di corpo include in sé: giacché la divisibilità *in infinitum* di qualsiasi estensione finita ci porta, che

lo riconosciamo o no, a conseguenze impossibili da spiegare o da rendere coerenti nella nostra apprensione, conseguenze che conducono a maggiori difficoltà e ad un'assurdità più evidente di qualsiasi cosa possa seguire dalla nozione di una sostanza incorporea intellettuale.

Non sappiamo nulla delle cose, al di là delle idee semplici che ne abbiamo.

---

32. Di ciò non dobbiamo meravigliarci, giacché abbiamo solo idee superficiali delle cose, idee che ci vengono rivelate soltanto per mezzo dei sensi dalPesterno o per mezzo dello spirito che riflette su ciò che sperimenta internamente in sé, quindi non abbiamo nessuna conoscenza oltre a questa e tanto meno quella della costituzione interna e della vera natura delle cose, perché siamo privi di facoltà per raggiungerla. Perciò, sperimentando e scoprendo in noi stessi la conoscenza e il potere del movimento volontario con altrettanta certezza di quella con la quale sperimentiamo o scopriamo nelle cose esterne la coesione e la separazione delle parti solide, che è l'estensione e il movimento dei corpi, abbiamo tanta ragione di essere soddisfatti della nostra nozione di spirito incorporeo quanto di quella di corpo, e dell'esistenza dell'uno come dell'altro. Infatti, non è una contraddizione che il pensare esista separatamente e indipendentemente dalla solidità, più di quanto lo sia che la solidità esista separatamente e indipendentemente dal pensiero, giacché sono due idee semplici, indipendenti l'una dall'altra; e poiché abbiamo in noi idee altrettanto chiare e distinte del pensare come della solidità, non vedo perché non dovremmo ammettere che esista una cosa pensante senza solidità, cioè incorporea, se ammettiamo che esiste una cosa solida senza pensiero, cioè la materia; in particolare perché concepire che il pensare possa esistere senza materia non è più difficile di concepire che la materia possa pensare. Quando, infatti, vogliamo procedere al di là di queste idee semplici che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione, e vogliamo inoltrarci più a fondo nella natura delle cose, cadiamo subito nell'oscurità, nella perplessità e nelle difficoltà, e possiamo scoprire solo la nostra cecità e ignoranza. Ma qualunque di queste idee complesse sia la più chiara, quella di corpo, o di spirito incorporeo, è evidente che le idee semplici che le compongono non sono altro se non ciò che abbiamo ricevuto dalla sensazione o dalla riflessione; e così è per quanto riguarda tutte le nostre altre idee delle sostanze, e persino per quella di Dio.

La nostra Idea complessa di Dio.

---

33. Se, infatti, esaminiamo l'idea che abbiamo dell'incomprensibilc Essere Supremo, troveremo che giungiamo ad averla nello stesso modo, e che le idee

complesse che abbiamo di Dio e degli spiriti separati sono composte delle idee semplici che riceviamo dalla riflessione: ciò vuol dire che, avendo ricevuto dall'esperienza in noi stessi le idee dell'esistenza e della durata, della conoscenza e del potere, del piacere e della felicità, e di parecchie altre qualità e poteri che è meglio avere piuttosto che non, e volendo formarci l'idea piè adatta possibile dell'Essere Supremo, ingrandiamo ognuna di queste per mezzo della nostra idea delPinfinità; e mettendole così insieme, formiamo la nostra idea complessa di Dio* Già abbiamo mostrato che lo spirito ha il potere di ingrandire alcune delle sue idee ricevute dalla sensazione e dalla riflessione.

La nostra idea complessa di Dio in quanto infinito.

---

34. Se scopro di conoscere alcune poche cose, e qualcuna di esse, o tutte, forse in modo imperfetto, posso formarmi l'idea di conoscerne il doppio; e posso ancora raddoppiare quest'idea, tante volte quante posso aggiungere numero a numero, e così posso ingrandire la mia idea della conoscenza estendendo la sua comprensione a tutte le cose esistenti o oossibili. Posso fare altrettanto per ciò che riguarda il conoscerle più perfettamente, cioè in tutte le loro qualità, poteri, cause, conseguenze e relazioni ecc., finché non sia conosciuto perfettamente tutto ciò che è in queste cose o che può in qualche modo aver rapporto con esse: e così formo l'idea di una conoscenza infinita o illimitata. Altrettanto si può fare riguardo al potere, finché non giungiamo a ciò che chiamiamo infinito; e anche per la durata dell'esistenza, senza principio o fine, e con ciò formare l'idea di un essere eterno. Poiché è infinito o illimitato il grado e l'estensione con cui attribuiamo l'esistenza, il potere, la saggezza e tutte le altre perfezioni (di cui possiamo avere idea) a quell'Essere Sovrano che chiamiamo Dio, formiamo di lui Fidea migliore di cui il nostro spirito è capace; e come ho detto, tutto questo si fa ingrandendo le idee semplici prese mediante riflessione dalle operazioni del nostro spirito, o mediante i sensi dalle cose esterne, fino a raggiungere quella vastità alla quale l'infinità può portarle.

Dio nella sua essenza è inconoscibile.

---

35. Infatti è l'infinità, unita alle nostre idee di esistenza, di potere, di conoscenza ecc., che produce quell'idea complessa mediante la quale ci rappresentiamo, il meglio che possiamo, PEssere Supremo. Sebbene nella sua essenza (che certamente non conosciamo, giacché non conosciamo l'essenza reale di un sasso, di una mosca o di noi stessi) Dio sia semplice e non composto, penso che tuttavia si possa dire che non abbiamo altra idea di lui se non quella

complessa di un'esistenza, una conoscenza, un potere, una felicità, ecc., infiniti e eterni; idee che sono tutte distinte, e alcune di esse, essendo relative, sono a loro volta composte di altre. Tutte, poi, come è stato mostrato, sono ottenute originariamente dalla sensazione e dalla riflessione, e contribuiscono a formare l'idea o la nozione che abbiamo di Dio.

Nelle nostre idee complesse dello spirito, ci sono1' solo quelle ottenute dalla sensazione o dalla riflessione.

---

36. Dobbiamo inoltre osservare che non c'è nessun'idea che attribuiamo a Dio, ad eccezione dell'infinità, la quale non faccia anche parte della nostra idea complessa di altri spiriti. Giacché, non essendo capaci di altre idee semplici, appartenenti a qualcosa che non sia corpo, se non quelle che riceviamo mediante la riflessione dall'operazione del nostro spirito, non possiamo attribuire agli spiriti se non quelle idee che riceviamo da questa fonte; tutta la differenza che possiamo porre tra esse, nella nostra contemplazione degli spiriti, sta solamente nella diversa estensione e nel diverso grado di conoscenza, potere, durata, felicità, ecc. Infatti, che nelle nostre idee, sia degli spiriti che delle altre cose, siamo limitati a *quelle che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione*, risulta evidente da ciò: per quanto si avvicinano alla perfezione le nostre idee degli spiriti, rispetto a quelle dei corpi, raggiungendo persino l'infinito, non possiamo avere alcun'idea della maniera in cui essi rivelano i loro pensieri l'uno all'altro; sebbene dobbiamo necessariamente concludere che gli spiriti separati, i quali sono esseri dotati di conoscenza più perfetta e di felicità maggiore delle nostre, devono per forza aver anche un modo più perfetto di comunicare i loro pensieri che non il nostro, nel quale siamo costretti a far uso di segni corporei e di suoni particolari; i quali sono di uso generalissimo, perché sono i migliori e i più rapidi di cui siamo capaci. Ma non avendo alcuna esperienza in noi stessi di una comunicazione immediata e quindi nessuna nozione di essa, non abbiamo idea di come gli spiriti, che non adoperano parole, possano comunicare rapidamente; o tanto meno di come gli spiriti che non hanno corpo possano essere padroni dei loro pensieri e comunicarli o nasconderli a piacere, benché dobbiamo necessariamente supporre che abbiamo un tale potere.

Ricapitolazione.

---

37. E così abbiamo visto quale sorta di idea abbiamo delle *sostanze di ogni specie*, in che cosa consistono e in qual modo le otteniamo. Da ciò mi pare che sia evidente:

Primo, che tutte le nostre idee delle varie *specie* di sostanze non sono altro che collezioni di idee semplici, con la supposizione di *qualcosa* al quale appartengano e in cui sussistano: benché di questo supposto qualcosa non abbiamo alcuna idea chiara e distinta.

Secondo, che tutte le idee semplici, le quali, riunite in un comune *substratum*, compongono le nostre idee complesse delle varie *specie* di sostanze, non sono altro che quelle che abbiamo ricevuto dalla sensazione o dalla riflessione. In tal modo, anche per quelle di cui crediamo di avere la conoscenza più intima e che più si avvicinano alla comprensione delle nostre concezioni più vaste, non possiamo andare oltre quelle idee semplici. E persino per quelle che sembrano le più lontane da tutto ciò con cui abbiamo a che fare, e che superano infinitamente qualsiasi cosa che possiamo percepire in noi stessi mediante la riflessione o scoprire in altre cose mediante la sensazione, non possiamo attingere ad altro che a quelle idee semplici ricevute originariamente dalla sensazione o dalla riflessione; come è evidente per le idee complesse che abbiamo degli angeli e particolarmente di Dio.

Terzo, che la maggior parte delle idee semplici che compongono le nostre idee complesse delle sostanze, debitamente considerate, sono solamente *poteri*, per quanto possiamo essere portati a ritenerle qualità positive; per esempio, la maggior parte delle idee che compongono la nostra idea complessa dell'oro sono la giallezza, il gran peso, la duttilità, la fusibilità, e la solubilità in *aqua regia*, ecc., tutte unite assieme in un *substratum* sconosciuto. Tutte queste idee non sono che altrettanti rapporti con altre sostanze e non si trovano realmente nell'oro, considerato meramente in sé, benché dipendano da quelle qualità reali e primarie della costituzione interna dell'oro, mediante le quali esso è atto a operare in diverse maniere e a subire operazioni da altre sostanze.

1. Aggiunta della quarta edizione.

CAPITOLO XXIV

DELLE IDEE COLLETTIVE DI SOSTANZE

Un'idea collettiva è un'idea sola.

1. Oltre a queste idee complesse di varie sostanze *singole*, come uomo, cavallo, oro, viola, mela, ecc., lo spirito ha anche idee complesse *collettive* di sostanze, idee che io chiamo così perché sono composte di molte sostanze particolari considerate insieme, come se fossero unite in una sola idea e che, così congiunte, sono considerate come una sola: per esempio, l'idea della collezione di uomini tale da costituire un *esercito*, sebbene consista di un gran numero di sostanze distinte, è una sola idea come quella di un solo uomo. E la grande idea collettiva di tutti i corpi quali che siano, indicata col nome *mondo*, è una sola idea tanto quanto Fidea di una qualsiasi delle più minute particelle di materia, giacché basta per l'unità di un'idea che sia considerata come una sola rappresentazione o quadro, pur composto di tantissimi particolari.

Formata mediante il potere che ha lo spirito di comporre.

2. Lo spirito forma queste idee collettive delle sostanze mediante il suo potere di composizione e unendo in vari modi idee semplici o complesse per farne una, còsi come, mediante la stessa facoltà, forma le idee complesse di sostanze particolari, che consistono di un insieme di varie idee semplici, unite in una sola sostanza. E allo stesso modo in cui lo spirito, mettendo assieme le idee ripetute dell'unità, forma il modo collettivo o idea complessa di un numero, p. e., una ventina o una grossa ecc., così, mettendo insieme varie sostanze particolari, forma le idee collettive di sostanze quali una compagnia, un esercito, uno sciame, una città, una flotta. Ognuno troverà che rappresenta ciascuna di queste cose al proprio spirito per mezzo di una sola idea, in una sola occhiata, sicché mediante tale nozione considera le varie cose come se fossero una perfetta unità, come una naveo un atomo. Né concepire in che maniera un esercito di diecimila uomini possa costituire un'idea sola, è più difficile di quanto lo sia che un uomo possa costituire una sola idea, giacché è altrettanto facile per lo spirito unire Fidea di un gran numero di uomini e considerarla come una, quanto unire in un'idea particolare tutte le idee distinte che formano la composizione di un uomo e

considerarle tutte assieme come una sola.

Le cose artificiali che sono composte di sostanze distinte sono idee collettive nostre.

---

3. Fra questa specie di idee collettive dev'essere annoverata la maggior parte delle cose artificiali, almeno quelle che sono composte di sostanze distinte. In verità, se consideriamo correttamente tutte le idee collettive, quali *esercito, costellazione, universo*, così come sono unite per formare altrettante idee singole, vediamo che sono disegni artificiali dello spirito, che portano cose assai remote e indipendenti l'una dall'altra ad essere viste con un sol colpo d'occhio, per contemplarle e discorrerne meglio, unite come sono in una sola concezione e indicate con un solo nome. Infatti, non ci sono cose tanto remote né tanto contraddittorie che lo spirito non possa, mediante quest'arte della composizione, ridurre ad una sola idea; come si vede da ciò che è indicato col nome di *universo*.

CAPITOLO XXV

DELLA RELAZIONE

Che cos'è la relazione.

1. Oltre alle idee, semplici o complesse, che lo spirito ha delle cose quali sono in se stesse, ce ne sono altre che ottiene confrontandole fra loro. Nel considerare qualsiasi cosa, l'intelletto non si limita a quel preciso oggetto: esso può portare l'idea, per così dire, al di là di se stesso, o almeno può guardare al di là di essa per vedere qual è la sua conformità con un'altra. Quando lo spirito considera una cosa, portandola vicina ad un'altra e, per così dire, ponendola accanto a quest'altra, spostando lo sguardo dall'una all'altra, questo è, come indicano le stesse parole, una *relazione* o *rispetto*[1]; e le denominazioni date a cose positive, che indicano quel rispetto e servono come segni per condurre il pensiero al di là dello stesso soggetto denominato verso qualcosa di distinto da esso, si chiamano *relative*, mentre le cose ravvicinate in tal modo sono *correlate*. Così, quando lo spirito considera Caio come un essere positivo, non assume in quell'idea se non ciò che esiste realmente in Caio; per esempio, quando lo considero come un uomo, non ho nel mio spirito che l'idea complessa della specie uomo. Analogamente, quando dico che Caio è un uomo bianco, non ho altro che la mera considerazione di un uomo che abbia il colore bianco. Ma quando do a Caio il nome di *marito*, indico anche qualche altra persona, e quando lo chiamo *più bianco*, indico qualche altra cosa: in entrambi i casi il mio pensiero è portato a qualcosa al di là di Caio e sono prese in considerazione due cose. E poiché qualsiasi idea, semplice o complessa, può essere l'occasione in cui lo spirito porta così assieme due cose e le guarda, per così dire, con un sol colpo d'occhio, pur considerandole ancora distinte, qualsiasi nostra idea può essere il fondamento di una relazione. Nell'esempio menzionato sopra, il contratto e la cerimonia del matrimonio con Sempronia è l'occasione della denominazione e della relazione di marito; e il colore bianco è l'occasione per cui si dice che è più bianco della pietra da taglio.

Le idee di relazioni senza i termini correlativi non sono facilmente apprese.

2. Questi e altri rapporti simili, espressi da termini relativi cui ne rispondono

altri con un'indicazione reciproca, quali padre e figlio, maggiore o minore, causa ed effetto, sono evidentissimi per ognuno, e chiunque a prima vista percepisce la relazione. Infatti, padre e figlio, marito e moglie, e altri simili termini correlativi, sembrano appartenersi a vicenda così strettamente e, attraverso l'uso, si echeggiano e rispondono così prontamente a vicenda nella memoria della gente che, quando se ne menziona uno, i pensieri vengono subito portati al di là della cosa nominata; e nessuno trascura o dubita di una relazione quando è indicata con tanta chiarezza. Ma dove il linguaggio ha mancato di fornire i nomi correlativi, non sempre si avverte tanto facilmente la relazione. *Concubina* è senza dubbio un termine relativo, non meno di moglie: ma nei linguaggi in cui questa e altre parole simili non hanno un termine correlativo, la gente non è così portata a prenderle per tali, in quanto mancano di quel segno evidente della relazione che sta tra i correlativi, i quali sembrano spiegarsi l'un l'altro e non essere in grado di esistere se non insieme. Perciò molti di quei nomi che, debitamente considerati, includono relazioni evidenti, sono stati chiamati *denominazioni esterne*. Ma tatti i nomi che non siano suoni vuoti devono significare qualche idea, la quale sta o nella cosa cui si applica il nome ed è allora positiva e considerata unita alla cosa cui è data la denominazione ed esistente in quella cosa; oppure nasce dal rispetto che lo spirito trova in essa con qualcosa di distinto da essa, insieme a cui lo spirito la considera, e allora include una relazione.

Alcuni termini apparentemente assoluti contengono relazioni.

---

3. C'è un'altra specie di termine relativo, che non è considerato come relativo e neppure come denominazione esterna, ma che, tuttavia, con la forma e l'apparenza di indicare qualcosa di assoluto nel soggetto, nasconde un rapporto tacito, anche se meno osservabile. Tali sono i termini apparentemente positivi come vecchio, grande, imperfetto, ecc., di cui avrò occasione di parlare più ampiamente nei capitoli seguenti.

La relazione è diversa dalle cose poste in relazione.

---

4. Si può inoltre osservare che le idee di relazione possono essere le stesse in uomini che hanno idee assai diverse delle cose che sono in relazione, o che vengono in tal modo confrontate: per esempio, quelli che hanno idee assai diverse di uomo possono tuttavia esser d'accordo sulla nozione di padre; nozione che è sovrapposta alla sostanza, cioè l'uomo, e si riferisce solamente ad un atto di

quella cosa chiamata uomo, mediante il quale egli ha contribuito alla generazione di un essere della sua specie, indipendentemente da ciò che possa essere un uomo.

Ci può essere cambiamento della relazione senza alcun cambiamento nelle cose relative

5. Perciò la natura della relazione consiste nel riferire o confrontare due cose Funa con l'altra; da questo confronto una delle; cose o entrambe vengono ad essere denominate. E se una di quelle cose è tolta, o cessa di essere, la relazione cessa e così la denominazione che ne consegue, sebbene Faltra non riceva in se stessa alcuna modificazione; ad. esempio Caio, che oggi considero un padre, cessa domani di esserlo, solamente per la morte di suo figlio, senza che sia avvenuta alcuna alterazione in lui. Anzi, soltanto cambiando l'oggetto col quale lo spirito confronta qualcosa, la stessa cosa è suscettibile di avere allo stesso tempo denominazioni contrarie: ad esempio, Caio, confrontato con varie persone, può essere detto con verità più vecchio e più giovane, più forte e più debole, ecc.

La relazione può esistere solo fi a due cose.

6. Tutto ciò che esiste o può esistere o essere considerato come una cosa sola è positivo; per cui non solamente le idee semplici e le sostanze, ma anche i modi, sono entità positive, sebbene le parti di cui consistono siano spesso relative Funa alFaltra; ma il tutto considerato insieme come una cosa sola, che produce in noi l'idea complessa di una cosa sola, idea che sta nel nostro spirito come un quadro solo, pur se composto di diverse parti, e con un nome solo, è una cosa positiva o assoluta, cioè un'idea. Così per un triangolo: sebbene le sue parti, confrontate Funa con l'altra siano relative, tuttavia l'idea del tutto è un'idea positiva assoluta. Lo stesso può dirsi di una famiglia, di un motivo musicale, ecc.; infatti non ci può essere relazione se non tra due cose considerate come due cose. Ci devono sempre essere nella relazione due idee o cose, o realmente separate in se stesse, o considerate come distinte, e poi una base o un'occasione per il loro confronto.

Tutte le cose sono suscettibili di relazione.

7. Riguardo alla relazione in generale, si possono considerare le seguenti cose:

Primo, che non c'è nulla, che sia idea semplice, sostanza, modo, o relazione, o nome di uno qualunque di questi, che non sia suscettìbile di un numero quasi infinito di considerazioni rispetto ad altre cose, e che perciò questo costituisce una parte non piccola dei pensieri e delle parole degli uomini. Un dato uomo, per

esempio, può allo stesso tempo essere interessato da tutte le relazioni seguenti e sostenervi la sua parte: padre, fratello, figlio, nonno, nipote, suocero, genero, marito, amico, nemico, suddito, generale, giudice, patrono, cliente, professore, europeo, inglese, isolano, servo, padrone, possidente, capitano, superiore, inferiore, maggiore, minore, più vecchio, più giovane, coetaneo, simile, dissimile, ecc., all'infinito. Egli è suscettìbile di tante relazioni quante possono essere le occasioni per confrontarlo con altre cose in qualsiasi maniera di accordo, disaccordo o sotto qualsiasi altro rispetto. Giacché, come ho detto, la relazione è un modo di confrontare o considerare due cose insieme, dando all'una di esse o ad entrambe un qualche appellativo che deriva da quel confronto, e talvolta un nome anche alla relazione.

Le nostre idee delle relazioni sono sovente più chiare di quelle dei soggetti relativi.

---

8. In secondo luogo, si potrà ancora osservare, riguardo alla relazione, che sebbene non sia contenuta nell'esistenza reale delle cose, ma sia qualcosa di estraneo e sovrapposto, le idee rappresentate dalle parole che indicano relazioni sono sovente più chiare e più distìnte di quelle che indicano le sostanze cui appartengono. La nozione che abbiamo di padre o di fratello è assai più chiara e distinta di quella che abbiamo di uomo; ossia, se preferite, la *paternità* è una cosa di cui è più facile avere un'idea chiara, che non l'*umanità*. Posso concepire che cosa sia un amico molto più facilmente di quanto possa concepire che cosa sia Dio giacché la conoscenza di un'azione o di una sola idea è spesso sufficiente per darmi la nozione di una relazione; ma per conoscere un essere sostanziale, è necessaria una collezione accurata di idee disparate. Se un uomo confronta due cose, difficilmente si può supporre che non sappia rispetto a che cosa le confronta: sicché quando confronta cose qualsiasi, non può non avere un'idea assai chiara di quella relazione. *Le idee delle relazioni sono quindi suscettibili, almeno, di essere più perfette e distinte nel nostro spirito di quelle delle sostanze*. Infatti, è di solito difficile conoscere tutte le idee semplici che sono realmente in una sostanza, ma per lo più è abbastanza facile conoscere le idee semplici che costituiscono una relazione qualsiasi alla quale io pensi o per cui c'è un nome: per esempio, confrontando due uomini in riferimento ad un genitore comune, è facilissimo formare le idee di fratelli, senza avere ancora l'idea perfetta di uomo. Le parole relative significanti, infatti, come anche altre parole, stanno soltanto per idee; e poiché queste sono o semplici o composte di idee semplici, per conoscere l'idea precisa per cui sta il termine relativo basta avere una chiara concezione di ciò che sia il fondamento della relazione; il che si può fare senza avere un'idea chiara e

perfetta della cosa alla quale si attribuisce. Così, avendo la nozione che un uccello ha fatto l'uovo dal quale l'altro uccello è nato, ho un'idea chiara della relazione fra chioccia e pulcino nel caso dei due casuari nel Parco di San Giacomo, sebbene abbia forse una idea molto oscura e imperfetta di questi uccelli stessi.

Le relazioni terminano tutte in idee semplici.

---

9. In terzo luogo, sebbene ci sia un gran numero di considerazioni rispetto alle quali le cose possono essere confrontate l'una con l'altra, e così anche una moltitudine di relazioni, tuttavia esse concernono, o terminano, tutte in quelle idee semplici di sensazione o di riflessione, che io credo compongano tutto il materiale della nostra conoscenza. Per chiarirlo, lo mostrerò nelle relazioni più considerevoli di cui abbiamo qualche nozione, e in alcune che sembrano essere le più lontane dal senso o dalla riflessione: apparirà chiaro che le loro idee provengono dalla stessa fonte e non ci sarà dubbio che le nozioni che abbiamo di esse non sono che certe idee semplici, derivate perciò originariamente dal senso o dalla riflessione.

I termini che portano lo spirito al di là del soggetto denominato sono relativi.

---

10. Quarto, poiché la relazione consiste nel considerare una cosa insieme ad un'altra che le è estrinseca, è evidente che tutte le parole che necessariamente conducono lo spirito ad idee diverse da quelle che si suppongono esistenti realmente nella cosa cui le parole si applicano, sono parole relative: per esempio, *un uomo, nero, allegro, pensoso, assetato, arrabbiato, esteso*, — queste parole e altre simili sono tutte assolute, perché non significano né indicano nulla se non ciò che esiste realmente o si suppone esista realmente neH'uomo così denominato. Ma *padre, fratello, re, marito, più nero, più allegro*, ecc., sono parole che, insieme alla cosa che denominano, implicano anche qualcosa d'altro, separata ed esterna all'esistenza di quella cosa.

Tutti i termini relativi sono costituiti da idee semplici.

---

11. Avendo posto queste premesse concernenti la relazione in generale, procederò ora a mostrare, in alcuni casi, come tutte le idee che abbiamo della relazione siano costituite, come le altre, soltanto di idee semplici; e come tutte, per raffinate o lontane dai sensi che sembrino, terminano da ultimo in idee semplici. Comincerò con la relazione più comprensiva in cui sono interessate

tutte le cose che esistono o possono esistere, quella di *causa* ed *effetto*: l'idea della quale, e la maniera in cui deriva dalle due fonti di ogni nostra conoscenza, la sensazione e la riflessione, esaminerò qui di séguito.

1. Nel testo inglese *respect* (dal latino medioevale *respectus* che significa relazione e riferimento).

CAPITOLO XXVI

DELLA CAUSA E DELL'EFFETTO E DI ALTRE RELAZIONI

Da dove otteniamo le idee di causa e effetto.

1. Mentre i nostri sensi avvertono le vicende costanti delle cose, non possiamo non osservare che alcune cose particolari, sia qualità che sostanze, cominciano ad esistere; e ricevono questa loro esistenza dalla debita applicazione e operazione di qualche altro ente. Da quest'osservazione otteniamo le nostre idee di *causa* e *effetto. Ciò che produce qualsiasi idea semplice o complessa*, lo denotiamo col nome generale di *causa*, e *ciò che è prodotto, effetto*. Così, quando troviamo che nella sostanza che chiamiamo cera la fluidità, la quale è un'idea semplice che non si trovava prima nella cara, viene costantemente prodotta dall'applicazione di un certo grado di calore, chiamiamo fidea semplice del calore, in relazione alla fluidità della cera, la sua causa, e la fluidità il suo effetto. Così anche, quando troviamo che la sostanza legno, che è una certa collezione di idee semplici chiamate in quel modo, con l'applicazione del fuoco viene cambiata in un'altra sostanza chiamata cenere, cioè in un'altra idea complessa che consiste di una collezione di idee semplici del tutto diversa da queiridea complessa che chiamiamo legno, consideriamo il fuoco, in relazione alla cenere, come causa e la cenere come effetto. In tal modo, tutto ciò che riteniamo conduca o contribuisca a produrre un'idea semplice particolare o una collezione d'idee semplici, sia sostanza o modo, che prima non esisteva, acquista perciò nel nostro spirito la relazione di causa, e così è chiamato da noi.

La creazione, la generazione, il fare, l'alterazione.

2. In tal modo, cioè da quello che i nostri sensi sono in grado di scoprire circa le operazioni dei corpi gli uni sugli altri, otteniamo la nozione di causa ed effetto, vale a dire che una causa è ciò che fa si che qualunque altra cosa, idea semplice, sostanza o modo, cominci ad essere, e un effetto è ciò che ebbe il suo inizio da qualche altra cosa. Lo spirito non trova quindi grande difficoltà a distinguere le varie origini delle cose in due specie:

In primo luogo, quando una cosa è fatta interamente nuova, sicché nessuna parte di essa è mai esistita prima; come quando una nuova particella di materia

che prima non aveva esistenza comincia ad esistere, *in rerum natura*, e questo è chiamato *creazione*.

In secondo luogo, quando una cosa è composta di particelle che prima esistevano tutte; ma la cosa, costituita di particelle pre-esistenti le quali, considerate tutte assieme, compongono una collezione di idee semplici, non aveva alcuna esistenza prima, come quest'uomo, quest'uovo, questa rosa o ciliegia ecc. Quando questo si riferisce ad una sostanza prodotta nel corso ordinario della natura da un principio interno, che però è messo in opera e ricevuto da qualche agente esterno o causa, e lavora in maniera che non percepiamo, lo chiamiamo *generazione*. Quando la causa è estrinseca e Teifetto è prodotto da una separazione o giustapposizione sensibile di parti discernibili, lo chiamiamo un *fare*; e tale è il caso di tutte le cose artificiali. Quando un'idea semplice, che non si trovava prima in quel soggetto, viene prodotta, parliamo di *alterazione*. Così un uomo viene generato, un quadro fatto; e Funo o Faltro è alterato quando è prodotta una qualche nuova qualità sensibile o idea semplice, che prima non era in esso; e le cose fatte così esistere, che non c'erano prima, sono effetti, mentre le cose che hanno prodotto l'esistenza sono cause. In questo come in tutti gli altri casi, possiamo osservare che la nozione di causa ed effetto scaturisce dalle idee ricevute dalla sensazione o dalla riflessione, e che la relazione, per comprensiva che possa essere, da ultimo termina in esse. Infatti, per avere Fidea di causa ed effetto, basta considerare qualunque idea semplice o sostanza in quanto comincia ad esistere per opera di qualche altra, senza che si conosca la maniera di quell'operazione.

Relazioni di tempo.

---

3. Il tempo e il luogo sono anche i fondamenti di rapporti molto estesi e tutti gli enti, almeno quelli finiti, vi sono coinvolti. Ma poiché ho già mostrato in altro luogo la maniera in cui otteniamo queste idee, potrà bastare qui indicare che la maggior parte dei nomi delle cose derivate dal *tempo* non sono che relazioni. Così, quando qualcuno dice che la regina Elisabetta visse per sessantanove anni e regnò quarantacinque, queste parole comportano solo la relazione di quella durata con qualche altra e non significano altro se non che la durata della sua esistenza è stata uguale a sessantanove rivoluzioni annuali del sole e la durata del suo governo uguale a quarantacinque; e così è per tutte le parole che rispondono alla domanda: per quanto *tempoì* E ancora: Guglielmo il Conquistatore invase l'Inghilterra intorno all'anno 1066: ciò significa che, assumendo come un'intera

lunghezza di tempo la durata dai tempi del Nostro Signore fino ad oggi, ciò mostra a quale distanza questa invasione si trova dalle due estremità; e così è per tutte le parole di tempo che rispondono alla domanda: *quando*?, le quali mostrano solo la distanza di un punto qualsiasi del tempo dal periodo di maggiore durata a partire dal quale lo misuriamo e in rapporto al quale consideriamo questo punto.

Alcune idee di tempo che si suppongono positive si dimostrano relative.

---

4. Oltre a queste, ci sono anche altre parole di tempo che si ritiene solitamente rappresentino idee positive, ma che, debitamente considerate, si dimostreranno relative; e tali sono *giovane, vecchio* ecc., che includono e indicano la relazione di qualcosa con una certa lunghezza di durata di cui abbiamo l'idea nel nostro spirito. Così, avendo fissa nei nostri pensieri l'idea che la durata ordinaria di un uomo sia di settantanni, quando diciamo che è *giovane*, intendiamo che la sua età non è ancora che una piccola parte di quella abitualmente raggiunta dagli uomini; e quando lo chiamiamo *vecchio*, intendiamo che la sua durata è trascorsa quasi fino alla fine di quella che gli uomini abitualmente non oltrepassano. Non si tratta, in sostanza, che di un confronto dell'età particolare o della durata di questo o quell'uomo con l'idea della durata che solitamente appartiene a quella specie di animale, che abbiamo nel nostro spirito: il che risulta chiaro nell'applicazione di questi nomi ad altre cose. Infatti un uomo è detto giovane a vent'anni e giovanissimo a sette; ma un cavallo è chiamato vecchio a vent'anni e un cane a sette, perché in ciascuno di questi casi confrontiamo l'età con le diverse idee di durata che sono stabilite nel nostro spirito come appartenenti a queste varie specie di animali nel corso ordinario della natura. Ma non chiamiamo vecchi il sole e le stelle, sebbene abbiano superato in durata parecchie generazioni di uomini, perché non sappiamo quale periodo Dio abbia assegnato a quella specie di enti. Questo termine appartiene propriamente alle cose di cui possiamo osservare, nel loro corso ordinario, che giungono per una decadenza naturale alla fine, in un certo periodo di tempo; e così abbiamo, per così dire, una misura nel nostro spirito colla quale possiamo confrontare le varie parti della loro durata e, in base alla relazione con questa misura, possiamo chiamarle giovani o vecchie; il che non possiamo fare rispetto a un rubino o a un diamante, cose di cui non conosciamo il periodo ordinario di durata.

Relazioni di luogo e estensione.

---

5. Anche la relazione che le cose hanno l'una con l'altra rispetto ai loro *luoghi*

e distanze è facilissima da osservare, come per esempio sopra, sotto, a un miglio da Charing-Cross, in Inghilterra, a Londra. Ma come nella durata, così anche nell'estensione e nella mole, ci sono idee che sono relative ma che indichiamo con nomi che si ritengono positivi, come *grande* e *piccolo*, che sono in verità relazioni. Anche qui, avendo con l'osservazione stabilito nel nostro spirito le idee della grandezza di varie specie di cose in base a quelle cui siamo più abituati, ne facciamo, per così dire, le misure con cui denominare la mole delle altre cose. Così chiamiamo grande una mela che ha dimensioni maggiori del tipo ordinario che siamo soliti vedere; e piccolo un cavallo che non raggiunge la grandezza di quell'idea che, nel nostro spirito, appartiene ordinariamente ai cavalli. E così sarà grande per un gallese un cavallo che è piccolo per un fiammingo, giacché, dalle diverse razze allevate nei loro paesi, hanno preso idee di diversa grandezza con le quali fanno il confronto e in rapporto alle quali chiamano un cavallo grande e un altro piccolo.

Sovente i termini assoluti rappresentano relazioni.

---

6. Analogamente, debole e forte non sono che denominazioni relative di potere, in confronto con alcune idee che possiamo avere in quel momento di maggiore o minore potere. Così, quando diciamo un uomo debole, intendiamo un uomo che non abbia altrettanta forza o potere di muovere le cose o di spostarsi quanto gli uomini hanno solitamente, o hanno solitamente quel li della sua mole; il che è un confronto fra la sua forza e l'idea che abbiamo della forza solita degli uomini, o degli uomini di quella mole. Ed è lo stesso quando diciamo che le creature sono tutte deboli; deboli qui non è che un termine relativo che indica la sproporzione che c'è fra il potere di Dio e quello delle creature. E così, moltissime parole, nel linguaggio ordinario, rappresentano soltanto relazioni (e sono forse la maggior parte), anche se a prima vista sembra che non abbiano tale significato; per esempio: la nave ha le scorte necessarie. *Necessario* e *scorte* sono entrambe parole relative, avendo l'una relazione col compimento del viaggio progettato, l'altra con l'uso futuro. Che tutte queste relazioni siano limitate alle idee derivate dalla sensazione o dalla riflessione e terminino in esse, è troppo evidente per aver bisogno di spiegazione.

CAPITOLO XXVII

[DELL'IDENTITÀ E DELLA DIVERSITÀ][1]

In che cosa consiste l'identità.

[1. Lo stesso essere delle cose è un'altra occasione che lo spirito prende sovente per fare un confronto, cioè quando consideriamo *qualsiasi cosa in quanto esiste ad un determinato tempo e luogo*, e la confrontiamo con *la stessa cosa che esiste ad un altro tempo*, e con ciò formiamo le idee di *identità* e *diversità*. Quando vediamo qualcosa che sta in un posto in un certo istante del tempo, siamo sicuri (di qualunque cosa si tratti) che è quella cosa stessa, e non un'altra che in qudl'istante esista in altro luogo, per simile e indistinguibile che questa possa essere sotto ogni altro rispetto; e in ciò consiste l'*identità*, quando le idee cui si attribuisce non sono affatto diverse da ciò che erano in quel momento in cui consideravamo la loro esistenza precedente, e con le quali confrontiamo quella presente. Infatti, poiché non troviamo mai, né concepiamo che sia possìbile, che due cose della stessa specie esistano nello stesso luogo allo stesso tempo, concludiamo correttamente che, qualunque cosa esista ovunque a un dato tempo, esclude tutto ciò che è della stessa specie ed è quindi se stessa e solo se stessa. Perciò quando domandiamo se qualcosa sia la *stessa* o no, la domanda si riferisce sempre a qualcosa che esisteva in un dato tempo e luogo e di cui era certo che, in quell'istante, era identica con se stessa e con nessun'altra. Da ciò segue che una cosa non può avere due inizi di esistenza né due cose un solo inizio, giacché è impossibile che due cose della stessa specie siano o esistano nello stesso istante nello stesso luogo, o che la stessa cosa esista in luoghi diversi. Quindi ciò che ha avuto un solo inizio è la stessa cosa e ciò che ha avuto un inizio diverso da quello, nel tempo e nello spazio, non è la stessa ma una cosa diversa. La difficoltà che è sorta intorno a questa relazione deriva dalla scarsa cura e attenzione adoperate per avere nozioni precise delle cose alle quali si attribuisce.

L'identità delle sostanze.

2. Abbiamo le idee solo di tre specie di sostanze: 1) *Dio*; 2) *Intelligenze finite;* 3) *Corpi*.

In primo luogo, *Dio* è senza principio, eterno, inalterabile e ovunque, quindi non ci può essere dubbio circa la sua identità.

In secondo luogo, poiché gli *spiriti finiti* hanno avuto ciascuno il suo determinato tempo e luogo in cui è incominciato ad esistere, la relazione con quel tempo e luogo determinerà sempre, per ciascuno di essi finché esiste, la sua identità.

In terzo luogo, lo stesso varrà per ogni *particella di materia*, che è la stessa quando nessuna addizione o sottrazione di materia le viene fatta. Infatti, sebbene queste tre specie di sostanze, come le chiamiamo, non si escludano a vicenda dal medesimo luogo, tuttavia non possiamo non concepire che debbano necessariamente escludere dallo stesso luogo qualsiasi sostanza della stessa specie: altrimenti le nozioni e i nomi di identità e diversità sarebbero vani, e non ci potrebbe essere distinzione fra sostanze e neppure fra cose qualsiasi. Per esempio, se due corpi potessero essere nello stesso luogo allo stesso tempo, quelle due particelle di materia devono essere una sola e medesima, siano grandi o piccole; anzi, tutti i corpi devono essere un solo e medesimo corpo. Se infatti due particelle di materia potessero stare in uno stesso luogo, per la stessa ragione tutti i corpi potrebbero stare in un solo luogo: il che, se lo si può supporre, toglie la distinzione di identità e diversità dell'uno e dei più, e la rende ridicola. Ma poiché è una contraddizione che due o più siano uno, Pidentità e la diversità sono relazioni e modi di confronto ben fondati, e utili all'intelletto.

L'identità dei modi e delle relazioni.

---

3. Poiché tutte le altre cose sono modi o relazioni che da ultimo terminano nelle sostanze, Pidentità e la diversità di ciascuna loro esistenza particolare sarà anche determinata alla stessa maniera. Soltanto per le cose la cui esistenza è in successione, quali sono le azioni di enti finiti, come per esempio il *movimento* e il *pensiero*, che consistono entrambi in una serie continua di successioni, non può esserci dubbio circa la *loro* diversità: giacché ciascuna perisce nel momento stesso in cui comincia, e non possono esistere in diversi tempi o in diversi luoghi, come invece gli enti permanenti possono, in tempi diversi, esistere in luoghi diversi. Perciò nessun movimento o pensiero, considerato come esistente in diversi tempi, può esser lo stesso giacché ciascuna parte di esso ha un diverso inizio di esistenza.

Il *Principium individiiationis*.

---

4. Da quanto è stato detto, è facile scoprire ciò su cui si è tanto indagato, cioè

il *principium individuationis*, il quale, è chiaro, è l'esistenza stessa; essa determina un ente di una certa specie ad un tempo e luogo particolari, che non sono comunitàbili a due enti della stessa specie. Sebbene sembri più facile concepire questo nelle sostanze semplici o nei modi, tuttavia, se ci si riflette, non è più difficile in quelli composti purché si abbia cura a che cosa venga applicato: per esempio, supponiamo un atomo, cioè un corpo continuo sotto una superficie immutabile, che esista in un determinato tempo e luogo; è evidente che, considerato in qualsiasi istante della sua esistenza, è in quell'istante identico con se stesso. Infatti, essendo in quell'istante quello che è, e niente altro, è lo stesso e tale deve continuare finché continua la sua esistenza; per quel tempo sarà lo stesso, e non altro. Analogamente, se due o più atomi sono congiunti in un'unica massa, secondo la regola appena detta, ciascuno di quegli atomi sarà lo stesso; e finché esistono uniti assieme la massa, che consiste degli stessi atomi, dev'essere la stessa massa, o lo stesso corpo, per quanto le parti possano essere diversamente agglomerate. Ma se si toglie uno di quegli atomi o se ne aggiunge uno nuovo, non è più la stessa massa o lo stesso corpo. Nello stato delle creature viventi, la loro identità non dipende dalla massa delle stesse particelle, ma da qualcosa d'altro. Infatti, in esse la variazione di grandi quantità di materia non altera l'identità: una quercia che cresce da una pianticella fino a diventare un grande albero, e che venga poi potata, è sempre la stessa quercia. E un puledro che diventa un cavallo anche se talvolta è grasso, talvolta è magro, è tuttavia sempre lo stesso cavallo, sebbene in entrambi questi casi possa esserci un cambiamento manifesto delle parti, sicché nessuno dei due è in verità la stessa massa di materia, sebbene la prima sia realmente la stessa quercia e l'altra lo stesso cavallo. La ragione di ciò è che, in entrambi questi casi — per la *massa dì materia* e per il *corpo vivente* — l'identità non è applicata alla stessa cosa.

L'identità dei vegetali

---

5. Dobbiamo dunque considerare in che cosa una quercia differisca da una massa di materia, e a me sembra che sia in questo, che l'una è solamente una coesione di particelle di materia messe assieme comunque, l'altra è quella loro disposizione che costituisce le parti di una quercia, nonché un'organizzazione di quelle parti adatta a ricevere e distribuire il nutrimento, in modo da continuare a formare il legno, la corteccia, le foglie ecc. di una quercia, in cui consiste la vita vegetale. Si tratta dunque di una sola pianta, che ha le sue parti organizzate in un solo corpo coerente, che partecipa ad una sola vita comune, e continua ad essere la stessa pianta finché partecipa della stessa vita, sebbene questa vita sia

comunicata a nuove particelle di materia che sono unite in modo vitale alla pianta vivente, in una organizzazione continua conforme a quella specie di piante. Infatti questa organizzazione, poiché si trova ad un dato istante in una data collezione di materia, è in quel particolare concreto distinta da ogni altra, ed *è* quella vita individuale che esiste costantemente da quel momento, sia verso il passato che verso il futuro, nella stessa continuità di parti insensibilmente succedentisi unite al corpo vivente della pianta; ha quindi quell'identità che fa sì che la stessa pianta, e tutte le sue parti, siano parti della stessa pianta per tutto il tempo in cui esistono unite in quell'organizzazione continua, la quale è atta a portare la vita comune a tutte le parti così unite.

Identità degli animali.

---

6. Il caso non è tanto diverso per i *bruti*, e ciascuno può vedere da quanto si è detto, che cosa costituisce un animale e lo fa continuare ad essere lo stesso. Abbiamo qualcosa di analogo nelle macchine, e forse servirà a illustrare questo punto. Per esempio, che cos'è un orologio? È chiaro che non è altro che un'organizzazione o costruzione di parti adatta ad un certo fine che, quando si aggiunge una forza sufficiente, è capace di raggiungere. Se supponessimo che questa macchina fosse un solo corpo continuo, le cui parti organizzate sono riparate, aumentate o diminuite da una costante addizione o separazione di parti impercettibili, e che avesse una sola vita in comune, avremmo qualcosa di molto simile al corpo di un animale; con questa differenza, che nell'animale l'idoneità dell'organizzazione e il movimento in cui consiste la vita cominciano assieme, giacché il movimento viene dalPinterno, mentre nelle macchine la forza viene visibilmente dall'esterno e spesso manca quando l'organo è in ordine e perfettamente idoneo a riceverla.

L'identità dell'uomo.

---

7. Questo mostra anche in che cosa consiste l'identità dello stesso *uomo*: cioè nella partecipazione alla stessa vita continua di particelle sempre fuggevoli di materia, unite allo stesso corpo organizzato in una successione vitale. Chi vorrà situare l'identità dell'uomo in qualunque altra cosa che non sia, come per quella degli animali, in un corpo organizzato in modo idoneo, preso in un istante qualsiasi e da lì continuato in una sola organizzazione di vita con varie particelle succedentisi fuggevolmente e unite ad esso, troverà difficile far sì che un embrione, un uomo adulto, un pazzo e un savio, siano lo *stesso* uomo in base a

qualsiasi ipotesi che non renda possibile che Seth, Ismaele, Socrate, Pilato, Sant'Agostino e Cesare Borgia siano lo stesso uomo. Infatti, se l'identità della *sola anima* fa sì che un uomo sia lo *stesso uomo*, e se non c'è nulla nella natura della materia per cui lo stesso spirito individuale non possa essere unito a diversi corpi, sarà possibile che quegli uomini, che hanno vissuto in tempi diversi e che avevano temperamenti diversi, fossero lo stesso uomo: un modo di parlare che deve derivare da un uso molto strano della parola uomo, applicata ad un'idea dalla quale sono esclusi il corpo e la forma. E questa maniera di parlare si accorderebbe ancora peggio con le nozioni di quei filosofi che ammettono la trasmigrazione e credono che le anime degli uomini, per i loro cattivi comportamenti, possano essere declassate e occupare corpi di bestie, quale dimora a loro adatta, con organi adatti alla soddisfazione delle loro inclinazioni brutali. Tuttavia non credo che nessuno, anche se potesse essere sicuro che l'*anima* di Eliogabalo fosse in uno dei suoi maiali, potrebbe tuttavia dire che quel maiale è un *uomo* oppure *Eliogabalo*.

L'idea dell'identità adattata all'idea cui si applica.

---

8. Non è dunque l'unità di sostanza che comprende ogni sorta di identità o che la determinerà in ogni caso; ma per concepirla e giudicarla rettamente dobbiamo considerare ciò per cui sta l'idea cui la parola viene applicata: infatti, una cosa è la stessa *sostanza*, un'altra lo stesso *uomo*, e una terza la stessa *persona*, se *persona, uomo*, e *sostanza* sono tre nomi che stanno per tre idee diverse. Infatti quale è l'idea che appartiene a quel nome, tale deve essere l'identità; e se si fosse prestato a questo un poco più di attenzione, forse si sarebbe evitata gran parte di quella confusione che spesso si produce intorno a questa faccenda, con alcune difficoltà apparenti non lievi, specialmente riguardo all'identità *personale*, che perciò esamineremo più appresso.

Lo stesso uomo.

---

9. Un animale è un corpo vivente organizzato; di conseguenza, come abbiamo osservato, lo stesso animale è la stessa *vita* continua che si comunica a diverse particelle di materia, man mano che vengono unite a quel corpo vivente organizzato. E qualunque cosa si dica di altre definizioni, un'osservazione attenta stabilisce al di là di ogni dubbio che l'idea nel nostro spirito, di cui il suono «uomo» sulle nostre labbra è un segno, non è altro che l'idea di un animale di una data forma. Credo infatti di poter dire con fiducia che chiunque veda una

creatura fatta come lui, anche se non avesse in tutta la sua vita più raziocinio di un gatto o di un pappagallo, lo chiamerebbe ancora *uomo*; e chiunque sentisse un gatto o un pappagallo discorrere, ragionare o filosofare, lo chiamerebbe tuttavia e lo considererebbe null'altro che un gatto o un pappagallo; e direbbe che l'uno è un uomo ottuso e irrazionale, e l'altro un intelligentissimo pappagallo razionale. [[2] Un rapporto che abbiamo in un autore di grande fama[3] è sufficiente per giustificare l'ipotesi di un pappagallo razionale. Ecco le sue parole:

Un pappagallo razionale.

«Avevo in mente di farmi raccontare, dalla bocca stessa del principe Maurizio, una storia molto comune ma cui si presta molto credito, che avevo sentito sovente anche da altri, a proposito di un vecchio pappagallo che aveva mentre era governatore in Brasile, il quale parlava e faceva domande e rispondeva a domande come una creatura ragionevole: sicché quelli del suo seguito ritenevano generalmente che si trattasse di stregoneria o che il pappagallo fosse posseduto dagli spiriti, e uno dei suoi cappellani, che visse a lungo dopo di allora in Olanda, da quel tempo non sopportava più i pappagalli ma diceva che erano tutti indemoniati. Avevo sentito molti particolari di questa storia, testimoniati da persone cui era difficile non dar credito, per cui chiesi al principe Maurizio quanto c'era di vero. Egli disse, col suo solito tono semplice e asciutto, che qualcosa di vero c'era, ma anche molto di falso in ciò che si era raccontato. Lo pregai di dirmi quanto c'era di vero. Egli mi disse, in modo breve e freddo, che quando era in Brasile aveva sentito parlare di questo vecchio pappagallo e, sebbene non credesse alla storiale il pappagallo fosse piuttosto lontano, la sua curiosità era tale che lo mandò a prendere. Disse che era un pappagallo grandissimo e molto vecchio, e che appena fu portato nella stanza dove si trovava il principe, con molti olandesi intorno a lui, disse subito: *Quanti uomini bianchi ci sono qui dentro!* Essi gli chiesero che cosa pensasse che fosse quell'uomo, indicando il principe. Rispose: *Un generale o qualcosa di simile*. Quando lo portarono vicino al principe egli gli chiese: *D'où venez-vous?* Esso rispose: *De Marinnam*. Disse il principe: *À qui estes-vous?* Il pappagallo: *A un Portugais*. Il principe: *Que jais-tu là?* Il pappagallo: *Je garde les poulles*. Il principe rise e disse: l'*ous gardez le poulles?* Il pappagallo rispose: *Oui, moi; et je scai bien fair e;* e fece quattro o cinque volte il verso per chiamare le galline. Riporto le parole di questo notevole dialogo in francese, così come il principe Maurizio le disse a me. Gli chiesi in quale lingua parlasse il pappagallo, e disse che era brasiliano. Gli

domandai se capiva il brasiliano e rispose di no, ma aveva avuto cura di munirsi di due interpreti che gli stavano accanto, un olandese che parlava il brasiliano e un brasiliano che parlava l'olandese; che li aveva interrogati separatamente e privatamente ed entrambi furono d'accordo nel dirgli che il pappagallo aveva pronunciato le stesse parole. Non potevo fare a meno di raccontare questa storia bizzarra, perché è così fuori dell'ordinario e perché l'ho avuta di prima mano e da fonte che può ritenersi autorevole; giacché ritengo che questo principe credesse egli stesso a ciò che mi ha raccontato, poiché è sempre stato considerato un uomo onestissimo e pio. Lascio poi ai naturalisti di ragionarci sopra e agli altri di credere ciò che vogliono di esso. Comunque, non è forse inopportuno alleviare o ravvivare un momento affacendato con simili digressioni, siano esse a proposito o no».

Lo stesso uomo.

---

10. Ho avuto cura che questa storia giungesse al lettore in dettaglio e con le parole stesse dell'autore, perché mi sembra che egli non l'abbia considerata incredibile; infatti non si può immaginare che un uomo capace qual era, che poteva giustificare ampiamente tutte le testimonianze che dava di sé, si prendesse tanta pena di attribuire, in un posto in cui non c'entrava per nulla, non solamente ad un uomo cui accenna come amico ma ad un principe al quale riconosce grande onestà e pietà, un racconto che, se egli stesso lo ritenesse incredibile, non potrebbe fare a meno di trovare ridicolo. È chiaro che il principe, il quale si rende garante di questa storia, e il nostro autore che la racconta avendola ricevuta da lui, chiamano entrambi questo parlatore un pappagallo: e chiedo a chiunque altro ritenga tale storia degna d'essere raccontata se, qualora questo pappagallo e tutti quelli della sua specie avessero sempre parlato, come ci dice la parola di un principe che faceva quello, se, dico, non sarebbero passati per una razza di *animali razionali* e se, tuttavia, si sarebbe concesso che fossero uomini e non *pappagalli*]. Infatti suppongo che non sia soltanto l'idea di un essere pensante o razionale che costituisca l'*idea di un uomo* nel senso in cui l'intende la maggior parte della gente: ma di un corpo, foggiato così e così, unito ad esso; e se questa è l'idea di un uomo, lo stesso corpo successivo che non cambi tutto in una volta deve, insieme allo stesso spirito incorporeo, contribuire a costituire lo stesso uomo.

L'identità personale

---

11. Posto ciò, per trovare in che cosa consista l'identità personale, dobbiamo considerare per che cosa sta la parola *persona*; e sta, credo, per un essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stessa come se stessa, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi, il che accade solamente mediante quella coscienza che è inseparabile dal pensare e, a me risulta, essenziale ad esso, giacché è impossibile che qualcuno percepisca senza *percepire* che percepisce. Quando vediamo, udiamo, odoriamo, gustiamo, sentiamo, meditiamo o vogliamo qualcosa, sappiamo di farlo. Così avviene sempre per ciò che riguarda le nostre sensazioni e percezioni presenti, e così ciascuno è per se stesso ciò che chiama *io*: poiché non si considera in questo caso se lo stesso io continui nella stessa sostanza o in sostanze diverse. Infatti, poiché la coscienza accompagna sempre il pensare ed è ciò che fa sì che ognuno sia quello che egli chiama io, distinguendo con ciò se stesso da tutti gli altri esseri pensanti, in questo solo consiste l'identità personale, cioè nel fatto che un essere razionale è sempre lo stesso. E fin dove questa coscienza può essere estesa indietro ad una qualsiasi azione o pensiero del passato, fin lì giunge l'identità di quella persona; si tratta dello stesso io ora e allora ed è dallo stesso io — lo stesso di quello attuale che ora riflette su di esso — che quell'azione venne compiuta.

La coscienza costituisce l'identità personale.

12[4]. Ma si chiede, inoltre, se si tratta della stessa identica sostanza. Pochi crederebbero di aver ragione di dubitarne, se queste percezioni, insieme alla coscienza di esse, rimanessero sempre presenti nello spirito, per cui lo stesso essere pensante sarebbe sempre coscientemente presente e, come si penserebbe, evidentemente lo stesso per se stesso. Ma ciò che sembra costituire una difficoltà è che quella coscienza viene sempre interrotta dall'oblio e che non c'è nessun momento nella nostra vita in cui abbiamo l'intera successione di tutte le nostre azioni passate davanti agli occhi in una visuale unica, giacché persino la migliore memoria perde di vista una parte mentre ne contempla un'altra; inoltre, per la maggior parte della nostra vita, non riflettiamo sul nostro io passato perché siamo occupati con i nostri pensieri presenti, e nel sonno profondo non abbiamo affatto pensieri, o almeno non di quelli coscienti come i nostri pensieri da svegli. In tutti questi casi, dico, poiché la nostra coscienza è interrotta e perdiamo di vista il nostro io passato, si sollevano dubbi se siamo o meno la stessa cosa pensante, cioè la stessa *sostanza*. Ma questo dubbio, ragionevole o no, non concerne affatto l'identità *personale*. Infatti la domanda è: che cosa costituisce la stessa persona; non se si tratta della stessa identica sostanza che pensa sempre nella stessa

persona, il che, in questo caso, non importa proprio niente. Infatti sostanze diverse sono unite da una medesima coscienza (là dove partecipano di essa) in una persona sola, come corpi diversi sono uniti da una medesima vita in un animale solo, la cui identità è conservata in quel cambiamento di sostanze dall'unità di una sola vita continua. Poiché è la stessa coscienza che fa sì che un uomo sia se stesso per se stesso, l'identità personale dipende proprio e solamente da questa, sia essa connessa ad una sostanza individuale sia che possa continuarsi in una successione di varie sostanze. Infatti, nella misura in cui un essere intelligente *può* ripetere l'idea di un'azione passata con la stessa coscienza che ne aveva in principio e con la stessa coscienza che ha adesso di qualsiasi azione presente, in questa misura si tratta dello stesso io personale. Giacché solo per mezzo della coscienza che ha dei propri pensieri e azioni presenti, l'io è ora un *io per se stesso*, e così sarà lo stesso finché la stessa coscienza può estendersi ad azioni passate o a venire. E la distanza di tempo o il cambiamento di sostanza non ne farebbero due persone più di quanto un uomo diventerebbe due uomini portando oggi vestiti diversi da quelli che portava ieri, con un sonno lungo o breve nel mezzo: è la stessa coscienza che unisce le azioni distanti nella stessa persona, qualunque siano le sostanze che hanno contribuito alla loro produzione.

L'identità personale nel cambiamento della sostanza.

---

13. Che le cose stiano così, abbiamo una testimonianza nel nostro stesso corpo, le cui particelle, mentre sono vitalmente unite a questo stesso io cosciente e pensante in modo tale che *sentiamo* quando vengono toccate e siamo coscienti e colpiti quando un bene o un male le colpisce, sono tutte parti di noi stessi, cioè del nostro io cosciente e pensante. Così, gli arti del suo corpo sono per ognuno parte di lui stesso; egli sente con loro e se ne preoccupa. Tagliate una mano, separandola così dalla coscienza che l'uomo aveva del caldo, del freddo e di altre affezioni che essa provava, e allora non è più parte di ciò che è lui stesso, più che non ne sia il pezzo più remoto di materia. Così vediamo che la *sostanza* in cui consisteva in un tempo l'io personale può variare in un altro tempo, senza che cambi l'identità personale; infatti non c'è dubbio che si tratti della stessa persona, sebbene gli arti che fino a poco fa ne facevano parte siano stati tagliati.

La personalità nel cambiamento della sostanza.

---

14. Ma la questione è: se cambia la stessa sostanza che pensa, può trattarsi della stessa persona; oppure, rimanendo la stessa sostanza, può trattarsi di

persone diverse?

A ciò io rispondo: In primo luogo, questa non è una domanda per coloro che pongono il pensiero in una costituzione animale dei tutto materiale, priva di sostanza incorporea. Infatti, che la loro ipotesi sia vera o falsa, è chiaro che essi concepiscono l'identità personale come conservata in qualcosa d'altro che non ridentità della sostanza; come l'identità animale viene conservata nell'identità della vita e non della sostanza. Quindi coloro che pongono il pensiero soltanto in una sostanza incorporea, prima di poter trattare con gli altri, devono mostrare perché l'identità personale non possa essere conservata nel mutamento delle sostanze incorporee o nella varietà delle particolari sostanze incorporee, come è conservata l'identità animale nel mutamento delle sostanze materiali o nella varietà dei corpi particolari. A meno che non vogliano dire che lo stesso spirito incorporeo costituisce la stessa vita nei bruti, come lo stesso spirito incorporeo costituisce la stessa persona negli uomini; e questo i Cartesiani, per lo meno, non vogliono ammetterlo, per timore di fare esseri pensanti anche i bruti.

Se, cambiando le sostanze pensanti, possa rimanere la stessa persona.

---

15. Ma ora, per quanto riguarda la prima parte della domanda, cioè se cambiando la stessa sostanza pensante (supponendo che soltanto le sostanze incorporee pensino), possa trattarsi della stessa persona: rispondo che la questione può essere risolta solamente da coloro che sanno quali sono le specie di sostanze che pensano, e se la coscienza delle azioni passate possa trasferirsi da una sostanza all'altra. Riconosco che se la stessa coscienza fosse la stessa azione individuale, ciò non sarebbe possibile: ma poiché si tratta della rappresentazione presente di un'azione passata, rimane da vedere perché non sia possibile che possa venire rappresentato allo spirito Tessere stato ciò che in realtà non è mai stato. Perciò ci sarà difficile determinare la misura in cui la coscienza delle azioni passate è connessa ad un agente individuale in modo che un altro non possa averla, finché non sapremo quale specie di azione non possa essere compiuta senza che l'accompagni un atto riflessivo di percezione, e la maniera in cui sia compiuta da sostanze pensanti, che non possono pensare senza esserne coscienti. Ma poiché quello che chiamiamo la stessa coscienza non è lo stesso atto individuale, sarà difficile escludere, in base alla natura delle cose, che ad una sostanza intellettuale possa essere rappresentato come compiuto da essa ciò che *essa* non ha mai fatto, e fu forse fatto da qualche altro agente, e che una tale rappresentazione non possa esserci come realtà di fatto, come lo sono varie rappresentazioni nel sogno che tuttavia, mentre sogniamo, prendiamo per vere. E

che le cose non stiano mai così finché non avremo vedute più chiare sulla natura delle sostanze pensanti, faremo meglio ad attribuirlo alle bontà di Dio; il quale, per ciò che riguarda la felicità o l'infelicità di una delle sue creature sensibili, non trasferirà, per un fatale errore di una di queste creature, dall'una all'altra quella coscienza che porta con sé la ricompensa o il castigo. Lascio ad altri di considerare fino a che punto questo possa essere un argomento contro coloro che vogliono porre il pensiero in un sistema di fuggevoli spiriti animali. Ma, per tornare alla questione che ci sta innanzi, si dovrà riconoscere che, se la stessa coscienza (la quale, com'è stato mostrato, è una cosa affatto diversa dalla stessa cifra numerica o movimento nel corpo) può essere trasferita da una sostanza pensante all'altra, sarà possibile che due sostanze pensanti costituiscano una sola persona. Infatti, quando la stessa coscienza è conservata, nella stessa o in altre sostanze, l'identità personale è conservata.

Se, rimanendo la stessa sostanza incorporea, possono esserci due persone.

---

16. Quanto alla seconda parte della domanda, cioè se possono esserci due persone distinte quando rimane la stessa sostanza incorporea, mi pare che si fondi su questo: se lo stesso essere incorporeo, essendo cosciente della sua azione nella sua durata passata, possa essere interamente privato di tutta la coscienza della sua esistenza passata e perderla senza alcuna possibilità di ricuperarla: e cominciare, per così dire, un nuovo conto a partire da un nuovo periodo con una coscienza che *non possa* spingersi al di là di questo nuovo stato. Tutti quelli che sostengono la pre-esistenza sono evidentemente di questo parere, poiché ammettono che all'anima non sia rimasta alcuna coscienza di ciò che fece nello stato pre-esistente, nel quale o era tutta separata dal corpo o informava di sé un altro corpo; se non l'ammettessero, è chiaro che l'esperienza sarebbe contro di loro. Poiché l'identità personale non si estende più in là di quanto faccia la coscienza, lo spirito pre-esistente che non si è continuato per tanti secoli in uno stato di silenzio, deve necessariamente costituire persone diverse. Supponiamo che un platonico cristiano oppure un pitagorico immaginasse, per il fatto che Dio ha terminato tutta la sua opera di creazione il settimo giorno, che la sua anima sia sempre esistita da allora, e che si sia trasferita a turno in vari corpi umani; allo stesso modo di un uomo che ho incontrato una volta, il quale era persuaso che la sua fosse stata l'*anima* di Socrate (non discuterò con quanta ragione; questo però so, che nel posto che occupava, il quale era tutt'altro che insignificante, egli passava per un uomo assai razionale, e la stampa ha mostrato che non gli mancavano né competenza né cultura); direbbe qualcuno che egli, non essendo

cosciente di alcuna delle azioni o dei pensieri di Socrate, potesse essere la stessa *persona* di Socrate? Che chiunque rifletta su se stesso e concluda di avere in sé uno spirito incorporeo, che è poi quello che pensa in lui e, nel cambiamento costante del suo corpo, fa sì che egli sia lo stesso, ed è ciò che egli chiama *se stesso*: che supponga anche che questa sia la stessa anima che era in Nestore o Ter site all'assedio di Troia (poiché le anime, per quanto ne sappiamo, sono nella loro natura indifferenti a qualsiasi particella di materia, l'ipotesi non ha in sé alcuna assurdità apparente), il che potrebbe darsi, per lui come per l'anima di qualunque altro uomo; poiché egli non ha alcuna coscienza di nessuna delle azioni di Nestore o di Tersite, pensa egli forse, o può pensare, che sia la stessa persona dell'uno o dell'altro? Può essere interessato nelle azioni dell'uno o dell'altro? Attribuirle a se stesso o pensare che siano sue più delle azioni di qualsiasi altro uomo che sia mai esistito? Poiché questa coscienza non si estende a nessuna delle azioni di questi due uomini, l'*io* dell'uno e dell'altro non è lo stesso più che se l'anima o lo spirito incorporeo che ora lo informa fosse stato creato e avesse cominciato ad esistere quando informò il suo corpo attuale, anche se fosse verissimo che lo *spirito* che informò il corpo di Nestore o di Tersite fosse numericamente lo stesso che ora informa il suo. Questo non farebbe di lui la stessa persona di Nestore più di quanto accadrebbe se alcune particelle di materia che furono una volta parte di Nestore fossero ora parte di quell'uomo; giacche la stessa sostanza incorporea, senza la coscienza, non costituisce la stessa persona per il fatto di essere unita ad un corpo, più di quanto la stessa particella di materia, senza coscienza, unita ad un corpo, costituisca la stessa persona. Ma se egli si trova anche una sola volta cosciente di una qualsiasi delle azioni di Nestore, si troverà ad essere allora la stessa persona di Nestore.

Il corpo, quanto l'anima, contribuisce a formare l'uomo.

---

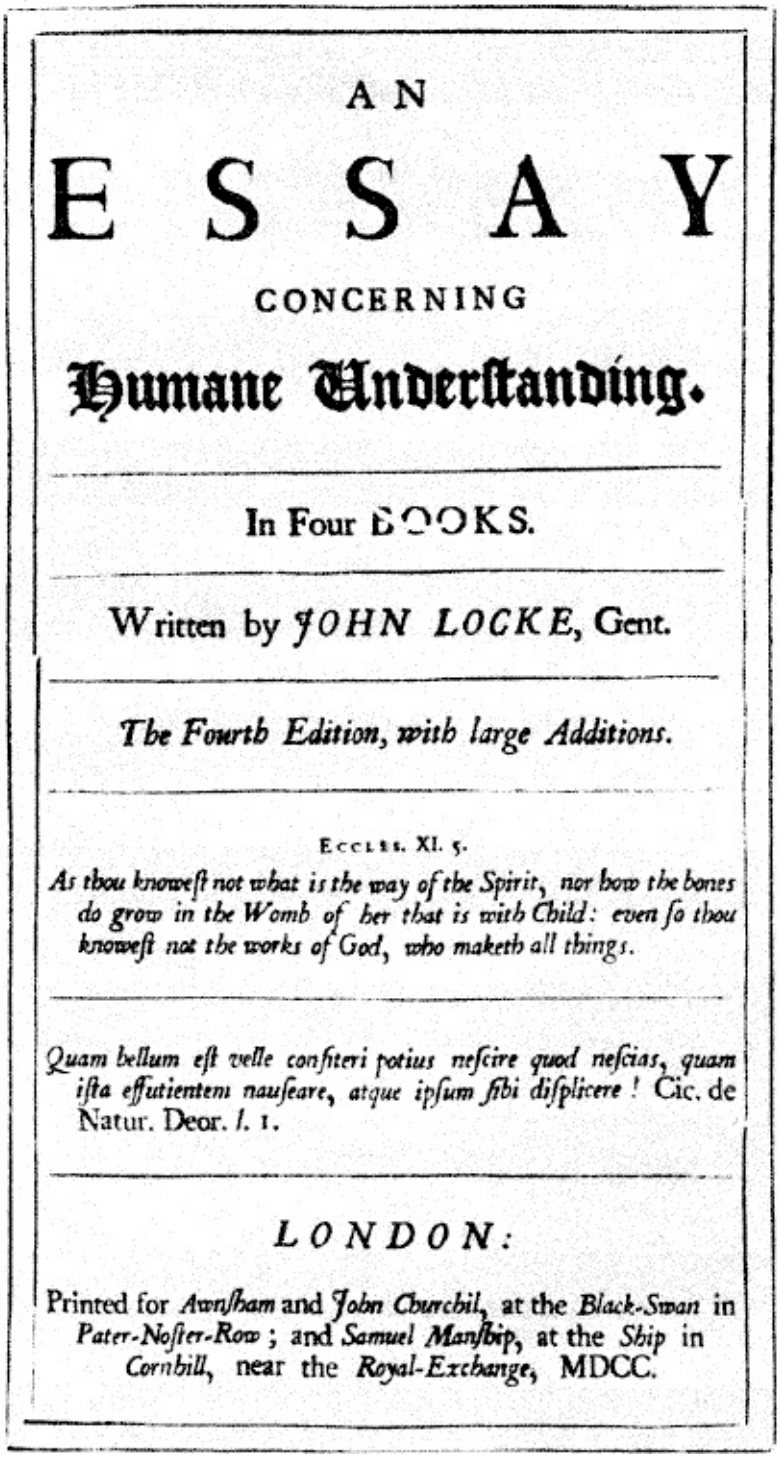
17. E così possiamo, senza alcuna difficoltà, concepire che una persona sia la stessa al momento della resurrezione, sebbene si trovi in un corpo che non sia esattamente lo stesso nella struttura o nelle parti di quello che aveva quaggiù — giacché la stessa coscienza accompagna Fanima che abita in quel corpo. Tuttavia la sola anima* nel cambiamento dei corpi, non sarebbe sufficiente per costituire lo stesso uomo se non per chi faccia dell'anima tutto l'uomo. Infatti se l'anima di un principe, che avesse la coscienza della vita passata del principe, entrasse nel corpo di un calzolaio e lo informasse non appena l'anima sua l'avesse abbandonato, sarebbe la stessa *persona* del principe, responsabile solo delle azioni del principe; ma chi direbbe che si tratta dello stesso *uomo*? Anche il corpo contribuisce a

costituire l'uomo e, credo che in questo caso determinerebbe l'uomo agli occhi di chiunque, per cui l'anima, con tutti i suoi pensieri principeschi, non costituirebbe un altro uomo: ma agli occhi di tutti, tranne che ai suoi, sarebbe lo stesso calzolaio. So che, nel modo di parlare corrente, la stessa persona e lo stesso uomo rappresentano una cosa sola. E in verità ognuno avrà sempre libertà di parlare come meglio gli piace e di applicare quei suoni articolati alle idee che gli sembrano più adatte e di mutarle quanto vuole. Ma se vogliamo indagare intorno a ciò che fa Io stesso *spirito*, lo stesso *uomo* o la stessa *persona*, dobbiamo fissare nella nostra mente le idee di spirito, uomo o persona; e una volta che abbiamo deciso ciò che intendiamo con esse, non sarà difficile determinare in ognuna di esse o in altre simili quando si tratta della stessa e quando no.

È soltanto la coscienza che unisce le azioni per formare la stessa persona.

---

18. Ma sebbene la stessa sostanza incorporea o anima da sola, ovunque si trovi e in qualsiasi stato, non costituisca lo stesso *uomo*, è chiaro che la coscienza per lontano che possa estendersi — fosse anche nei secoli passati — unisce esistenze e azioni assai distanti nel tempo per formarne la stessa *persona*, al modo in cui unisce le esistenze e le azioni del momento immediatamente precedente: sicché chiunque abbia la coscienza di azioni presenti e passate è la stessa persona cui appartengono entrambe. Se io avessi la coscienza di aver visto l'arca di Noè e il diluvio universale come ho quella di aver visto lo straripamento del Tamigi l'inverno scorso, o che ho ora di scrivere, non potrei dubitare che l'io che sta scrivendo ora, che ha visto straripare il Tamigi l'inverno scorso e che ha visto il diluvio universale, sia lo stesso *io* — in qualsiasi *sostanza* si ponga quell'io — più di quanto possa dubitare che io che scrivo sono lo stesso *me stesso* ora mentre scrivo (che io consista o meno di tutta la stessa sostanza, corporea o incorporea) di quello che ero ieri. Infatti, quanto all'essere lo stesso io, non importa se l'io attuale sia costituito dalle stesse sostanze o da altre, giacché sono altrettanto interessato e altrettanto giustamente responsabile per qualsiasi azione compiuta mille anni fa ma appropriata a me ora da questa auto-coscienza, come lo sono per ciò che ho fatto un momento fa.



AN

ESSAY

CONCERNING

Humane Understanding.

In Four BOOKS.

Written by JOHN LOCKE, Gent.

The Fourth Edition, with large Additions.

Eccles. XI. 5.

As thou knowest not what is the way of the Spirit, nor how the bones do grow in the Womb of her that is with Child: even so thou knowest not the works of God, who maketh all things.

Quam bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quam ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere! Cic. de Natur. Deor. *l.* 1.

LONDON:

Printed for *Awnsham* and *John Churchil*, at the *Black-Swan* in *Pater-Noster-Row*; and *Samuel Manship*, at the *Ship* in *Cornhill*, near the *Royal-Exchange*, MDCC.

Frontespizio della quarta edizione del *Saggio sull'intelletto umano* (Londra, 1700).

L'io dipende L dalla coscienza, non dalla sostanza.

19. L'*io* è quella cosa pensante cosciente — di qualunque sostanza sia fatta

(spirituale o materiale, semplice o composta, non importa) — che è sensibile o cosciente del piacere e del dolore, capace di felicità o infelicità, e perciò si preoccupa di se stessa fin dove giunge quella coscienza. Così ognuno trova che, finché è compreso in quella coscienza, il suo mignolo è altrettanto parte di sé quanto una sua parte massima. Se si separasse questo mignolo dalla persona, e se la coscienza accompagnasse il mignolo abbandonando il resto del corpo, è evidente che sarebbe il mignolo ad essere la persona, la stessa persona; e l'io non avrebbe niente a che fare, in tal caso, col resto del corpo. Come in questo caso è la coscienza che accompagna la sostanza, quando l'una è separata dall'altra, a costituire la stessa persona e l'io inseparabile, così accade in riferimento a sostanze remote nel tempo. Ciò con cui *può* unirsi la coscienza di questa cosa pensante e presente costituisce la stessa persona, ed è con essa un io solo, e con niente altro; e così attribuisce a se stessa e riconosce come proprie le azioni di quella cosa pensante, fin dove si estende la coscienza e non oltre; come vedrà chiunque ci riflette.

Le persone, non le sostanze, so-no oggetto della ricompensa e della punizione.

---

20. Su questa identità personale è fondato tutto il diritto e la giustizia della ricompensa e del castigo; infatti la felicità e l'infelicità sono le cose delle quali ciascuno si preoccupa *riguardo a se stesso*, e non importa ciò che accade a qualunque *sostanza* che non sia unita a quella coscienza o non ne sia toccata. Infatti, com'è chiaro nell'esempio che ho appena dato, se la coscienza accompagnasse il mignolo quando questo è tagliato, si tratterebbe dello stesso io che ieri si preoccupava dell'intero corpo in quanto faceva parte di se stesso e le cui azioni non può ora non riconoscere come proprie. Tuttavia, se lo stesso corpo dovesse continuare a vivere e subito dopo la separazione del mignolo avere una sua coscienza peculiare, di cui quel mignolo non sapesse nulla, quel corpo non si preoccuperebbe affatto del mignolo come parte di sé, né potrebbe riconoscere come propria alcuna delle sue azioni, e subirne l'imputazione.

Dove si mostra in che consista l'identità personale.

---

21. Questo ci può mostrare in che consista l'identità personale: non nelPidentità della sostanza ma, come ho detto, nell'identità della coscienza, per cui se Socrate e l'attuale sindaco di Queinborough si trovano d'accordo, sono la stessa persona; se lo stesso Socrate da sveglio e da addormentato non partecipa della stessa coscienza, Socrate sveglio e Socrate addormentato non sono la stessa

persona. E punire il Socrate sveglio per ciò che ha pensato il Socrate addormentato — e di cui il Socrate sveglio non ebbe mai coscienza — non sarebbe più giusto che punire un gemello per ciò che l'altro gemello fece, e di cui prima non sapeva nulla, solo perché il loro aspetto esteriore è così simile da non poterli distinguere; gemelli identici infatti si sono visti.

L'oblio assoluto separa ciò che è dimenticato dalla persona, ma non dall'uomo.

---

22. Ma forse si potrà ancora obbiettare: supponiamo che io perda interamente la memoria di alcune parti della mia vita, al di là di ogni possibilità di ricuperarla, in modo tale che non ne sarò forse mai più conscio; non sono io tuttavia la stessa persona che commise quelle azioni, ebbe quei pensieri di cui una volta ero conscio, sebbene le abbia ora dimenticate? Al che io rispondo che dobbiamo stare attenti a ciò cui viene applicata la parola *io*; in questo caso, è soltanto all'*uomo*. E poiché si presume che lo stesso uomo sia la stessa persona, facilmente si suppone anche che l'io, in questo caso, rappresenti la stessa persona. Ma se fosse possibile per lo stesso uomo avere, in tempi diversi, coscienze distinte incomunicabili, è fuor di dubbio che lo stesso uomo in tempi diversi costituirebbe persone diverse; il che, vediamo, è il senso dell'umanità nelle dichiarazioni più solenni delle sue opinioni, poiché la legge umana non punisce il pazzo per le azioni commesse da savio né il savio per ciò che ha fatto il pazzo, e con ciò ne fa due persone. La qual cosa è in qualche modo spiegata dal nostro modo di dire quando diciamo che un tale «non è in sé» oppure è «fuori di sé»; in queste frasi sembra implicito, a coloro che le usano adesso o almeno le usarono per primi, il pensiero che l'io sia cambiato; in quell'uomo, non c'era più la stessa persona.

Differenza fra l'identità dell'uomo e quella della persona.

---

23. Tuttavia è difficile concepire che Socrate, lo stesso uomo individuale, sia due persone. Qui ci sarà di aiuto il considerare che cosa s'intende per Socrate o per lo stesso *uomo* individuale.

In primo luogo, deve trattarsi o della stessa sostanza pensante individuale e incorporea, in breve, dell'anima numericamente identica e di nuli'altro;

Oppure, in secondo luogo, dello stesso animale senza alcun riguardo per l'anima incorporea;

Oppure, in terzo luogo, dello stesso spirito incorporeo unito allo stesso animale.

Ora, che si assuma l'una o l'altra di queste supposizioni, è impossibile far

consistere l'identità personale in altro che non sia la coscienza o farla giungere più in là di quanto giunga la coscienza.

Infatti, secondo la prima di esse, si dovrà riconoscere come possibile che un uomo nato da donne diverse e in tempi lontani, sia lo stesso uomo. Chi ammette questo modo di parlare, deve riconoscere come possibile che lo stesso uomo sia due persone distinte, come lo sono due persone che hanno vissuto in età diverse senza conoscere l'uno i pensieri dell'altro.

In base alla seconda e. alla terza supposizione, Socrate in questa vita e dopo di essa non può essere lo stesso uomo se non per mezzo della stessa coscienza; e facendo così consistere l'identità umana nella stessa cosa in cui poniamo l'identità personale, non ci sarà alcuna difficoltà a riconoscere che lo stesso uomo è la stessa persona. Tuttavia coloro che pongono l'identità umana nella sola coscienza, e non in qualcosa d'altro, dovranno considerare come Socrate fanciullo sarà lo stesso Socrate uomo dopo la resurrezione. Ma quale che sia ciò che costituisce l'uomo, e di conseguenza lo stesso uomo individuale — e in ciò pochi si trovano d'accordo — l'identità personale non può essere posta da noi se non nella coscienza (che sola costituisce ciò che chiamiamo *io*), se non vogliamo trovarci impegolati in grandi assurdità.

24. Ma un uomo ubriaco non è forse la stessa persona di quando è sobrio? Per quale altro motivo lo si punisce per ciò che commise quando era ubriaco, anche se non ne ha mai più coscienza? Lo è altrettanto dell'uomo che cammina e compie altri atti nel sonno, che deve rispondere delle malefatte compiute in quello stato. Le leggi umane puniscono entrambi con una giustizia idonea al *loro* modo di conoscere giacché, in questi casi, non possono distinguere con certezza ciò che è reale da ciò che è contraffatto, e così nell'ubriachezza o nel sonno l'ignoranza non è ammessa come scusante.

[5 Infatti, sebbene il castigo sia connesso con la personalità e la personalità con la coscienza, e sebbene forse l'ubriacone non è cosciente di ciò che ha fatto, i tribunali umani tuttavia lo puniscono giustamente; perché il fatto a suo carico è provato, ma la mancanza di coscienza, a suo discarico, non può essere provata]. Ma nel Gran Giorno in cui verranno aperti i segreti di tutti i cuori, sarà forse ragionevole pensare che nessuno verrà chiamato a rispondere di ciò di cui non sa nulla; ma riceverà quello che gli è dovuto, e sarà la sua coscienza ad accusarlo o scusarlo.

Soltanto la coscienza unisce le esistenze remote in una sola persona.

---

25. Null'altro che la coscienza può unire esistenze remote nella stessa persona: l'identità della sostanza non può farlo giacché qualunque sostanza ci sia, comunque foggiata, senza coscienza non c'è persona; e un cadavere può essere una persona quanto qualsiasi altra specie di sostanza senza coscienza.

Se potessimo supporre due coscienze distinte e incomunicabili che agiscono nello stesso corpo, l'una sempre di giorno, l'altra di notte e, d'altra parte, la stessa coscienza che agisce ad intervalli in due corpi distinti, mi domando, nel primo caso, se l'uomo di giorno e quello di notte non sarebbero due persone distinte quanto Socrate e Platone. Né è rilevante dire che questa medesima coscienza e quella distinta, nei casi menzionati sopra, sia dovuta alla stessa sostanza incorporea distinta che la porta con sé a quei corpi; il che, vero o no, non cambia nulla al caso, poiché è evidente che l'identità personale sarebbe ugualmente determinata dalla coscienza, che quella coscienza sia connessa o no a qualche sostanza individuale incorporea. Infatti, ammettendo che la sostanza pensante nell'uomo debba necessariamente ritenersi incorporea, è ovvio che la cosa pensante incorporea deve talvolta dipartirsi dalla sua coscienza passata per esserle, poi, restituita di nuovo; ciò è evidente nella smemoratezza che gli uomini hanno sovente circa le loro azioni passate, e molte volte lo spirito ricupera la memoria di una coscienza passata che era stata perduta per vent'anni di seguito. Basta far sì che questi intervalli di memoria e di smemoratezza si alternino regolarmente col giorno e la notte, e si hanno due persone con lo stesso spirito incorporeo, come prima si avevano due persone con lo stesso corpo. Sicché l'io non è determinato dall'identità o dalla diversità della sostanza, cosa di cui non può esser sicuro, ma solo dall'identità della coscienza.

Non è con la sostanza che la coscienza può essere unita.

---

26. Anzi, l'io può concepire che la sostanza di cui è ora composto sia esistita in precedenza, unita nello stesso essere cosciente; ma tolta la coscienza, quella sostanza non è più l'io, né fa più parte dell'io di qualsiasi altra sostanza, com'è evidente nell'esempio che abbiamo già dato di un arto tagliato via, del cui caldo o freddo o altri patimenti l'io non ha più coscienza e che quindi non fa parte dell'io più di qualsiasi altra materia dell'universo. Accadrà in maniera analoga per qualsiasi sostanza incorporea che sia priva di quella coscienza per cui sono me stesso per me stesso: [[6] Se c'è una parte qualsiasi della sua esistenza che] io non posso unire mediante il ricordo alla coscienza presente per cui sono ora me stesso essa non è, in quella parte della sua esistenza, *me stesso* più di qualsiasi altro essere incorporeo. Infatti, qualsiasi cosa che una sostanza abbia pensato o fatto,

che io non possa ricordare e far sì che mediante la mia coscienza sia un mio pensiero e una mia azione, non apparterrà a me, anche se parte di me stesso l'ha pensato o fatto, più che se fosse stato pensato o fatto da qualsiasi altro essere incorporeo esistente in qualunque luogo.

La coscienza unisce le sostanze, materiali o spirituali, alla stessa personalità.

---

27. Riconosco che Fopinione più probabile è che questa coscienza sia connessa ad una sostanza individuale incorporea, e ne sia un'affezione.

Ma lascio che ognuno risolva questo punto come meglio gli piace, secondo le diverse ipotesi. Ma ogni essere intelligente, sensibile alla felicità o all'infelicità, deve concedere che c'è qualcosa che è *se stesso*, di cui egli si preoccupa e che vorrebbe felice; che questo io è esistito in una durata contìnua per più di un istante ed è quindi possibile che possa esistere, come ha già fatto, per mesi e anni a venire, senza che siano posti limiti, certi alla sua durata; e che possa trattarsi dello stesso io, continuato nel futuro mediante la stessa coscienza. E così, per il tramite della coscienza, egli si trova ad essere lo stesso io che qualche anno fa commise questa o quest' altra azione, per la quale ora viene ad essere felice o infelice. In tutto questo resoconto deirio, la *sostanza* numericamente identica non è considerata come costituente l'io; ma lo è invece la *coscienza* continua, nella quale varie sostanze possono essere state unite e poi separate di nuovo. Finché perdurava una unione vitale fra quelle sostanze e ciò in cui allora risiedeva la coscienza, esse facevano parte dello stesso io. Così qualsiasi parte del nostro corpo che si trovi unito in modo vitale a ciò che è cosciente in noi, fa parte di noi stessi: ma con la scissione dell'unione vitale mediante la quale la coscienza è comunicata, ciò che un momento fa era parte di noi stessi non lo è più, proprio come la parte di un altro uomo non è parte di me stesso; e non è impossibile che dopo un po' di tempo esso diventi una parte reale di un'altra persona. E così abbiamo una sostanza numericamente identica che diventa parte di due persone diverse; e che la persona si conserva la stessa pur con il cambiamento di varie sostanze. Se potessimo supporre uno spirito interamente privo di ogni memoria o coscienza delle azioni passate, come troviamo che la nostra mente è spesso priva del ricordo di gran parte delle nostre azioni passate e talvolta di tutte, l'unione o la separazione di tale sostanza spirituale non porterebbe alcuna variazione nell'identità personale, più di quanto lo faccia una particella di materia. Qualsiasi sostanza unita in modo vitale all'essere pensante attuale è parte di quello stesso io che ora è; qualsiasi cosa unita ad esso mediante la coscienza di azioni precedenti, fa anche parte dello stesso io, che è lo stesso allora come ora.

Persona è un termine forense.

28. *Persona*, a quanto pare, è dunque il nome di questo io. Ovunque un uomo trovi ciò che egli chiama se stesso, lì, credo, un altro può dire che si trova la stessa persona. È un termine forense, che attribuisce le azioni e i loro meriti, e così appartiene solamente ad agenti intelligenti, capaci di una legge nonché di felicità e d'infelicità. Solo mediante la coscienza la personalità si estende al di là dell'esistenza presente fino al passato, e con ciò ne viene coinvolta e ne diventa responsabile; riconosce come sue e imputa a se stessa azioni passate sulla stessa base e per la stessa ragione per cui lo fa per azioni presenti. Tutto ciò è fondato sulla preoccupazione della felicità, che è la concomitante inevitabile della coscienza: infatti ciò che ha coscienza del piacere e del dolore desidera che l'io che è conscio sia felice. E quindi delle azioni passate che non può riconciliare o *attribuire* all'io presente mediante la coscienza, esso non si preoccupa più che se non fossero mai state fatte; e ricevere, per causa di tali azioni, piacere o dolore, cioè ricompensa o castigo, è lo stesso come essere reso felice o infelice in prima istanza, senza alcun demerito. Infatti, supponiamo che un uomo venga punito ora per ciò che ha fatto in un'altra vita e di cui non si può in alcun modo renderlo cosciente; quale differenza ci sarebbe tra quel castigo e l'essere *creato* infelice? Perciò, conformemente l'apostolo ci dice che nel gran giorno in cui «ognuno riceverà a seconda delle sue azioni, i segreti di tutti i cuori verranno messi allo scoperto». La sentenza sarà giustificata dalla coscienza che tutti avranno che *essi stessi*, in qualsiasi corpo appaiano o a qualsiasi sostanza quella coscienza aderisca, sono quei *medesimi* che commisero quelle azioni e meritano quella punizione.

Supposizioni che sono o appaiono strane sono perdonabili nella nostra ignoranza.

29. Sono portato a credere di aver fatto, nel trattare questo argomento, alcune supposizioni che sembreranno strane a qualche lettore, e forse sono tali in se stesse. Tuttavia ritengo che siano scusabili, in quest'ignoranza in cui ci troviamo circa la natura della cosa pensante che è in noi e che consideriamo come *noi stessi*. Se sapessimo che cos'è, o in quale maniera è collegata ad un certo sistema di fugaci spiriti animali, o se possa o meno compiere le proprie operazioni di pensiero e di memoria senza un corpo organizzato come il nostro, e sia piaciuto a Dio che nessun altro spirito simile venga mai unito a un corpo simile, dalla retta costituzione dei cui organi la sua memoria dovrebbe dipendere, — se sapessimo

tutto ciò, potremmo vedere l'assurdità di qualcuna delle supposizioni che ho fatto. Ma assumendo, come solitamente facciamo (poiché siamo all'oscuro circa queste faccende), che l'anima di un uomo sia una sostanza incorporea, indipendente dalla materia e indifferente ad essa, nella natura stessa delle cose non c'è nessuna assurdità nel supporre che la stessa *anima* sia in tempi diversi unita a *corpi* diversi, e che per quel tempo costituisca con essi un *uomo*. Allo stesso modo supponiamo che parte del corpo di una pecora di ieri diventi parte del corpo di un uomo di domani, e che in quelPunione costituisca una parte vitale di Melibeo in persona, così come faceva parte del suo montone.

La difficoltà nasce dal cattivo uso delle parole.

---

30. Per concludere: qualunque sostanza cominci ad esistere, deve, durante la sua esistenza, necessariamente essere la stessa; qualunque composizione di sostanze cominci ad esistere, durante l'unione di queste sostanze, il concreto dev'essere lo stesso; qualunque modo cominci ad esistere, durante la sua esistenza è lo stesso; e così se la composizione risulta di sostanze distinte e modi diversi, la stessa regola vale. Da ciò si vedrà che la difficoltà o l'oscurità che c'è stata intorno a questa faccenda nasce piuttosto dai nomi male usati che dall'oscurità delle cose. Infatti, qualunque cosa costituisca l'idea specifica alla quale il nome viene applicato, se si mantiene saldamente l'idea, si potrà facilmente concepire la distinzione fra lo stesso e il diverso riguardo a qualunque cosa, e non potranno sorgere dubbi intorno ad essa.

Il continuare di ciò di cui abbiamo fatto la nostra idea complessa dell'uomo costituisce l'identità dell'uomo.

---

31. Supponendo che uno spirito razionale sia l'idea di un *uomo*, è facile sapere che cos'è lo stesso uomo: lo stesso spirito

sia esso in quel corpo o separato da esso — sarà lo *stesso uomo*. Supponendo che uno spirito razionale sia unito in modo vitale ad un corpo con una certa conformazione delle sue parti per costituire un uomo, mentre rimane quello spirito razionale, con quella conformazione vitale delle parti, anche se continuato in un fuggevole corpo successivo, si tratterà dello *stesso uomo*. Ma se per qualcuno l'idea di un uomo non è altro che l'unione vitale di parti in una certa forma, finché quell'unione vitale e quella forma rimangono in un concreto che non è lo stesso se non per una continua successione di particelle fugaci, si tratterà dello *stesso uomo*. Infatti, qualunque sia la composizione di cui l'idea complessa è

fatta, quando l'esistenza ne fa una cosa particolare sotto una qualunque denominazione, *la stessa esistenza continua* fa sì che si mantenga come lo *stesso* individuo sotto la stessa denominazione].

1. L'intero capitolo è un'aggiunta della seconda edizione.
2. Aggiunta della quarta edizione.
3. WILLIAM TEMPLE, *Memoirs of what passed ih Christendon from 1679 to* London, 1692, p. 66.
4. Il Fraser ripete per questo paragrafo il numero io e pertanto continua a numerare i seguenti con due numeri in meno.
5. Aggiunta della quarta edizione.
6. Aggiunta della quarta edizione.

CAPITOLO XXVIII

DI ALTRI RAPPORTI

Idee di rapporti proporzionali.

1. Oltre alle occasioni precedentemente menzionate di tempo, luogo e causalità per confrontare le cose l'una all'altra, o l'una all'altra riferirle, ce ne sono, come ho già detto, infinite altre, di alcune delle quali parlerò.

La prima che nominerò è un'idea semplice che, essendo suscettibile di parti o gradi, offre un'occasione per confrontare fra loro i soggetti in cui si trova, per esempio: più bianco, più dolce, uguale, più, ecc. Poiché queste relazioni dipendono dall'uguaglianza e dall'eccesso della stessa idea semplice in vari soggetti, si possono chiamare, se vogliamo, *proporzionali*; e che queste relazioni abbiano a che fare solamente con le idee semplici ricevute dalla sensazione o dalla riflessione è tanto evidente che non occorre dir nulla per dimostrarlo.

La relazione naturale.

2. In secondo luogo, un'altra occasione per confrontare le cose fra loro o per considerare una cosa in modo da includere nella considerazione di essa qualche altra cosa, sono le circostanze della loro origine o del loro principio; poiché queste ultime non possono essere in seguito alterate, i rapporti che ne dipendono sono durevoli quanto i soggetti cui appartengono, come per esempio fra padre e figlio, fratelli, cugini primi, ecc. fra i quali le relazioni derivano da una comunità di sangue alla quale partecipano in gradi diversi; oppure i conterranei, cioè quelli nati nello stesso paese o nella stessa regione. Queste le chiamo *relazioni naturali*: in esse, possiamo osservare che l'umanità ha adattato le sue nozioni e le sue parole all'uso della vita comune, e non alla verità e all'estensione delle cose. Infatti, è certo che, in realtà, il rapporto è lo stesso tra il generante e il generato, nelle varie razze di altri animali come negli uomini; ma si dice tuttavia raramente che questo toro è il nonno di quel vitello oppure che quei due piccioni sono cugini primi. È molto comodo che queste relazioni siano osservate e contrassegnate, per ciò che riguarda l'umanità, mediante nomi distinti, giacché c'è occasione, sia nelle leggi sia in altre comunicazioni reciproche, di menzionare e prendere nota degli uomini alla luce di queste relazioni. Da esse sorgono anche gli obblighi di

doveri vari fra gli uomini; mentre, per ciò che riguarda gli animali, poiché gli uomini hanno poco motivo, o nessuno, per badare a queste relazioni, non hanno ritenuto opportuno dar loro nomi distinti e peculiari. Questo, incidentalmente, può darci qualche lume sullo stato diverso e lo sviluppo delle lingue, le quali, essendo adatte soltanto alla comodità della comunicazione, sono proporzionate alle nozioni che gli uomini hanno e allo scambio dei pensieri familiari fra loro; e non alla realtà o all'estenzione delle cose, né alle varie relazioni che si potrebbero trovare tra esse e neppure alle varie considerazioni astratte che si potrebbero fare intorno ad esse. Dove non c'erano nozioni filosofiche, gli uomini non avevano termini per esprimerle; e non fa meraviglia che non abbiano formato nomi per ciò di cui non avevano occasione di discorrere. È quindi facile immaginare il motivo per cui, in alcuni paesi, possono non aver neppure un nome per il cavallo; mentre in altri, dove stanno più attenti all'albero genealogico dei loro cavalli che non al proprio, hanno non solamente nomi per cavalli particolari ma anche per i vari rapporti di parentela fra essi.

Idee di relazioni istituite o volontarie.

---

3. In terzo luogo, talvolta il fondamento per considerare le cose l'una in riferimento all'altra è qualche atto per il quale una persona acquista un diritto morale, potere o obbligo, di far qualcosa. Così, un generale è una persona che ha il potere di comandare un esercito; e un esercito sotto un generale è una collezione di uomini armati obbligati ad ubbidire ad un uomo. Un cittadino o un borghese è una persona che ha diritto a certi privilegi in questo o quell'altro luogo. Poiché tutto ciò dipende dalla volontà degli uomini o da un accordo della società, chiamo queste relazioni *istituite* o *volontarie*; possono essere distinte da quelle naturali in quanto la maggior parte, se non tutte, sono in qualche modo modificabili e separabili dalle persone cui sono appartenute senza che nessuna delle sostanze così poste in rapporto venga distrutta. Ora, sebbene queste relazioni come le altre siano reciproche, e contengano il riferimento di due cose l'una all'altra, tuttavia, poiché una delle due cose spesso manca di un nome relativo che implica quel riferimento, gli uomini di solito non ne tengono conto e la relazione è frequentemente trascurata. Per esempio, si riconosce facilmente che patrono e cliente implicano una relazione, ma non altrettanto facilmente, di primo acchito, un connestabile o un dittatore saranno considerati come termini di relazione. Infatti, non c'è nessun nome particolare per quelli che stanno sotto i comandi di un dittatore o di un connestabile, che esprima il rapporto con l'uno o l'altro, sebbene sia certo che entrambi hanno un certo potere su altre persone e

sono in tal modo posti in relazione con esse, tanto quanto il patrono rispetto al cliente o il generale rispetto all'esercito

---

Idee di relazioni morali.

---

4. In quarto luogo, c'è un'altra specie di relazione che è la conformità o il disaccordo delle *azioni volontarie* degli uomini con una *regola* cui vengono riferite e mediante la quale sono giudicate; credo che questa si possa chiamare *relazione morale*, in quanto designa le nostre azioni morali e merita perciò di essere esaminata con cura, giacché in nessuna parte della nostra conoscenza dobbiamo essere più attenti, come in questa, a raggiungere idee determinate e ad evitare, quanto è possibile, l'oscurità e la confusione. Le azioni umane, quando insieme ai loro vari fini, oggetti, maniere e circostanze, vengono foggiate come idee complesse distinte, sono come abbiamo già mostrato, altrettanti *modi misti* di cui gran parte hanno nomi particolari. Così, se supponiamo che la gratitudine sia la prontezza a riconoscere e a ricambiare un atto di gentilezza, che la poligamia sia l'aver nello stesso tempo più mogli, quando formiamo nel nostro spirito queste nozioni, abbiamo altrettante idee determinate di modi misti. Ma questo non è tutto ciò che interessa le nostre azioni: non basta averne idee determinate e sapere quali nomi appartengono a questa e quest'altra combinazione di idee. Abbiamo una preoccupazione ulteriore e ben più grande, e cioè di sapere se le azioni così foggiate sono moralmente buone o cattive.

Il bene e il male morali.

---

5. Il bene e il male, com'è stato mostrato (lib. II, cap. xx, § 2, e cap. xx, § 43), non sono altro che piacere o dolore oppure quello che produce o procura a noi piacere o dolore. *Il bene e il male morali*, dunque, sono solamente *la conformità oil disaccordo delle nostre azioni volontarie con qualche legge, mediante la quale il bene o il male è attirato su di noi dalla volontà e dal potere del legislatore;* e quel bene o male, quel piacere o dolore, che accompagnano la nostra osservanza o infrazione della legge per decreto del legislatore, è ciò che chiamiamo *ricompensa* e *castigo*.

Le regole morali.

---

6. A me sembra che ci siano tre *specie* di queste regole o leggi morali alle quali

gli uomini generalmente si riferiscono e mediante le quali giudicano della rettitudine o malvagità delle loro azioni, e ogni specie ha la sua diversa sanzione, cioè diverse ricompense e castighi. Infatti sarebbe del tutto vano supporre che venga posta una regola alle azioni libere degli uomini senza che vi sia annessa una qualche sanzione del bene e del male per determinare la sua volontà; dobbiamo dunque supporre che ovunque c'è una legge, ci dovrà essere anche qualche ricompensa o castigo annessi a quella legge. Sarebbe vano, per un essere intelligente, porre una regola per le azioni di un altro, se non avesse il potere di ricompensare l'osservazione della regola e punire la deviazione da essa con qualche bene o male che non sia il prodotto naturale e la conseguenza dell'azione stessa. Infatti, quello, essendo un vantaggio o un inconveniente naturale, opererebbe da solo, senza una legge. Se non sbaglio, questa è la vera natura di ogni legge che propriamente sia chiamata tale.

Le leggi.

---

7. Le leggi cui gli uomini riferiscono generalmente le loro azioni, per giudicare della loro rettitudine o meno, sono, mi pare, queste tre: 1) la legge *divina*; 2) la legge *civile* 3) [[1] a legge dell'*opinione* o della *reputazione*, se così posso chiamarla]. Per mezzo della relazione che hanno con la prima di queste leggi, gli uomini giudicano se le loro azioni siano peccati o doveri; mediante la seconda, se siano delittuose o innocenti; e mediante la terza se siano virtù o vizi.

La legge divina è la misura del peccato e del dovere.

---

8. In primo luogo, [[2] la *legge divina*, da cui deriva quella legge che Dio ha posta alle azioni degli uomini — sia essa promulgata tramite i lumi della natura o la voce della rivelazione]. Credo che nessuno sia così grossolano da negare che Dio ha dato una regola mediante la quale gli uomini devono governarsi. Egli ha il diritto di farlo, giacché siamo sue creature: egli ha la bontà e la saggezza per dirigere le nostre azioni verso ciò che è meglio, e ha il potere di imporlo mediante ricompense e castighi di portata e durata infinita in un'altra vita, giacché nessuno può sottrarci alle sue mani. [[3] Questa è la sola vera pietra di paragone della rettitudine morale, e] confrontando le loro azioni con questa legge gli uomini giudicano del bene o del male di esse; vale a dire, se come doveri e peccati, è probabile che procurino loro felicità o infelicità dalle mani dell'ONNIPOTENTE.

La legge civile è la misura del delitto e dell'innocenza.

---

9. In secondo luogo, la *legge civile* — la regola posta dalla comunità alle azioni di coloro che vi appartengono — è un'altra regola alla quale gli uomini riferiscono le loro azioni, per giudicare se siano delittuose o meno. Nessuno trascura questa legge: le ricompense e i castighi che le sanzionano sono subito pronti e adatti al potere che la foggia; e ciò rappresenta la forza della comunità, la quale è impegnata a proteggere la vita, le libertà e i beni di coloro che vivono secondo le sue leggi, e ha il potere di togliere la vita, la libertà o i beni a colui che disobbedisce; che è la punizione dei reati commessi contro la sua legge.

La legge filosofica è la misura della virtù e del vizio.

---

10. [[4] In terzo luogo, c'è la *legge dell'opinione o della reputazione*. Virtù e vizio sono nomi che ovunque si pretende e si suppone stiano per azioni per loro stessa natura giuste o sbagliate; e nella misura in cui sono realmente applicati così, coincide no con la legge divina menzionata sopra. Tuttavia, qualunque cosa si pretenda, è chiaro che i nomi di virtù e di vizio negli esempi particolari della loro applicazione nelle varie nazioni e società umane nel mondo, sono costantemente attribuiti solamente alle azioni che in ciascun paese o società godono di buona reputazione o di discredito. Né si deve ritenere strano che gli uomini diano ovunque il nome di virtù alle azioni che sono da loro giudicate lodevoli; e che chiamino vizio ciò che ritengono biasimevole, giacché condannerebbero se stessi, se trovassero giusta qualunque cosa cui non concedessero elogio e sbagliata qualunque cosa che lasciassero passare senza biasimo. Così la misura di dò che è ovunque chiamato e giudicato virtù e vizio è quest'approvazione o deplorazione, lode o biasimo che per un consenso segreto e tacito, si stabilisce nelle varie società, tribù e circoli di uomini nel mondo: per cui varie azioni vengono a trovare Ira di essi credito o disdoro secondo i giudizi, le massime o le mode di quel luogo. Infatti, sebbene gli uomini, unendosi in società politiche, abbiano consegnato al pubblico la disposizione di tutta la loro forza, in modo tale che non possono adoperarla contro i loro concittadini più di quanto disponga la legge del paese, tuttavia conservano ancora il potere di pensar bene o male, di approvare o disapprovare le azioni di coloro con i quali vivono e hanno a che fare; e mediante quest'approvazione e disapprovazione stabiliscono fra loro ciò che chiamano virtù e vizio].

La misura che gli uomini applicano comunemente per determinare ciò che chiamano virtù e vizio.

---

11. Che questo sia la *misura* comune per valutare la virtù e il vizio apparirà

chiaro a chiunque vorrà considerare che, sebbene ciò che passa per vizio in un paese viene ritenuto una virtù, o almeno non un vizio, in un altro, tuttavia ovunque la virtù e la lode, il vizio e il biasimo vanno insieme. Ovunque la virtù è ciò che si ritiene degno di lode; e null'altro se non ciò cui viene concessa la stima pubblica è chiamato virtù. La virtù e la lode sono tanto unite che vengono spesso chiamate con lo stesso nome. *Sunt sua praemia laudi*, dice Virgilio[5], e Cicerone[6]: *Nikil habet natura proestantius, quam honestatem, quam laudem, quam dìgnitatem, quam decus*, che, egli dice, sono tutti nomi per la stessa cosa. Questo è il linguaggio dei filosofi pagani, i quali capivano benissimo in che cosa consistessero le loro nozioni di virtù e di vizio. E sebbene talvolta, per diverso temperamento, educazione, moda, massime o interessi delle diverse specie di uomini, accade che una cosa ritenuta degna di lode in un luogo non sfugga alla censura in un altro, e che così nelle diverse società le virtù e i vizi sono scambiati, tuttavia, in linea di massima, si mantengono ovunque gli stessi nella parte principale. Infatti, poiché non c'è nulla di più naturale che l'incoraggiamento mediante la stima e la reputazione di ciò in cui ognuno trova il suo vantaggio, e il biasimo e lo scredito del contrario, non fa meraviglia che la stima e il discredito, la virtù e il vizio corrispondano in gran parte ovunque con la regola immutabile del giusto e dell'ingiusto stabilita dalla legge di Dio; infatti, non c'è nulla che promuova e assicuri così direttamente e visibilmente il bene generale dell'umanità in questo mondo quanto l'ubbidienza alle leggi che egli ci ha dato, e nulla che generi malanni e confusione quanto il trascurare queste leggi. Sarebbe perciò difficile che gli uomini sbagliassero in generale, conferendo il loro elogio e il loro biasimo a quella parte che in realtà non li merita, a meno di rinunciare ad ogni senso o ragione nonché al proprio interesse, al quale sono costantemente fedeli. Anzi, persino gli uomini che seguono una pratica diversa non mancano di dare nel giusto senso la loro approvazione, giacché pochi sono depravati al punto da non condannare, almeno negli altri, i difetti di cui essi stessi sono colpevoli; per cui, anche in mezzo alla corruzione dei costumi, i veri confini della legge di natura, che dovrebbe essere la regola della virtù e del vizio, sono abbastanza ben rispettati. Persino le esortazioni dei maestri ispirati non hanno avuto timore di fare appello alla reputazione comune: «Tutto ciò che è amabile, tutto ciò che non ha buon nome, se vi sia alcuna virtù, se vi sia qualche lode», ecc. (S. PAOLO, *Ai Filippesi*, IV, 8).

La forza della regola è data dalla lode e dal discredito.

---

12. Se qualcuno pensa che io abbia dimenticato il mio proprio concetto di

legge quando dico che la legge mediante la quale gli uomini giudicano la virtù e il vizio non è altro che il consenso di uomini privati che non hanno sufficiente autorità per istituire una legge, specialmente perché mancano di ciò che è necessario e essenziale per essa, cioè del potere d'imporre la sua applicazione, credo di poter dire che si dimostra poco versato nella natura delPumanità o nella sua storia chi immagina che l'elogio e il discredito non siano motivi potenti perché gli uomini si adattino alle opinioni e alle regole di coloro con cui hanno a che fare. Infatti troveremo che la maggior parte dell'umanità si governa principalmente, se non esclusivamente, mediante la *legge del costume*; e perciò fanno quello che li mantiene in buona reputazione con la propria compagnia, senza curarsi tanto delle leggi di Dio o del magistrato. Alcuni uomini, anzi, forse la maggior parte degli uomini, riflettono di rado seriamente sulle pene conseguenti all'infrazione delle leggi di Dio: e, fra quelli che ci riflettono, molti, mentre infrangono la legge, nutrono già pensieri di riconciliazione futura e di poter fare la pace per tali infrazioni. E quanto ai castighi derivanti dalle leggi della comunità, spesso gli uomini si lusingano con la speranza dell'impunità. Ma nessuno sfugge al castigo della censura e del disprezzo altrui quando offende il costume e l'opinione della compagnia che frequenta e alla quale vuole essere gradito. E non c'è un uomo su diecimila abbastanza rigido e insensibile per sopportare il disprezzo e la condanna costanti del proprio circolo. Dovrebbe avere una costituzione strana e inconsueta, l'uomo che potesse accontentarsi di vivere con la costante condanna e riprovazione della sua società particolare. Molti uomini hanno cercato la solitudine e si sono riconciliati con essa; ma nessuno che abbia minimamente i pensieri o i sensi di un uomo può vivere in società sotto il costante disprezzo e la cattiva opinione dei suoi familiari e di coloro che frequenta. Questo è un fardello troppo pesante per la sopportazione umana; e dovrebbe essere composto di contraddizioni inconciliabili chi potesse trovar piacere nella compagnia e fosse tuttavia insensibile al disprezzo e alla condanna dei suoi compagni.

Queste tre leggi sono le regole del bene e del male morali.

---

13. È dunque con queste tre leggi: in primo luogo, quella di Dio; in secondo luogo, quella delle società politiche; in terzo luogo quella del costume, cioè della censura privata, che gli uomini confrontano in vario modo le loro azioni; ed è mediante la loro conformità ad una di queste che prendono le loro misure quando vogliono giudicare la loro rettitudine morale e chiamare buone o cattive le loro azioni.

---

14. La regola alla quale accostiamo le nostre azioni volontarie come ad una pietra di paragone, per esaminarle e saggiare la loro bontà e dar loro conformemente un nome, o in una parola per assegnare il valore che attribuiamo a queste azioni, questa regola, dico, può essere presa o dal costume del paese o dalla volontà di un legislatore: nell'un caso come nell'altro, lo spirito è facilmente in grado di osservare il rapporto fra essa e un'azione qualsiasi e di giudicare se l'azione è in accordo o meno con la regola. E così lo spirito ha la nozione del bene e del male morali, che è la conformità o non conformità di un'azione qualsiasi con quella regola; perciò viene spesso chiamata rettitudine morale. Poiché questa regola non è che una collezione di idee semplici, la conformità ad essa consiste nell'ordinare l'azione in modo che le idee semplici che le appartengono possano corrispondere a quelle che la legge richiede. E così vediamo la maniera in cui gli esseri e i concetti morali sono fondati sulle idee semplici che abbiamo ricevute dalla sensazione o dalla riflessione, e terminano in esse. Consideriamo, per esempio, l'idea complessa che indichiamo con la parola omicidio; quando l'abbiamo fatta a pezzi e ne abbiamo esaminato ogni particolare, troveremo che essi equivalgono ad una collezione di idee semplici derivate dalla riflessione o dalla sensazione, cioè: in primo luogo, dalla *riflessione* sulle operazioni del nostro spirito abbiamo le idee di volere, considerare, proporsi in anticipo, malvagità o malevolenza; e anche della vita, o della percezione e della facoltà di muoversi. In secondo luogo, dalla *sensazione* abbiamo la collezione di quelle idee semplici sensibili che si trovano nell'uomo nonché di qualche azione per mezzo della quale poniamo nne alla percezione e al movimento in un uomo; idee semplici che sono tutte comprese nella parola omicidio. Se mi risulta che questa collezione di idee semplici è in accordo o disaccordo con la valutazione fatta dal paese in cui sono stato allevato ed è ritenuta lodevole o biasimevole dalla maggior parte degli uomini di quel paese, chiamo Fazione virtuosa o malvagia: se come regola ho la volontà di un invisibile Legislatore supremo, allora, poiché suppongo che Fazione sia comandata o proibita da Dio, la chiamerò buona o cattiva, peccato o dovere; e se la confronto con la legge civile, con la regola fatta dal potere legislativo del paese, la chiamo legittima o illegittima, delitto o non delitto. cosìcché, ovunque prendiamo la regola delle azioni morali, qualunque sia il metro in base al quale formiamo nel nostro spirito le idee di virtù o di vizio, esse consistono solamente e sono composte solamente di collezioni di idee semplici che riceviamo originariamente dal senso o dalla riflessione: e la loro rettitudine o perversione consiste nelFaccordo o disaccordo con gli schemi prescritti da qualche legge.

Le azioni morali possono essere considerate in assoluto o come idee di relazioni.

15. Per concepire giustamente le azioni morali, dobbiamo considerarle sotto questo duplice aspetto: in primo luogo, come sono in se stesse, ciascuna composta di una collezione di idee semplici; così l'ubriachezza o la menzogna indicano questa o quella collezione di idee semplici, che io chiamo modi misti, e in questo senso sono idee *positive assolute* tanto quanto il bere di un cavallo o il parlare di un pappagallo. In secondo luogo, le nostre azioni vengono considerate buone, cattive o indifferenti; e in questo rispetto sono *relative*, giacché è la loro conformità o disaccordo con qualche regola che le rende regolari o irregolari, buone o cattive: e così, nella misura in cui vengono confrontate con una regola e denominate in base a tale confronto, cadono sotto il concetto di relazione. Così lo sfidare un uomo e battersi con lui, poiché è un certo modo positivo o particolare specie di azione, distinta da tutte le altre mediante idee particolari, è chiamato *duello*; il quale, considerato il rapporto con la legge di Dio, meriterà il nome di peccato; con la legge del costume, in alcuni paesi, quello di coraggio e virtù; e con le leggi municipali di alcuni governi, come un delitto capitale. In questo caso, allorché il modo positivo ha un dato nome ma ne prende un altro in quanto è in rapporto con la legge, la distinzione può essere facilmente osservata come lo è nelle sostanze, dove un nome, per esempio *uomo*, è adoperato per indicare la cosa, mentre un altro, per esempio *padre*, si usa per indicare la relazione.

I nomi delle azioni spesso ci traggono in inganno.

16. Ma poiché molto sovente l'idea positiva dell'azione e la sua relazione morale sono comprese sotto un unico nome, e la stessa parola è adoperata per esprimere sia il modo o l'azione, sia la sua rettitudine o perversità morale, alla relazione stessa si fa meno caso; e spesso non si fa distinzione tra l'idea positiva dell'azione e il suo riferimento ad una regola. Questa confusione di due considerazioni distinte sotto un unico termine trae spesso in inganno nel giudizio delle azioni coloro che cedono troppo facilmente alle impressioni fatte dai suoni e sono propensi a prendere i nomi per le cose. Così, il prendere da un altro ciò che gli appartiene, senza che egli lo sappia o lo permetta, è propriamente chiamato *rubare*; poiché con quel nome s'intende comunemente indicare anche la malvagità morale dell'azione e denotare la sua contrarietà alla legge, gli uomini sono portati a condannare come azioni cattive, in disaccordo con la regola del giusto, tutto ciò che è detto 'rubare'. Tuttavia, che un privato tolga la spada di mano ad un pazzo per impedirgli di compiere un misfatto, sebbene venga

propriamente denominato rubare, che è il nome di un tal modo misto, quando lo si confronta con la legge d: Dio e lo si considera in rapporto con quella regola suprema, non è peccato né trasgressione, sebbene di solito la parola rubare porti con sé tale suggerimento.

Le relazioni sono innumerevoli, per cui sono menzionate qui solo quelle più importanti.

---

17. Tanto basti per la reiazione fra le azioni umane e una legge, che chiamerò quindi *relazioni morali*.

Ci vorrebbe un volume per coprire ogni specie di *relazioni*; non c'è dunque da attendersi che io le menzioni tutte. Basta per il nostro scopo attuale mostrare, mediante quelle menzionate, che cosa sono le idee che abbiamo di questa considerazione comprensiva chiamata relazione. Si tratta di una cosa tanto varia, e le cui occasioni sono tante (cuante ce ne possano essere di confrontare le cose l'una con Faltra), che non è molto facile ridurla a regole o anche solo suddividerla. Quelle relazioni che ho menzionato sono, credo, le più importanti e possono servire per farci vedere dove otteniamo le nostre idee delle relazioni e su che cosa sono fondate. Ma prima di lasciare questo argomento, da quanto è stato detto concedetemi di osservare:

Tutte le relazioni terminano in idee semplici.

---

18. In primo luogo, è evidente che ogni relazione termina,' e da ultimo ha il suo fondamento, in quelle idee semplici che abbiamo ottenuto dalla sensazione o dalla riflessione: sicché tutto ciò che abbiamo nei nostri pensieri (quando pensiamo a qualcosa o vogliamo significare qualcosa), o che vorremmo indicare ad altri quando adoperiamo parole che stanno per relazioni, non è che qualche idea semplice o collezione di idee semplici confrontate Funa con Γaltra. Questo è così manifesto in quella specie di idee chiamate proporzionali, che nulla potrebbe esserlo di più. Infatti quando un uomo dice «Il miele è più dolce della cera», è chiaro che i suoi pensieri in questa relazione terminano nell'idea semplice della dolcezza; il che è ugualmente vero di tutto il resto, sebbene dove le relazioni vengono composte o decomposte si fa poco caso, forse, alle idee semplici di cui sono costituite. Per esempio, quando si menziona la parola padre, in primo luogo, s'intende quella specie particolare o idea collettiva indicata dalla parola uomo; in secondo luogo, le idee semplici sensibili indicate dalla parola generazione; e in terzo luogo, gli effetti di tutto ciò, e tutte le idee semplici indicate dalla parola bambino. Così la parola amico, assumendola per indicare un uomo che vuol bene

ad un altro ed è pronto a fargli del bene, è costituita da tutte le idee seguenti: prima, tutte le idee semplici comprese nella parola uomo o essere intelligente; seconda, l'idea dell'amore; terza, l'idea della prontezza o disposizione; quarta, l'idea di azione, cioè qualsiasi specie di pensiero o movimento; quinta, l'idea del bene, che significa qualunque cosa possa promuovere la sua felicità e termina da ultimo, se la si esamina, in idee semplici particolari, di cui la parola bene in generale ne indica una qualsiasi, mentre se la si toglie da tutte le idee semplici, non significa niente. E così anche tutte le parole morali terminano da ultimo, sebbene forse in modo più remoto, in una collezione di idee semplici: giacché le parole relative sovente indicano immediatamente altre relazioni che si suppone siano conosciute, e risalendo dall'una all'altra si scopre ancora che terminano in idee semplici.

Solitamente abbiamo un concetto altrettanto chiaro della relazione quanto i delle idee semplici delle cose su cui è fondata.

---

19. In secondo luogo, che nelle relazioni abbiamo per lo più, se non sempre, una nozione della *relazione* altrettanto chiara di quella che abbiamo delle *idee semplici su cui è fondata*; infatti Faccordo o il disaccordo, da cui il rapporto dipende, sono cose di cui abbiamo comunemente idee altrettanto chiare di qualsiasi altra, giacché si tratta soltanto di distinguere idee semplici oppure i loro gradi l'uno dall'altro, senza di che non potremmo avere affatto conoscenze distinte. Infatti, se ho un'idea chiara della dolcezza, della luce o dell'estensione, ne ho una anche della quantità uguale, maggiore o minore di ciascuna di queste cose; quando so ciò che significa per un uomo, l'essere nato da una donna, per esempio Sempronia, so quello che significa per un altro uomo essere nato dalla stessa Sempronia, e così ho un'idea altrettanto chiara di fratelli quanto di nascite, e forse persino più chiara. Se io credessi che Sempronia abbia tirato fuori Tito da un'aiuola di prezzemolo (come si raccontava ai bambini), e con ciò sia diventata sua madre, e che alla stessa maniera abbia poi tirato fuori Caio dall'aiuola del prezzemolo, avrò una nozione altrettanto chiara del rapporto tra fratelli che se possedessi tutte le capacità di una levatrice; infatti è sulla nozione che la stessa donna ha contribuito, quale madre, ugualmente alle loro nascite (sebbene io ignori la maniera in cui ciò accade o mi sbagli a tale riguardo), che ho fondato la relazione tra fratelli, insieme all'idea che sono accomunati in quella circostanza della nascita, qualunque essa sia. Il confrontarli, dunque, nella loro discendenza dalla stessa persona, senza conoscere le circostanze particolari della discendenza, è sufficiente per fondare la mia nozione che essi hanno o non hanno tra loro la

relazione di fratelli. Ma sebbene le idee di *relazioni particolari* siano suscettibili di essere chiare e distinte nello spirito di chi le considererà debitamente quanto quelle dei modi misti, e siano più determinate di quelle delle sostanze, tuttavia i nomi appartenenti alla relazione hanno spesso un significato dubbio e incerto quanto quelli delle sostanze o dei modi misti, e assai di più di quelli delle idee semplici. Infatti gli uomini applicano frequentemente le parole relative, che sono i segni di questo confronto che avviene solamente per mezzo dei pensieri dell'uomo ed è solo un'idea nello spirito dell'uomo, a confronti diversi di cose secondo la propria immaginazione; la quale non corrisponde sempre con quella di altri che usano lo stesso nome.

La nozione della relazione è la stessa, che sia vera o falsa la regola con la quale un'azione è confrontata.

---

20. In terzo luogo, che in queste che io chiamo *relazioni morali*, il confronto dell'azione con la regola mi dà una nozione vera della relazione, sia poi la regola vera o falsa. Infatti, se misuro una cosa qualunque con una iarda, so se la cosa che misuro è più lunga o più corta di quella presunta iarda, sebbene forse la iarda con la quale misuro non corrisponda esattamente alla misura giusta: il che, infatti, costituirebbe un'altra indagine. Anche se la regola è sbagliata ed io m'inganno su di essa, l'accordo o il disaccordo osservabile nell'oggetto che sto confrontando con essa, mi fa percepire la relazione. Misurando con una regola sbagliata, potrò essere portato a giudicare in modo errato della rettitudine morale di un'azione, perché l'ho vagliata mediante ciò che non è la vera regola; tuttavia non m'inganno circa la relazione che intercorre fra Fazione e la regola con la quale la confronto, relazione che è di accordo o disaccordo.

1. Nella prima edizione: «La legge *filosofica*».
2. Aggiunta della seconda edizione.
3. Aggiunta della seconda edizione.
4. Nella prima edizione questo paragrafo aveva il testo seguente: «La terza — che io chiamo legge *filosofica*, non perché la fanno i filosofi ma perché sono stati essi ad occuparsene e a parlarne di più— è la legge della virtù e del vizio; di essa si parla forse più che delle altre, ma non si considera altrettanto generalmente come sia stabilita con l'autorità che ha, per distinguere e denominare le azioni degli uomini, e quali sono le vere misure di essa. Per comprenderla esattamente, dobbiamo considerare che gli uomini, unendosi nelle società politiche, sebbene rassegnino al pubblico potere la. disponibilità di tutta la loro forza sicché non possono più usarla contro i loro concittadini oltre ciò che la legge del loro paese consente, conservano tuttavia ancora il potere di pensare bene o male, di approvare o disapprovare le azioni di coloro con cui essi vivono e hanno rapporto. Se perciò consideriamo la cosa esattamente troviamo che la misura di ciò che dappertutto è chiamato e stimato "virtù" o "vizio" è l'approvazione o la disapprovazione, la lode o il biasimo che per un consenso segreto e tacito si stabilisce nelle diverse società, tribù e associazioni di uomini nel mondo; mentre altre azioni trovano credito o condanna tra essi secondo il giudizio, le massime o i costumi del posto».

5. *Eneide*, 1, 461: «La lode ha il suo premio».

6. *Tusculane*, 11, 20: «La natura non ha niente di più bello dell'onestà, della lode, della dignità e del decoro».

CAPITOLO XXIX

DELLE IDEE CHIARE E OSCURE, DISTINTE E CONFUSE

Delle idee, alcune sono chiare e distinte, altre oscure e confuse.

1. Ho mostrato l'origine delle nostre idee e ho dato uno sguardo alle loro varie specie; ho considerato la differenza fra quelle semplici e quelle complesse, ed ho osservato in che modo quelle complesse sono suddivise in modi, sostanze e relazioni. È necessario, credo, che ciò venga fatto da chiunque voglia rendersi conto a fondo del progresso dello spirito nella sua apprensione e conoscenza delle cose. Dopo tutto ciò si penserà, forse, che io mi sia soffermato abbastanza a lungo sulPesame delle *idee*. Nonostante ciò, mi sia concesso offrire qualche altra considerazione a loro riguardo.

La prima è che alcune idee sono *chiare* e altre *oscure*; alcune *distinte* e altre *confuse*.

Chiaro e oscuro spiegati mediante la vista.

2. Poiché la percezione dello spirito è spiegata nel modo più confacente allo scopo mediante parole che si riferiscono alla vista, comprenderemo meglio ciò che s'intende per *chiaro* e *oscuro* nelle nostre idee riflettendo su ciò che chiamiamo chiaro e oscuro negli oggetti che vediamo. La luce è ciò che ci rivela gli oggetti visibili, perciò diamo il nome di *oscuro* a ciò che non è posto in una luce sufficiente perché possiamo scoprirne dettagliatamente la figura e i colori osservabili in esso e che, in una luce migliore, sarebbero discernibili. Analogamente, le nostre idee semplici sono *chiare* quando sono quali potrebbero presentarcele, e ce le hanno di ratto presentate, gli oggetti stessi da cui provengono, in una sensazione o percezione ben ordinata. Finché la memoria le ritiene in tal modo, e può produrle per lo spirito quando ha occasione di esaminarle, sono idee chiare. Nella misura in cui mancano, in qualcosa, della loro precisione originaria, oppure hanno perduto qualcosa della loro primitiva freschezza e sono, per così dire, sbiadite o ingiallite dal tempo, in questa misura sono oscure. Le idee complesse, in quanto sono composte di quelle semplici, sono chiare quando le idee che le compongono sono chiare e quando il numero e l'ordine delle idee semplici che sono gli ingredienti di qualsiasi idea complessa

sono determinati e certi.

Cause dell'oscurità.

3. Sembra che le cause dell'oscurità, nelle idee semplici, siano o organi ottusi o impressioni deboli e fugaci fatte dagli oggetti o ancora una debolezza della memoria che non è capace di ritenerle come le ha ricevute. Ritorniamo ancora agli oggetti visivi per aiutarci a capire questa faccenda. Gli organi, o facoltà di percezione, possono essere come una cera eccessivamente indurita dal freddo, la quale non riceverà l'impronta del sigillo in seguito al solito impulso sufficiente per imprimerlo; oppure, come una cera troppo molle, che non riterrà l'impronta anche se impressa bene; oppure ancora, supponiamo che la cera sia di giusta densità, ma il sigillo non venga applicato con forza sufficiente per lasciare una chiara impronta: in uno qualsiasi di questi casi, l'impronta lasciata dal sigillo sarà oscura. Credo che non occorrano esempi per rendere ciò più chiaro.

Distinto e confuso: che cos'è?

4. Come un'idea chiara è ciò di cui lo spirito ha una percezione piena e eyidente, che riceve da un oggetto esterno il quale agisce nella maniera dovuta su un organo ben disposto, così un'idea *distinta* è quella di cui lo spirito percepisce la differenza da tutte le altre; e un'idea *confusa* è un'idea tale da non essere sufficientemente distinguibile da un'altra, dalla quale dovrebbe essere differente.

Obbiezione.

5. Se è confusa solamente un'idea che non è sufficientemente distinguibile da un'altra dalla quale dovrebbe essere diversa, sarà difficile, qualcuno potrà dire, trovare in qualsiasi luogo un'idea *confusa*. Infatti, qualunque sia l'idea, non potrà essere altra da come lo spirito la percepisce; e quella stessa percezione la distingue abbastanza da tutte le altre idee, che non possono essere altre, cioè diverse, senza che si percepisca che lo sono. Perciò nessuna idea può essere indistinguibile da un'altra dalla quale dovrebbe essere differente, a meno che la si voglia differente da se stessa; infatti da ogni altra è evidentemente differente.

La confusione delle idee è in rapporto coi loro nomi.

6. Per rimuovere questa difficoltà e per aiutarci a concepire giustamente ciò

che provoca la confusione che si può talvolta imputare alle idee, dobbiamo considerare che le cose elencate sotto nomi distinti sono presumibilmente abbastanza diverse da essere distinte in modo che ciascuna specie possa essere contrassegnata dal suo nome peculiare e se ne possa discorrere separatamente in qualsiasi occasione. Infatti, è evidentissimo che la maggior parte dei nomi diversi rappresentano presumibilmente cose diverse. Ora, poiché ciascuna idea che un uomo ha è visibilmente quella che è, distinta da ogni altra idea che non sia quella, la confusione nasce quando quest'idea è tale che può altrettanto bene esser chiamata con un nome diverso da quello col quale è espressa. In questo caso, è omessa la differenza che mantiene distinte le cose da elencarsi sotto questi due nomi, e che fa sì che alcune di esse appartengano all'uno piuttosto che alf altro di questi nomi; e così la distinzione, che s'intendeva mantenere mediante questi nomi diversi, viene del tutto perduta.

Difetti che provocano questa confusione. Primo, le idee complesse composte di troppo poche idee semplici.

---

7. I difetti che solitamente danno luogo a questa confusione sono, credo, principalmente i seguenti:

In primo luogo, quando un'idea complessa (giacché le idee complesse sono quelle più soggette a confusione) è composta di un numero troppo piccolo di idee semplici, che sono tutte comuni ad altre cose, per cui vengono omesse le differenze che fanno sì che essa meriti un nome diverso. Così, chi ha un'idea composta solamente di quelle semplici di una bestia con macchie, avrà solo un'idea confusa del leopardo, giacché così esso non è sufficientemente distinto da una lince e da varie altre specie di bestie con macchie. Perciò una tale idea, sebbene abbia il nome peculiare di leopardo, non è distinguibile da quelle designate coi nomi di lince o di pantera e potrebbe altrettanto bene andare sotto il nome di lince o di leopardo. Lascio ad altri di considerare fino a che punto la consuetudine di definire le parole con termini generali contribuisca a rendere confuse e indeterminate le idee che vorremmo esprimere per loro mezzo. Mi pare evidente che le idee confuse sono quelle che rendono incerto l'uso delle parole e tolgono il beneficio dei nomi distinti. Quando le idee per le quali usiamo termini diversi non hanno una diversità che corrisponda ai loro nomi distìnti, e non possono quindi venir distìnte me» diante questi nomi, allora sono veramente confuse.

Secondo, le loro idee semplici mischiate assieme disordinatamente.

---

8. In secondo luogo, un altro difetto che rende confuse le nostre idee è quando

i particolari che compongono un'idea sono, sì, in numero sufficiente, ma così mescolati assieme che non è facile discernere se essa appartiene di più al nome che le è stato assegnato o ad un altro. Non c'è nulla di più adatto a darci un'idea di questa confusione di una specie di quadro, solitamente mostrato come sorprendente opera d'arte, in cui i colori, così come vengono distesi sulla tavola stessa dal pennello, delineano figure molto strane e inconsuete e non hanno alcun ordine discernibile nella loro posizione. Questo quadro, composto di partì in cui non appare né simmetria né ordine, in se stesso non è cosa più confusa del quadro di un cielo nuvoloso, che nessuno trova confuso sebbene non vi si possa trovare maggior ordine di colori o di figure. Che cos'è, dunque, che ce lo fa ritenere confuso, dal momento che non è la mancanza di simmetria? È chiaro che non si tratta di questo: infatti un altro quadro, fatto semplicemente ad imitazione di questo, non potrebbe essere chiamato confuso. Io dico che ciò che ce lo fa ritenere confuso è il fatto che gli viene applicato un nome che non gli appartiene in modo più discernibile di qualche altro: per esempio, quando si dice che è il ritratto di un uomo, o di Cesare, allora chiunque con ragione lo riterrà confuso, giacché non è discernibile, in quello stato, che appartenga di più al nome di uomo o di Cesare che non al nome di babbuino o di Pompeo: nomi che si suppone stiano per idee diverse da quelle indicate da uomo o Cesare. Ma quando uno specchio cilindrico, opportunamente situato, abbia ridotto quelle idee irregolari sulla tela al loro debito ordine e proporzione, allora cessa la confusione e l'occhio vede subito che si tratta di un uomo o di Cesare; cioè che appartiene a quei nomi, e che è sufficientemente distinguibile da un babbuino o da Pompeo, cioè dalle idee significate da questi altri nomi. Così accade anche con le nostre idee, le quali sono, per così dire, i quadri delle cose. Nessuno di questi quadri mentali, comunque siano messe assieme le sue partì, può essere chiamato confuso (infatti sono chiaramente discernibili così come sono) finché non venga elencato sotto qualche nome ordinario al quale non si può discernere che appartenga più che a un altro nome di riconosciuto significato diverso.

Terzo, le loro idee semplici sono mutevoli e indeterminate.

---

9. In terzo luogo, un terzo difetto che frequentemente conferisce il nome di confuse alle nostre idee è quando una qualsiasi di esse è incerta e indeterminata. Alcuni uomini, i quali non rinunciano all'uso delle parole ordinarie della loro lingua pur non avendone ancora imparato il significato preciso, cambiano l'idea per cui essi fanno stare questo o quell'altro termine quasi altrettanto sovente di quanto usano il termine stesso. Chi fa questo per incertezza di ciò che dovrebbe

escludere o includere nella sua idea di *chiesa o idolatria*, ogni volta che pensa all'una o alPaltra, e non si attiene saldamente ad una qualsiasi combinazione precisa di idee che la componga, ha, si dice, un'idea confusa dell'idolatria o della chiesa: sebbene ciò accada ancora per la stessa ragione del caso precedente, cioè perché un'idea mutevole (ammesso che si tratti ancora di una sola idea) non può appartenere ad un nome piuttosto che ad un altro, e così perde la distinzione per la quale sono stati designati i nomi distinti.

Senza il riferimento ai nomi è difficile concepire la confusione.

---

10. Da quanto si è detto possiamo osservare fino a che punto i *nomi*, in quanto si suppone siano segni stabili delle cose e che mediante la loro differenza rappresentino e mantengano distinte cose in se stesse diverse, siano l'occasione per chiamare distinte o confuse le idee mediante un riferimento segreto e inosservato che lo spirito fa delle oroprie idee a quei nomi. Questo si comprenderà forse meglio dopo aver letto e considerato ciò che dico delle parole nel Libro Terzo. Ma se non prendiamo nota di un tale riferimento delle idee a nomi distinti, quali segni di cose distinte, sarà difficile dire che cos'è un'idea confusa. Perciò quando un uomo designa mediante un nome una specie di cose, oppure una cosa particolare, distinta da tutte le altre, Fidea complessa che egli connette con quel nome è tanto più distinta quanto più sono particolari le idee ed è maggiore e più preciso il numero e Perdine di quelle di cui è composta. Infatti, quanto più numerose sono le idee, più numerose sono anche le differenze percettibili mediante le quali essa è mantenuta separata e distinta da tutte le idee appartenenti ad altri nomi, persino da quelli che si avvicinano di più ad essa, per cui ogni confusione è evitata.

La confusione concerne sempre due idee.

---

11. Poiché la confusione rende difficile separare due cose che dovrebbero essere separate, essa concerne sempre due idee, e di più quelle che più si avvicinano l'una all'altra. Perciò, quando sospettiamo che un'idea sia confusa, dobbiamo guardare con quale altra c'è pericolo che venga confusa o dalla quale non può essere facilmente separata; e si troverà sempre che si tratta di un'idea appartenente ad un altro nome, che dovrebbe quindi essere una cosa diversa, ma dalla quale non è sufficientemente distinta: o perché si tratta della stessa cosa, o perché fa parte della stessa cosa o almeno perché può essere chiamata con quel nome altrettanto propriamente come con l'altro, sotto il quale è elencata. E così

non viene mantenuta la differenza dall'altra idea, che i nomi differenti comportano.

Cause delle idee confuse.

12. Credo che questa sia la confusione propria alle idee, che tuttavia porta con sé un riferimento segreto ai nomi. Anche, se ci sono altre confusioni d'idee, è questa che porta il maggior disordine nei pensieri e nei discorsi degli uomini: le idee, infatti, in quanto sono elencate sotto nomi, sono le cose di cui gli uomini ragionano di più con se stessi, e a proposito delle quali comunicano con gli altri. Perciò dove si suppone che ci siano due idee diverse, contrassegnate con due nomi diversi, che non sono distinguibili quanto i suoni che stanno per esse, non manca mai la confusione; e dove le idee sono distinte quanto le idee di quei due suoni che le contrassegnano, non può esserci confusione fra loro. La maniera di impedire la confusione sta nel raccogliere e unire in una sola idea complessa, in modo il più possibile preciso, tutti quegli ingredienti mediante i quali si differenzia dalle altre; e applicare costantemente ad essi, così uniti in un numero e ordine determinati, lo stesso nome. Ma poiché ciò non lusinga né la pigrizia né la vanità degli uomini, e non serve ad altro fine se non a quello della nuda verità, che non è sempre la cosa cui si mira, una tale esattezza è più da desiderare che da sperare. E poiché l'applicazione imprecisa dei nomi a idee indeterminate, mutevoli e quasi inesistenti serve sia a coprire la nostra ignoranza, sia a rendere perplessi e confusi gli altri, il che passa per erudizione e superiorità di conoscenza, non fa meraviglia che molti uomini facciano proprio questo mentre si lamentano che lo fanno gli altri. Sebbene io creda che, mediante maggiore attenzione e ingegnosità, si potrebbe evitare una parte non piccola della confusione che si trova nelle nozioni degli uomini, sono ben lontano dal concludere che essa sia sempre deliberata. Alcune idee sono tanto complesse, e composte di tante parti, che la memoria non ritiene facilmente la stessa precisa combinazione di idee semplici sotto un unico nome: tanto meno siamo sempre in grado di indovinare la precisa idea complessa per cui tale nome sta nell'uso che ne fa un altro. Dal primo di questi casi, deriva la confusione nei ragionamenti e nelle opinioni proprie di un uomo; dal secondo, la confusione frequente nel discorrere e discutere con altri. Ma poiché ho trattato più diffusamente delle parole, dei loro difetti e degli abusi che se ne fanno nel seguente Libro, qui non ne dirò altro.

Le idee complesse possono essere distinte in una parte e confuse in un'altra.

13. Poiché le nostre idee complesse sono composte di collezioni, e quindi di una varietà di idee semplici, possono di conseguenza essere molto chiare e distinte in una parte e molto oscure o confuse in un'altra. In un uomo che parla di un *chiliedro*, cioè un corpo con mille facce, le idee della figura possono essere molto confuse sebbene quella del numero sia assai distinta. Poiché egli è in grado di discorrere e di far dimostrazioni circa quella parte della sua idea complessa che dipende dal numero mille, è portato a credere di avere l'idea distinta di un *chiliedro*, sebbene sia chiaro che non ha un'idea della sua figura tale da permettergli di distinguerla da una che ha soltanto 999 facce; il non tener conto di ciò provoca non pochi errori nei pensieri degli uomini e confusione nei loro discorsi.

Il non tener conto di questo causa confusione nelle nostre discussioni.

---

14. Se qualcuno crede di avere un'idea distinta della figura di un *chiliedro*, faccia la prova di prendere un malloppo della stessa materia uniforme, cioè di oro o cera della stessa mole, e di foggiarlo in una figura che abbia 999 facce. Non dubito che sarà in grado di distinguere queste due idee l'una dall'altra in base al numero delle facce, e potrà ragionare e discutere distintamente intorno ad esse finché limiterà i suoi pensieri e il suo ragionamento soltanto a quelle idee che sono contenute nel loro numero, come per esempio che le facce della figura potrebbero essere divise in due numeri uguali mentre quelle dell'altra non lo potrebbero, ecc. Ma quando si accinge a distinguerle mediante la loro figura si troverà subito smarrito e non sarà, credo, in grado di foggiare nel suo spirito due idee distinte l'una dall'altra in base alle semplici figure di questi due pezzi d'oro; come invece potrebbe, se gli stessi pezzi d'oro fossero foggiati l'uno in un cubo, l'altro in una figura di cinque facce. Con queste idee incomplete, specialmente quando hanno nomi particolari e familiari, siamo spesso portati ad ingannare noi stessi e a discutere inutilmente con gli altri. Infatti, siamo soddisfatti di quella parte dell'idea che ci è chiara, e poiché il nome che ci è familiare è applicato al tutto, che contiene anche quella parte imperfetta e oscura, siamo portati ad usare quel nome per la parte confusa e a trarne deduzioni per la parte oscura del suo significato con altrettanta fiducia come per quella chiara.

L'esempio dell'eternità.

---

15. Avendo frequentemente in bocca il nome di eternità, siamo portati a credere di avere un'idea positiva e comprensiva di essa, il che equivale a dire che

non c'è nessuna parte di quella durata che non sia chiaramente contenuta nella nostra idea. È vero che chi pensa in tal modo può avere un'idea chiara della durata; può anche avere un'idea chiara di una grandissima lunghezza di durata; può anche avere un'idea chiara del confronto fra quella grande lunghezza e un'altra ancora più grande: ma poiché non è possibile che egli includa nella sua idea di durata, per grande che sia, *l'intera estensione, tutta assieme, di una durata che egli suppone senza fine*, quella parte della sua idea che rimane oltre i limiti della durata grandissima che egli si rappresenta, è molto oscura e indeterminata. E così accade che nelle discussioni e nei ragionamenti concernenti l'eternità, o qualsiasi altro infinito, molto spesso ci capita di sbagliare e di trovarci coinvolti in assurdità manifeste.

L'infinita divisibilità della materia.

---

16. Per ciò che riguarda la materia, non abbiamo idee chiare circa la piccolezza delle parti molto più in là della più piccola parte che si presenta ad uno dei nostri sensi: perciò, quando parliamo della divisibilità *in infinitum* della materia, sebbene abbiamo idee chiare della divisione e della divisibilità, nonché delle parti che risultano dalla divisione di un tutto, non abbiamo tuttavia che idee molto oscure e confuse dei corpuscoli o corpi minuti che dovrebbero venire divisi quando, con precedenti divisioni, sono ridotti ad una piccolezza che ecceda di molto la percezione di uno dei nostri sensi. Sicché abbiamo idee chiare e distinte della divisione in generale o astrattamente, e della relazione fra il *tutto* e la *parte*: ma della mole del corpo, che dovrebbe essere così infinitamente diviso dopo certe progressioni, credo che non abbiamo affatto l'idea chiara o distinta. Infatti chiedo a chiunque se, prendendo il più piccolo atomo di polvere che abbia mai visto, ha qualche idea distinta (prescindendo sempre dal numero, che non riguarda l'estensione) della differenza fra la centomillesima e milionesima parte di esso. Oppure, se crede di essere in grado di raffinare le sue idee fino a quel punto, senza perderle di vista, che aggiunga dieci cifre a ciascuno di questi numeri. Non è irragionevole supporre un tale grado di piccolezza, giacché una divisione portata fino a quel punto non si avvicina di più alla fine della divisione infinita della prima divisione in due metà. Per mio conto, devo confessare di non avere alcuna idea chiara e distinta della diversa mole o estensione di questi corpi, e di non aver che un'idea molto oscura dell'uno o dell'altro di essi. Credo perciò che quando parliamo della divisione *in infinitum* dei corpi, la nostra idea delle loro moli distinte, che è il soggetto e il fondamento della divisione, dopo qualche progressione viene a confondersi e quasi a perdersi nell'oscurità. Infatti un'idea

che dovrebbe rappresentare soltanto una grandezza dev'essere molto oscura e confusa se non possiamo distinguerla da una dieci volte più grande, se non per mezzo del numero: sicché abbiamo idee chiare e distinte, possiamo dire, di dieci e di uno, ma nessun'idea distinta di due estensioni siffatte. Da ciò risulta chiaro che, quando parliamo della divisibilità infinita del corpo o dell'estensione, abbiamo idee chiare e distinte soltanto dei numeri, mentre le idee chiare e distinte dell'estensione, dopo qualche progresso nella divisione, vengono affatto perdute, e di tali parti minute non abbiamo alcun'idea distinta; ma essa si riduce, come tutte le nostre idee dell'infinito, a quella *del numero sempre da aggiungere*, e con ciò non equivale mai ad un'idea distinta di *effettive parti infinite*. È vero che abbiamo un'idea chiara della divisione, tutte le volte che dobbiamo pensarci; ma con ciò non abbiamo un'idea chiara delle parti infinite della materia più di quanto abbiamo un'idea chiara del numero infinito perché siamo sempre in grado di aggiungere nuovi numeri ad altri numeri che ci vengono dati. La divisibilità senza fine non ci dà un'idea chiara e distinta delle parti effettivamente infinite, più di quanto l'aggiungibilità (se così posso dire) senza fine ci dia un'idea chiara e distinta di un numero effettivamente infinito: entrambi consistono solamente nel potere di aumentare ancora e sempre un numero, per grande che sia già. Sicché, di ciò che rimane da aggiungere (*e in questo consiste l'infinita*) non abbiamo che un'idea oscura, imperfetta e confusa, dalla quale o intorno alla quale non possiamo discutere o ragionare con certezza o chiarezza, più di quanto possiamo fare nell'aritmetica circa un numero di cui non abbiamo un'idea distinta come l'abbiamo invece del 4 o del 100; ma solo quest'idea relativa e oscura: che, confrontato con un'altro, è ancora più grande. Quando diciamo o pensiamo che questo numero è più grande, oppure superiore a 400.000.000, l'idea che ne abbiamo non è più chiara e positiva che se dicessimo che è più grande di 40 oppure di 4: infatti 400.000.000 non ha una proporzione più vicina alla fine dell'addizione e del numero di quanto ne abbia 4. Chi addiziona solamente 4 con 4, e procede così, giungerà altrettanto presto alla fine di ogni addizione quanto chi addiziona 400.000.000 con 400.000.000, Analogamente succede per l'eternità; chi ha un'idea di soltanto 4 anni ha un'idea così positiva e completa dell'eternità come chi ne ha una di 400.000.000 di anni: infatti ciò che rimane dell'eternità al di là dell'uno o dell'altro di questi due numeri di anni è altrettanto chiaro per entrambe le persone, cioè nessuna di esse ne ha un'idea chiara e positiva. Infatti chi addiziona soltanto 4 anni con 4 anni, e così via, raggiungerà l'eternità altrettanto presto di chi addiziona 400.000.000 di anni e così via; eppure, se gli piace, può raddoppiare l'aumento ogni volta che lo voglia: l'abisso rimanente sarà sempre altrettanto lontano dalla fine di queste progressioni quanto lo è dalla

lunghezza di una giornata o di un'ora. Infatti nulla di finito ha una proporzione qualsiasi con l'infinito, perciò le nostre idee, che sono tutte finite, non possono averne. Così accade anche per la nòstra idea dell'estensione, quando l'aumentiamo mediante l'addizione come quando la diminuiamo mediante la divisione, e vorremmo allargare i nostri pensieri fino allo spazio infinito. Dopo che abbiamo raddoppiato parecchie volte le idee dell'estensione che sono le più grandi che siamo solili avere, perdiamo l'idea chiara e distinta di quello spazio: esso diventa confusamente uno spazio grandissimo, con l'aggiunta di un altro ancora più grande; e quando ne vorremo discutere o ragionare, ci troveremo sempre in un pasticciò, giacché le idee confuse, nei nostri ragionamenti e deduzioni da quella parte di esse che è confusa, ci portano sempre alla confusione.

CAPITOLO XXX

DELLE, IDEE REALI E FANTASTICHE

Le idee considerate in riferimento ai loro archetipi.

1. Oltre a ciò che abbiamo già detto riguardo alle idee, ci sono altre considerazioni pertinenti, col riferimento alle *cose da cui sono prese*, oppure *che si può supporre rappresentino*. E così, mi pare, possono cadere sotto una triplice distinzione, e cioè:

Primo, reali o fantastiche;
Secondo, adeguate o inadeguate;
Terzo, vere o false.

In primo luogo, per *idee reali* intendo quelle che hanno un fondamento nella natura, una conformità con Tessere e l'esistenza reale delle cose, o coi loro archetipi. Chiamo *fantastiche* o *chimeriche* quelle che non hanno alcun fondamento nella natura né alcuna conformità con quella realtà dell'essere cui tacitamente si riferiscono come a loro archetipi. Se esaminiamo le varie specie d'idee appena menzionate, troveremo che,

Tutte le idee semplici sono apparenze reali delle cose.

2. In primo luogo, le nostre *idee semplici* sono tutte reali, concordano tutte con la realtà delle cose, sebbene non tutte siano immagini o rappresentazioni di ciò che esiste effettivamente: il contrario, per tutto ciò che non siano le qualità primarie dei corpi, è già stato dimostrato. Ma sebbene la bianchezza e la freddezza non si trovino nella neve più che il dolore, tuttavia quelle idee di bianchezza e freddezza, di dolore ecc., essendo gli effetti in noi dei poteri di cose esterne a noi, destinate dal nostro Creatore a produrre in noi tali sensazioni, sono idee reali, mediante le quali distinguiamo le qualità che si trovano realmente nelle cose stesse. Infatti, poiché queste varie apparenze sono destinate ad essere il contrassegno mediante il quale dobbiamo conoscere e distinguere le cose con le quali abbiamo a che fare, le nostre idee servono altrettanto bene allo scopo, e sono altrettanti caratteri distintivi reali, siano esse solamente *effetti costanti*, oppure *rassomiglianze esatte* di qualcosa che c'è nelle, cose stesse. La loro realtà sta nella corrispondenza costante che hanno con le costituzioni distinte degli enti

reali. Non importa se esse corrispondono a tali costituzioni in quanto sono cause oppure modelli; basta che siano costantemente prodotte da esse. E così le nostre idee semplici sono tutte reali e vere, perché rispondono e concordano coi poteri delle cose che le producono nel nostro spirito; infatti questo è quanto occorre per renderle reali, e non finzioni prodotte a piacimento. Giacché nelle idee semplici (come è stato mostrato), lo spirito è interamente limitato all'operazione delle cose su di esso, e non può produrre per proprio conto alcuna idea semplice oltre quelle che ha ricevuto.

Le idee complesse sono combinazioni volontarie.

---

3. Sebbene lo spirito sia interamente passivo rispetto alle sue idee semplici, credo tuttavia che si possa dire che non lo è rispetto a quelle complesse. Infatti, queste sono combinazioni di idee semplici messe assieme e unite sotto un nome generale, ed è quindi chiaro che lo spirito dell'uomo fa uso di una specie di libertà nel formare queste idee complesse. Come potrebbe altrimenti l'idea che un uomo ha dell'oro o della giustizia esser diversa da quella che ne ha un altro, se non perché l'uno ha incluso qualche idea semplice che l'altro ha omesso, o viceversa? Allora si pone la domanda: quali di queste combinazioni sono reali, e quali soltanto immaginarie? Quali collezioni concordano con la realtà delle cose, e quali no? A ciò rispondo che,

---

I modi misti e le relazioni, composte di idee compatibili, sono reali.

---

4. In secondo luogo, per rendere reali i *modi misti* e le *relazioni*, che non hanno altra realtà se non quella che acquistano nello spirito degli uomini, occorre solo che questa specie di idee sia così foggiata che ci sia una possibilità di esistere conformemente ad esse. Poiché queste idee sono archetipi, non possono differire dai loro archetipi, e così non possono essere chimeriche a meno che qualcuno voglia mescolarvi idee incompatibili. Anzi, poiché ciascuna di esse ha il proprio nome, assegnatogli in una lingua conosciuta mediante la quale chi ha queste idee in mente le può indicare ad altri, la mera possibilità di esistere non basta; devono avere anche una conformità col significato ordinario del nome ad esse assegnato, per non essere ritenute fantastiche: come se un uomo volesse dare il nome di giustizia all'idea che l'uso comune chiama liberalità. Ma il carattere fantastico si riferisce più alle proprietà del linguaggio che non alla realtà delle idee. Che un uomo sia imperturbabile nel pericolo, che consideri con calma ciò che è meglio fare e lo esegua con costanza, è un modo misto oppure l'idea complessa di

un'azione che può esistere. Ma è anche possibile che uno sia imperturbabile nel pericolo senza adoperare la propria ragione o la propria operosità; e così quest'idea è reale quanto l'altra. Ma poiché ila prima di queste si conferisce il nome di *coraggio*, rispetto a quel nome essa può essere un'idea giusta o sbagliata; mentre l'altra, finché non le viene assegnato un nome comune in una lingua conosciuta, non è suscettibile di deformazione perché è stata composta senza riferimento ad altro che a se stessa,

---

Le idee complesse delle sostanze sono rea-, li quando si accordano con Pesistenza delle cose.

---

5. In terzo luogo, le nostre idee complesse delle *sostanze*, essendo tutte composte con riferimento a cose che esistono fuori di noi e volendo rappresentare le sostanze quali sono realmente, sono reali solo in quanto combinazioni di idee semplici che sono realmente unite e coesistono nelle cose fuori di noi. Sono, al contrario, fantastiche le idee composte di collezioni di idee semplici che non siano mai state realmente unite, mai trovate insieme in una sostanza: per esempio, una creatura razionale consistente di una testa di cavallo unita ad un corpo di forma umana, quali sono descritti i *centauri*; oppure, un corpo giallo, molto malleabile, fusibile e fisso ma più leggero dell'acqua comune; oppure un corpo uniforme, non organizzato, che consista, secondo i nostri sensi, tutto di parti simili, ma con la percezione e il moto volontario uniti ad esso. Se possano esistere o meno sostanze simili a queste, probabilmente non lo sappiamo. Ma comunque stiano le cose, dal momento che queste idee di sostanze sono foggiate senza conformarsi ad alcun modello esistente conosciuto, e che consistono di collezioni d'idee tali che nessuna sostanza ce le hai mai mostrate unite assieme, dovrebbero passare ai nostri occhi come puramente immaginarie; e tanto più lo saranno le idee complesse che contengono in sé qualche incompatibilità o contraddizione fra le loro parti.

CAPITOLO XXXI

DELLE IDEE ADEGUATE E INADEGUATE

Le idee adeguate sono quelle che rappresentano perfettamente ì loro archetipi.

1. Delle nostre idee reali, alcune sono adeguate e altre inadeguate. Chiamo *adeguate* quelle che rappresentano perfettamente gli archetipi da cui si suppone lo spirito le abbia prese: per i quali lo spirito intende che stiano e ai quali le riferisce. Le idee *inadeguate* sono tali da essere una rappresentazione solamente parziale o incompleta di quegli archetipi cui si riferiscono. A questo proposito è chiaro,

Le idee semplici sono tutte adeguate.

2. In primo luogo, che *tutte le nostre idee semplici sono adeguate*, Infatti, non essendo che gli effetti di certi poteri nelle cose, disposti e ordinati da Dio per produrre in noi quelle sensazioni, non possono non essere corrispondenti e adeguate a quei poteri: e siamo sicuri che concordano con la realtà delle cose. Giacché, se lo zucchero produce in noi le idee che chiamiamo bianchezza e dolcezza, siamo sicuri che nello zucchero cè un potere di produrre quelle idee nel nostro spirito; altrimenti, non avrebbero potuto essere prodotte da esso. E così, poiché ogni sensazione risponde al potere che opera su uno dei nostri sensi, Fidea così prodotta è un'idea reale (e non una finzione dello spirito, che non ha alcun potere di produrre un'idea semplice); e non può non essere adeguata, perché deve solamente rispondere a quel potere: così tutte le idee semplici sono adeguate. È vero che, delle cose che producono in noi le idee semplici, soltanto poche vengono designate come se fossero soltanto le *cause* delle idee; le designiamo invece come se quelle idee fossero enti reali *nelle* cose stesse. Infatti, sebbene si dica che il fuoco è doloroso a toccarlo, col che si indica il potere di produrre in noi l'idea del dolore, tuttavia è anche chiamato luminoso e caldo; come se la luce e il calore fossero realmente qualcosa nel fuoco, e non un semplice potere di suscitare queste idee in noi, che perciò le chiamiamo qualità del fuoco o nel fuoco. Ma poiché queste, in verità, non sono che i poteri di suscitare tali idee in noi, in tal senso si deve intendere quel che dico delle qualità secon darie parlandone come se fossero nelle cose, oppure delle loro idee come se fossero gli

oggetti che le suscitano in noi. Simili modi di parlare, sebbene si adattino alle nozioni volgari senza le quali non si può essere ben compresi, significano tuttavia in verità solo quei poteri che stanno nelle cose di suscitare in noi certe sensazioni o idee. Se non ci fossero organi adatti a ricevere le impressioni che il fuoco produce sulla vista e sul tatto, e neppure uno spirito unito a quegli organi per ricevere le idee di luce e di calore mediante impressioni ricevute dal fuoco o dal sole, non ci sarebbero né luce né calore nel mondo come non ci sarebbe dolore se non ci fosse nessuna creatura sensibile per provarlo, anche se il sole continuasse ad esistere come ora e se l'Etna lanciasse le sue fiamme più in alto di quanto abbia mai fatto. La solidità e l'estensione, e il termine di quest'ultima, la figura insieme col movimento e il riposo, di cui abbiamo le idee, ci sarebbero realmente nel mondo così come sono, che ci fosse o no un essere sensibile a percepirli. Perciò abbiamo ragione di considerarli come le modificazioni reali della materia, quelle che sono le cause che suscitano tutte le varie sensazioni che riceviamo dai corpi. Ma poiché questa indagine non è pertinente qui, non mi inoltrerò in essa ma procederò a mostrare quali idee complesse sono adeguate e quali no.

I modi sono k tutti adeguati.

---

3. In secondo luogo, *le nostre idee complesse dei modi*, essendo collezioni volontarie di idee semplici che lo spirito mette insieme senza riferimento ad alcun archetipo reale o modello costante esistente, sono e non possono non essere *idee adeguate*. Infatti non possono mancare di nulla, perché non sono intese quali copie di cose realmente esistenti, bensì quale archetipi foggiati dallo spirito al fine di elencare e denominare le cose; ognuna di esse ha quella combinazione di idee e quindi quella perfezione che lo spirito intendeva avesse: sicché lo spirito le accetta passivamente e non può trovarvi nulla da ridire. Così, avendo per esempio l'idea di una figura con tre lati che s'incontrano in tre angoli, ho un'idea completa alla quale nulla occorre per renderla perfetta. È chiaro che lo spirito è soddisfatto della perfezione di questa idea, in quanto non concepisce che un intelletto abbia o possa avere un'idea più completa o perfetta di ciò che chiama triangolo (supponendo che esista), di quella che esso ha già, con quell'idea complessa di tre lati e tre angoli in cui è contenuto tutto ciò che è o può essere essenziale all'idea o necessaria a completarla, ovunque o comunque esista. Ma le cose stanno altrimenti per quanto riguarda le nostre *idee delle sostanze*. Infatti qui, poiché desideriamo copiare le cose quali esistono realmente e rappresentarci la costituzione da cui dipendono tutte le loro proprietà, ci accorgiamo che le nostre idee non raggiungono la perfezione che vorremmo: troviamo che mancano

sempre di qualcosa che vorremmo avessero, e così sono tutte inadeguate. Ma i *modi misti* e le *relazioni*, essendo archetipi senza modelli e non avendo altro da rappresentare che se stessi, non possono non essere adeguati, giacché ogni cosa lo è per se stessa. Chi per primo mise assieme l'idea del pericolo percepito, dell'assenza del disordine dovuto a paura, della calma considerazione di ciò che giustamente dovesse farsi e dell'esecuzione di ciò senza turbamento o senza lasciarsi scoraggiare dal pericolo inerente, aveva certamente in mente l'idea complessa composta da tale combinazione. E poiché intendeva che essa fosse null'altro che quella che era, e che non avesse in sé altra idea semplice oltre quella che aveva, non poteva trattarsi che di un'idea adeguata: e riponendo questa nella sua memoria, insieme al nome di *coraggio*, per indicare ad altri e denominare da quel momento qualsiasi azione che trovasse concorde con essa, aveva così un criterio per denominare e misurare le azioni, a seconda se concordavano con essa. Quest'idea, così composta e riposta quale modello, deve necessariamente essere adeguata, giacché non si riferisce ad altro che a se stessa né ha altra origine se non la preferenza e la volontà di chi per primo ha fatto questa combinazione.

I modi, in riferimento ai nomi stabiliti, possono essere inadeguati.

---

4. Anzi, può capitare che un altro, il quale apprende dalla conversazione del primo la parola *coraggio*, se ne faccia un'idea, alla quale dà il nome di coraggio, che è diversa da ciò cui il primo autore applicava quel nome e che ha in mente quando l'adopera. E in questo caso, se il secondo intende che la sua idea nel pensare sia conforme all'idea dell'altro, come il nome che usa nel parlare è conforme nel suono a quello usato da chi egli l'ha appreso, la sua idea può essere sbagliata e inadeguata: giacché in questo caso, facendo dell'idea dell'altro il modello della propria nel pensare, come la parola o il suono dell'altro è il modello del suo parlare, la sua idea è tanto difettosa e inadeguata quanto è lontana dall'archetipo e modello cui egli la riferisce e che intende esprimere e indicare col nome che adopera; nome che vorrebbe fosse un segno dell'idea dell'altro uomo (alla quale, nel suo uso proprio, è primariamente annesso) come della propria in quanto concorda con quell'altra: la quale è difettosa e inadeguata se non corrisponde esattamente a queiraltra.

Perché allora si k intende, nel parlare propriamente, che cor, rispondono a idee nella mente di altri.

---

5. Perciò le idee complesse di modi, cui lo spirito si riferisce, intendendo che

corrispondano ad idee che sono nella mente di un altro essere intelligente, idee espresse coi nomi ad esse assegnati, possono essere molto manchevoli, errate e inadeguate; giacché non concordano con quello che lo spirito intende sia il loro archetipo e modello, ed è solamente in questo rispetto che un'idea di modi può essere sbagliata, imperfetta o inadeguata. Perciò le nostre idee dei modi misti sono quelle più suscettibili fra tutte di essere difettose; ma questo si riferisce più al parlare propriamente che non al conoscere rettamente.

Le idee delle sostanze, in quanto riferite a essenze reali, non sono adeguate.

---

6. In terzo luogo, ho già mostrato più sopra[1] *quali idee abbiamo delle sostanze*. Ora queste idee hanno nello spirito un duplice riferimento: 1) talvolta sono riferite alla supposta essenza reale di ciascuna specie di cose; 2) talvolta sono intese solamente come quadri e rappresentazioni nello spirito di cose che esistono effettivamente, mediante le idee delle qualità che si possono scoprire in esse. In entrambi questi modi, tali copie degli originali e archetipi sono imperfette e inadeguate.

In primo luogo, solitamente gli uomini fanno sì che i nomi delle sostanze stiano per cose che si suppone abbiano certe essenze reali, per cui sono di questa o di quella specie: e poiché i nomi stanno solo per le idee che sono nello spirito degli uomini, essi devono costantemente riferire le loro idee a tali essenze reali, quali loro archetipi. Che gli uomini (specialmente quelli che sono stati educati nel sapere insegnato in questa parte del mondo) suppongano che ci siano essenze specifiche delle sostan ze, alle quali ciascun individuo nelle varie specie si conforma e cui partecipa, è così lungi dalFaver bisogno di prove che si troverebbe invece strano che qualcuno pensasse diversamente, E così di solito si applicano i nomi specifici, sotto ai quali si elencano le sostanze particolari, alle cose in quanto distinte da tali essenze reali specifiche. Non c'è quasi nessuno, credo, che non si offenderebbe se si dubitasse che egli chiami se stesso un uomo con altro significato se non quello di avere l'essenza reale di un uomo. E tuttavia, se chiedete quali sono le essenze reali, è chiaro che gli uomini sono ignoranti e non lo conoscono. Da ciò segue che le idee che hanno nel loro spirito, essendo riferite ad essenze reali come ad archetipi sconosciuti, sono così poco adeguate che non si può supporre che siano affatto una rappresentazione di essi. Le idee complesse che abbiamo delle sostanze sono, come è stato mostrato[2], certe collezioni di idee semplici di cui si è osservato e si suppone che esistano costantemente insieme. Ma un'idea complessa non può essere l'essenza reale di una sostanza; giacché allora le proprietà che scopriamo nel corpo corrispondente dipenderebbero dall'idea

complessa e sarebbero deducibili da essa, mentre la loro connessione necessaria con essa sarebbe conosciuta, allo stesso modo in cui tutte le proprietà di un triangolo dipendono dall'idea complessa di tre linee che includono uno spazio e, nella misura in cui queste proprietà sono scopribili, sono anche deducibili da quell'idea complessa. Ma è chiaro che nelle nostre idee complesse di sostanze non sono contenute idee tali, che tutte le altre qualità che si trovano dipendano da esse. L'idea comune che gli uomini hanno del ferro è di un corpo con un certo colore, peso e durezza; e una proprietà che considerano come appartenente ad esso è la malleabilità. Tuttavia questa proprietà non ha alcuna connessione necessaria con quelFidea complessa o con una parte di essa: e non c'è maggior ragione di pensare che la malleabilità dipenda dà quel colore, peso e durezza, che non quel colore o quel peso dipendano dalla malleabilità. Eppure, sebbene non sappiamo nulla di queste essenze reali, non c'è nulla di più comune che vedere gli uomini attribuire le specie delle cose a tali essenze. La maggior parte degli uomini ritiene senz'altro che la particella particolare di materia che compone Fanello che ho al dito abbia un'essenza reale, per cui si tratta di oro; e che da ciò derivano le qualità che io trovo in esso, cioè il suo colore peculiare, il peso, la durezza, la fusibilità, la fissità, e il cambiamento di colore in seguito ad un leggero tocco di mercurio, ecc. Quando indago intorno a quest'essenza, da cui tutte queste proprietà deriverebbero, quando la cerco, percepisco chiaramente di non poterla scoprire: il massimo che posso fare è di presumere soltanto che, trattandosi solamente di un corpo, la sua essenza reale o costituzione interna, da cui queste qualità dipendono, non possa essere altro che la figura, la grandezza e la connessione delle sue parti solide. Poiché non ho alcuna percezione distinta di nessuna di queste cose, non posso avere un'idea della sua essenza, come causa di quella particolare lucentezza gialla, di un maggior peso di qualsiasi altra cosa che io conosca della stessa mole, e della sua attitudine a cambiare colore mediante il tocco dell'argento vivo. Se qualcuno dirà che l'essenza reale e la costituzione interna da cui dipendono queste proprietà non è la figura, la grandezza e la disposizione o connessione delle sue parti solide, bensì qualcosa d'altro che si chiama la sua *forma* particolare, sono ancora più lontano di prima dall'aver un'idea della sua essenza reale. Infatti ho un'idea della figura, della grandezza e della situazione delle parti solide in generale, ma non ne ho nessuna di quella particolare figura e grandezza, e del come sono messe assieme le parti, per cui sono prodotte le qualità menzionate qui sopra; qualità che trovo in quella particolare particella di materia che è sul mio dito, e non in quell'altra con la quale taglio la penna con cui scrivo. Ma quando mi si parla di qualcosa che sta oltre la figura, la grandezza e la posizione delle parti solide di quel corpo nella sua

essenza, qualcosa chiamata *forma sostanziale*, confesso che di ciò non ho la minima idea, ma ne ho una soltanto del suono «forma»; il che è abbastanza lontano da un'idea della sua essenza reale o costituzione. Un'ignoranza simile a quella che ho dell'essenza reale di questa sostanza particolare, l'ho anche dell'essenza reale di tutte le altre sostanze naturali. Anzi, confesso che di queste essenze non ho per nulla idee distinte; e sono portato a credere che, quando altri esamineranno le loro conoscenze, troveranno in se stessi, su questo punto, la stessa specie d'ignoranza.

Perché gli uomini non conoscono le essenze reali delle sostanze.

---

7. Ora quando gli uomini applicano a questo particolare pezzo di materia sul mio dito un nome generale già in uso e lo chiamano *oro*, non dànno solitamente quel nome, o non si ritiene che lo diano, in quanto appartiene ad una specie particolare di corpi che hanno un'essenza interna reale? E non si ritiene che il fatto di avere tale essenza fa sì che questa particolare sostanza sia di quella specie e sia chiamata con quel nome? Se così è, ed è chiaro che lo è, il nome col quale le cose sono contrassegnate in quanto hanno quell'essenza, deve riferirsi primariamente a quell'essenza; e di conseguenza l'idea alla quale quel nome è dato dev'essere anche riferita a quell'essenza ed intesa a rappresentarla. Ma poiché coloro che adoperano i nomi non conoscono quell'essenza, le loro idee delle sostanze devono essere tutte inadeguate in quel rispetto, in quanto non contengono l'essenza reale che, secondo le intenzioni dello spirito, dovrebbero contenere.

Le idee delle sostanze, considerate come collezioni delle loro qualità, sono tutte inadeguate.

---

8. In secondo luogo, c'è chi, trascurando l'inutile supposizione di essenze reali sconosciute, mediante le quali le cose verrebbero distinte, tenta di copiare le sostanze che esistono nel mondo mettendo insieme le idee delle qualità sensibili che si trovano coesistenti in esse; costoro si avvicinano molto di più ad alcunché di simile alle sostanze di quelli che immaginano chissà quali essenze reali specifiche, tuttavia non arrivano ad idee perfettamente adeguate delle sostanze che vorrebbero in tal modo copiare nel loro spirito, né le copie contengono esattamente e completamente tutto ciò che si trova nei loro archetipi. Infatti le qualità e i poteri delle sostanze, da cui formiamo le idee complesse di esse, sono tante e così varie che nessun'idea complessa umana le contiene tutte. Che le nostre idee complesse delle sostanze non contengano *tutte* le idee semplici che si

trovano unite nelle cose stesse è evidente, in quanto gli uomini di rado mettono nella loro idea complessa di una sostanza tutte le idee semplici che pur sanno esserci. Infatti, si cerca di rendere il significato dei loro nomi il più possibile chiaro e poco ingombrante, e le idee specifiche delle varie sostanze sono perciò formate, per la maggior parte, con alcune di quelle idee semplici che vi si trovano; ma poiché queste non hanno alcuna precedenza di origine o diritto di essere incluse e di costituire l'idea specifica più di altre che vengono lasciate fuori, è chiaro che per questi due versi, le nostre idee delle sostanze sono deficienti e inadeguate. Le idee semplici da cui formiamo quelle complesse delle sostanze sono tutte (salvo la figura e la mole di certe specie) poteri. E poiché questi sono relazioni con altre sostanze, non possiamo mai essere sicuri di conoscere *tutti* i poteri che si trovano in un corpo finché non abbiamo messo a prova i cambiamenti che esso è idoneo a dare o ricevere a o da altre sostanze nei loro vari modi di applicazione; poiché è impossibile mettere ciò a prova su un solo corpo, e tanto più su tutti, è impossibile che abbiamo l'idea adeguata di qualsiasi sostanza che sia composta di una collezione di tutte le sue proprietà.

Sono i poteri che solitamente compongono le nostre idee complesse delle sostanze.

---

9. Chiunque per primo si trovò fra le mani un pezzo di quella specie di sostanza che denotiamo con la parola *oro*, non poteva ragionevolmente assumere che la mole e la figura che osservava in quel pezzo dipendessero dalla sua essenza reale o costituzione interna. Questi ultimi, perciò, non potevano entrare a far parte della sua idea di quella specie di corpo; invece il suo colore particolare e il peso furono, forse, i primi caratteri che egli ne tolse per comporre l'idea complessa di quella specie. Entrambe queste cose sono poteri: l'uno, di agire sui nostri occhi in maniera tale da produrre in noi l'idea che chiamiamo giallo; e l'altro di far salire qualsiasi altro corpo di mole uguale, se vengono messi l'uno di fronte all'altro sui piatti di una bilancia. Qualcun altro aggiunse forse a questi le idee di fusibilità e fissità, due altri poteri passivi in rapporto con l'operazione del fuoco sull'oro; altri ancora, la sua duttilità e solubilità in *aqua regia*, ancora due poteri in rapporto all'operazione di altri corpi che cambiano la sua figura esterna o lo separano in parti impercettibili. Questi poteri, o parti di essi, messi assieme, compongono abitualmente l'idea complessa che c'è nello spirito degli uomini di quella specie di corpo che chiamiamo *oro*.

Le sostanze hanno poteri innumerevoli che non sono inclusi nelle nostre idee complesse di esse.

---

10. Ma nessuno che abbia considerato le proprietà dei corpi in generale, e di questa specie in particolare, può dubitare che il corpo chiamato *oro* abbia infinite altre proprietà non contenute in quell'idea complessa. Qualcuno che abbia esaminato più accuratamente questa specie potrebbe, credo, enumerare die ci volte tante proprietà dell'oro, tutte altrettanto inseparabili dalla sua costituzione interna, quanto il suo colore o il suo peso. E probabilmente, se una sola persona conoscesse tutte le proprietà che sono conosciute da uomini diversi intorno a questo metallo, ci sarebbero cento volte più idee che andrebbero a formare l'idea complessa dell'oro di quanto un solo uomo abbia nella sua idea; ma con ciò non si raggiungerebbe forse neppure la millesima parte di ciò che c'è da scoprire nell'oro. Infatti i cambiamenti che un corpo è suscettibile di ricevere e di provocare in altri corpi, in seguito ad una debita applicazione, superano di molto, non solo ciò che sappiamo ma anche ciò che siamo portati ad immaginare. Ciò non sembrerà tanto paradossale a chiunque vorrà considerare quanto gli uomini siano ancora lungi dal conoscere tutte le proprietà di quella figura non molto composita che è un triangolo; sebbene non poche sue proprietà siano già state scoperte dai matematici.

Le idee delle sostanze, essendo ottenute solamente collezionando le loro qualità, sono tutte inadeguate.

---

11. Sicché tutte le nostre idee complesse delle sostanze sono imperfette e inadeguate. Il che accadrebbe anche per le figure matematiche, se dovessimo ottenere le idee complesse che ne abbiamo solamente collezionando le loro proprietà in riferimento ad altre figure. Quanto sarebbero incerte e imperfette le nostre idee di un'ellisse, se non ne avessimo altra idea se non in base a poche sue proprietà? Invece, abbiamo nella nostra idea chiara *tutta* l'essenza di quella figura, e quindi da ciò scopriamo tutte le sue proprietà e dimostrativamente vediamo come esse ne derivano e ne sono inseparabili.

Le idee semplici, ἐχτυπα, e adeguate.

---

12. Così lo spirito ha tre specie di idee astratte o essenze nominali:

In primo luogo, le idee *semplici* che sono ectipi o copie, ma tuttavia certamente adeguate; infatti, poiché sono intese ad esprimere null'altro che il potere nelle cose di produrre nello spirito una certa sensazione, quando la sensazione è prodotta non può non essere l'effetto di quel potere. Così, la carta su cui scrivo, poiché ha nella luce (parlo secondo la nozione comune di luce) il potere di produrre negli uomini la sensazione che chiamo bianco, questa non può

che essere l'effetto di un certo potere in qualcosa di esterno allo spirito; giacché lo spirito non ha il potere di produrre in sé una tale idea. E poiché è intesa unicamente quale effetto di un tale potere, l'idea semplice è reale e adeguata; la sensazione del bianco, nel mio spirito, è infatti l'effetto di quel potere della carta di produrla, ed è quindi perfettamente adeguata a quel potere; altrimenti esso produrrebbe un'idea diversa.

Le idee delle sostanze, in quanto riferite a essenze reali, non sono adeguate.

---

13. In secondo luogo, le idee *complesse* delle *sostanze* sono anche ectipi, cioè copie, ma non perfette né adeguate. Ciò è evidentissimo per lo spirito, in quanto percepisce chiaramente che qualunque collezione di idee semplici esso componga di una sostanza che esiste, non può essere sicuro che questa collezione risponda esattamente a tutto ciò che c'è nella sostanza. Infatti, non ha messo a prova tutte le operazioni di tutte le altre sostanze su di essa, né ha scoperto tutte le alterazioni che essa riceverebbe da altre sostanze o causerebbe in esse, e quindi non può avere una collezione esatta e adeguata di tutte le capacità attive e passive di essa. E così non può avere un'idea complessa adeguata dei poteri di qualsiasi sostanza esistente e delle sue relazioni; il che è la specie di idea complessa delle sostanze che abbiamo. E, dopo tutto, se volessimo avere ed effettivamente avessimo, nella nostra idea complessa, una collezione esatta di tutte le qualità secondarie o poteri di una sostanza, ancora non avremmo con ciò un'idea dell *'essenza* di quella cosa. Infatti, dal momento che i poteri o le qualità da noi osservabili non sono l'essenza reale di quella sostanza ma ne dipendono e scaturiscono da essa, qualsiasi collezione di queste qualità non può essere l'essenza reale di quella cosa. Con ciò è chiaro che le nostre idee delle sostanze non sono adeguate, non sono quello che lo spirito intende che siano. Inoltre, l'uomo non ha alcun'idea della sostanza in generale, né sa che cosa sia la sostanza in se stessa.

Perché gli uomini non conoscono le essenze reali delle sostanze.

---

14. In terzo luogo, le idee *complesse* dei *modi* e delle *relazioni* sono originarie, e sono archetipi; non si tratta di copie né sono fatte secondo il modello di una qualche esistenza reale cui lo spirito intende che siano conformi e corrispondano esattamente. Queste sono, infatti, collezioni di idee semplici che lo spirito stesso mette insieme, tali che ognuna di esse contiene precisamente tutto ciò che lo spirito intende che ci sia, e sono dunque archetipi e essenze di modi che possono esistere; in tal modo, sono designate soltanto per, e appartengono soltanto a, modi

che hanno, quando esistono, una conformità esatta con quelle idee complesse. Perciò le idee dei modi e delle relazioni non possono non essere adeguate.

1. Cap. XXIII dello stesso libro II.
2. Cap. XXIII dello stesso libro II.

CAPITOLO XXXII

DELLE IDEE VERE E FALSE

La verità e la falsità appartengono propriamente alle proposizioni, non alle idee.

1. Sebbene la verità e la falsità appartengano, propriamente parlando, solamente alle *proposizioni*, tuttavia spesso anche le *idee* sono chiamate vere o false (infatti, quali parole non vengono usate con grande latitudine e con qualche deviazione dal loro significato proprio e rigoroso?). Penso tuttavia che, quando le idee stesse vengono dette vere o false, c'è ancora qualche proposizione segreta o tacita a fondamento di quella denominazione, come del resto vedremo esaminando i casi particolari in cui vengono ad essere chiamate vere o false. In tutti questi casi troveremo una qualche specie di affermazione o negazione, che è la ragione di quella denominazione. Infatti, poiché le nostre idee non sono che mere *apparenze* o percezioni del nostro spirito, non possono propriamente e semplicemente essere dette in se stesse vere o false, più di quanto lo si possa dire del nome singolo di una cosa qualunque.

Si può dire che sono vere le idee e le paroi le, nella misura in cui si tratta realmente di idee e parole.

2. In verità si può dire che tanto le idee come le parole sono vere, nel senso metafisico della parola verità; come si dice che tutte le cose che in qualche modo esistono sono vere, cioè sono realmente così come esistono. Tuttavia anche in questo senso, nelle cose chiamate vere c'è forse un riferimento segreto alle nostre idee, considerate come il criterio della verità; il che equivale ad una preposizione mentale, sebbene di solito non ci si faccia caso.

Nessun'idea, in quanto è un'apparenza nello spirito, è vera o falsa.

3. Ma quando esaminiamo se le nostre idee sono capaci di essere vere o false, non si tratta di un'indagine intorno a quel senso metafisico della verità, bensì deH'accezione più comune di queste parole: e così dico che nessuna delle idee nel nostro spirito è falsa, giacché si tratta solo di percezioni o apparenze. L'idea di un centauro non ha maggior falsità in sé, quando appare nel nostro spirito, del nome centauro quando è pronunciato dalle nostre labbra o scritto sulla carta, Poiché la

verità o la falsità consiste sempre in qualche affermazione o negazione, mentale o verbale, nessuna delle nostre idee è suscettibile di essere falsa finché lo spirito non pronunci un giudizio su di esse; cioè non affermi o neghi qualcosa di esse.

Le idee che si riferiscono a qualcosa di e straneo ad esse possono essere vere o false.

---

4. Quando lo spirito riferisce una sua idea a qualcosa di estraneo ad essa, si può allora chiamare vera o falsa. Infatti lo spirito, in tale riferimento, fa la tacita supposizione della loro conformità a quella cosa; e secondo se la supposizione è vera o falsa, le idee stesse verranno denominate. I casi più soliti in cui ciò accade sono i seguenti:

Gli uomini solitamente riferiscono le loro idee a quelle degli altri, all'esistenza reale e alle supposte essenze reali.

---

5. In primo luogo, quando lo spirito suppone che una sua idea sia *conforme* a quella che è *nello spirito di altri uomini*, chiamata con lo stesso nome comune; per esempio, quando lo spirito intende o giudica che le sue idee di giustizia, temperanza e religione siano le stesse cui altri uomini dànno quei nomi.

In secondo luogo, quando lo spirito suppone che un'idea che ha in se stesso sia *conforme* ad una *esistenza reale*. Così le due idee di uomo e di centauro, che si suppone siano idee di sostanze reali, sono Funa vera e l'altra falsa, in quanto la prima è conforme a ciò che realmente esiste, l'altra no.

In terzo luogo, quando lo spirito *riferisce* una sua idea a quella costituzione *reale* e *essenza* di una cosa, da cui dipendono tutte le proprietà di essa; e così sono false la maggior parte delle nostre idee di sostanze, se non tutte.

La causa di questo riferimento.

---

6. Lo spirito è portato a fare tacitamente simili supposizioni riguardo alle proprie idee. Tuttavia, se stiamo attenti, troveremo che ciò accade principalmente, se non esclusivamente, per le idee complesse *astratte*. Infatti la tendenza naturale dello spirito lo porta alla conoscenza, e troverebbe il suo progresso molto lento e interminabile il suo lavoro, se dovesse procedere soltanto mediante le cose particolari e soffermarsi su di esse; quindi, per accorciare la via verso la conoscenza e rendere più comprensiva ciascuna percezione, la prima cosa che fa, quale fondamento di un più facile incremento della propria conoscenza sia mediante la contemplazione delle cose che vorrebbe conoscere, sia conferendo

con altri intorno ad esse, è di legare queste cose in fasci e classificarle in specie, sicché la conoscenza che ottiene di una di esse possa essere estesa con fiducia a tutte le altre di quella specie. E così procede a passi più spediti in quello che è il suo grande compito, la conoscenza. Come ho mostrato altrove, questa è la ragione per cui raccogliamo le cose sotto idee comprensive, con nomi annessi ad esse, cioè in generi e specie.

Si suppone che nomi delle cose portino con sé la conoscenza delle loro essenze.

---

7. Se dunque seguiremo attentamente i moti dello spirito e osserveremo il corso che solitamente prende nella sua via verso la conoscenza, troveremo, credo, che quando lo spirito ha ottenuto un'idea che ritiene di poter adoperare sia nella contemplazione sia nel discorso, la prima cosa che fa è di astrarla e poi di procurarle un nome. In tal modo esso la ripone nel suo magazzino, la memoria, come idea contenente l'essenza di una specie di cose di cui quel nome dovrà sempre essere il contrassegno. Perciò possiamo spesso osservare che, quando uno vede una nuova cosa di una specie che non conosce, subito chiede che cos'è, intendendo con quella domanda nuli'altro che il nome. Come se il nome portasse con sé la conoscenza della specie o l'essenza della cosa; ma della cosa esso è adoperato come contrassegno e in generale si suppone che le sia connesso.

In che modo gli uomini suppongono che le loro idee debbano corrispondere alle cose e ai significati consueti dei nomi.

---

8. Ma poiché l'*idea astratta* è qualcosa nello spirito, che sta fra la cosa che esiste e il nome che le si dà, è proprio nella nostra idea che consistono sia la correttezza della nostra conoscenza, sia la proprietà e l'intelligibilità del nostro parlare. E così accade che gli uomini sono così pronti a supporre che le idee astratte nel loro spirito concordano con le cose esistenti fuori di loro, alle quali vengono riferite, e che sono anche le stesse alle quali appartengono i nomi dati ad esse mediante l'uso e la proprietà di quel linguaggio. Infatti, senza questa duplice conformità delle loro idee, si troverebbero sia a pensare erratamente delle cose in se stesse, sia a parlarne agli altri in modo inintelligibile.

Le idee semplici possono essere false, in riferimento ad altre dello stesso nome, ma sono le meno soggette ad esserlo.

---

9. In primo luogo, dunque, dico che quando si giudica della verità delle nostre idee secondo la loro conformità con le idee che altri hanno e comunemente

designano con lo stesso nome, ognuna di quelle idee può esser falsa. Tuttavia le *idee semplici* sono, fra tutte, le meno soggette ad essere così fraintese. Infatti, mediante i sensi e l'osservazione quotidiana, un uomo può agevolmente rendersi conto di che cosa siano le idee semplici per cui stanno i vari nomi usati comunemente per esse, giacché sono poche come numero e tali che, se egli ne dubita o si sbaglia sul loro conto, può facilmente correggersi per mezzo degli oggetti in cui si trovano. Accade quindi di rado che qualcuno sbagli nell'uso dei nomi di idee semplici, o che applichi il nome di rosso all'idea del verde o il nome di dolce all'idea dell'amaro; ancor meno facilmente accade che si confondano i nomi di idee appartenenti a sensi diversi e che si chiami un colore con un nome di un sapore, ecc. Perciò è evidente che le idee semplici chiamate con un nome qualunque sono di solito le stesse che altri hanno e intendono, quando usano gli stessi nomi.

Le idee dei modi misti sono le più soggette ad essere false in questo senso.

---

10. Le idee complesse sono molto più soggette ad essere false in questo rispetto, e le idee complesse dei *modi misti* lo sono ancora di più che non quelle delle sostanze; infatti nelle sostanze (specialmente in quelle cui si applicano i nomi comuni e non presi a prestito di qualunque lingua) alcune qualità sensibili, che non si possono non avvertire e che servono comunemente per distinguere una specie dall'altra, facilmente impediscono a chi abbia qualche cura nell'uso delle parole di applicare questi nomi a specie di sostanze cui non appartengono affatto. Ma quando si tratta di modi misti siamo molto più incerti, giacché non è così facile determinare, a proposito di varie azioni, se debbano essere chiamate *giustizia* o *crudeltà*, *liberalità* o *prodigalità*. E così, nel riferire le nostre idee a quelle di altri uomini che sono chiamate con gli stessi nomi, le nostre possono essere false; e l'idea nel nostro spirito, che esprimiamo con la parola *giustizia*, può forse essere quella che dovrebbe avere un altro nome.

O qusnto meno ad essere ritenute false.

---

11. Ma che le nostre idee dei modi misti siano o no più soggette delle altre ad essere diverse da quelle di altri uomini contrassegnate con gli stessi nomi, è pur certo che questa specie di falsità è più facilmente attribuita alle nostre idee di modi misti che non ad altre. Quando si pensa che un uomo abbia un'idea falsa della *giustizia* o della *gratitudine* o della *gloria*, ciò accade per l'unica vera ragione che la sua idea non concorda con quelle di cui quei nomi sono i

contrassegni per altri uomini.

E perchè

12. La ragione di ciò mi sembra la seguente: le idee astratte dei modi misti sono il frutto di combinazioni volontarie di una precisa collezione di idee semplici, e così l'essenza di ciascuna specie è fatta soltanto dagli uomini e non ne abbiamo altro criterio sensibile esistente altrove, tranne il nome stesso o la definizione del nome. Non abbiamo quindi altro cui riferire le idee dei modi misti, come a criterio al quale le vorremmo conformi, se non le idee di coloro che si pensa usino quei nomi nel loro significato più proprio; e così, a seconda se le nostre idee sono conformi o diverse dalle *loro*, passano per vere o false. E tanto volevo dire riguardo alla verità o falsità delle nostre idee in riferimento ai loro nomi.

In quanto sono riferite all'esistenza reale, soltanto le nostre idee di sostanze possono essere false.

13. In secondo luogo, per ciò che riguarda la verità o falsità delle nostre idee in riferimento all'esistenza reale delle cose: se questo è il criterio della loro verità, nessuna può essere chiamata falsa, tranne le nostre idee complesse di sostanza.

In primo luogo, le idee semplici in questo senso non possono essere false; il perché.

14. In primo luogo, poiché le nostre idee semplici sono solamente le percezioni che Dio ci ha resi idonei a ricevere e ha conferito agli oggetti esterni il potere di produrre in noi mediante leggi e mezzi stabiliti conformemente alla sua saggezza e bontà, anche se incomprensibili per noi, la loro verità consiste solo in quelle apparenze che sono prodotte in noi e che devono essere conformi ai poteri che egli ha posto negli oggetti esterni, altrimenti non potrebbero essere prodotte in noi; corrispondendo a questi poteri, le apparenze sono quello che devono essere, cioè idee vere. Né diventano suscettibili di qualche imputazione di falsità se lo spirito (come credo che accada nei più) giudica che quelle idee si trovino nelle cose stesse. Infatti Dio, nella sua saggezza, le ha poste nelle cose come contrassegni di distinzione mediante i quali siamo in grado di discernere una cosa dall'altra e così sceglierle di volta in volta per i nostri usi; non cambia quindi la natura della nostra idea semplice se crediamo che la nostra idea del blu sia nella viola stessa oppure soltanto nel nostro spirito, e che nella viola si trovi soltanto il potere d'introdurre quest'idea mediante la consistenza delle sue parti che

riflettono in una data maniera le particelle di luce. La consistenza dell'oggetto, che produce in noi, con una operazione regolare e costante, la stessa idea del blu, ci serve per distinguere per mezzo dei nostri occhi quella cosa da un'altra qualsiasi; e ciò accade sia nel caso che quel contrassegno distintivo, com'è realmente nella viola, è solamente una particolare consistenza delle parti, sia che si tratti del colore la cui idea (che è in noi) è l'esatta somiglianza. Ed è ugualmente in base a quell'apparenza che si dovrà deìiominare blu una cosa, sia che si tratti del colore reale, sia di una particolare consistenza nella cosa che causa in noi quell'idea: giacché il nome *blu* non denota propriamente altro se non quel contrassegno di distinzione che si trova in una viola e che è discernibile soltanto mediante i nostri occhi, qualunque sia la cosa in cui consista. Infatti, sarebbe al di là delle nostre capacità riconoscere questa cosa distintamente, e forse ci sarebbe di minore utilità anche se avessimo le facoltà per discernerlo.

Anche se l'idea del blu di uno fosse diversa da quella di un altro.

---

15. Non comporterebbe neppure un'imputazione di falsità alle nostre idee semplici il fatto che la diversa struttura dei nostri organi fosse così disposta che *lo stesso oggetto producesse idee diverse nello spirito di uomini diversi allo stesso tempo*; per esempio se l'idea prodotta da una viola nello spirito di un uomo per mezzo dei suoi occhi fosse la stessa di quella prodotta in un altro da un fiorrancio, o viceversa. Dato che non lo si saprebbe mai, perché lo spirito di un uomo non può passare nel corpo di un altro per percepire le apparenze prodotte da quegli organi, neppure le idee che ne derivano o i nomi sarebbero affatto confusi, né vi si troverebbe una qualche falsità. Infatti tutte le cose che avessero la consistenza di una viola produrrebbero costantemente l'idea che egli chiama blu e quelle che avessero la consistenza di un fiorrancio produrrebbero costantemente l'idea che egli chiamerebbe altrettanto costantemente giallo, quali che fossero le apparenze nel suo spirito; egli sarebbe quindi in grado di distinguere mediante quelle apparenze le cose con altrettanta regolarità, per il suo uso, e comprendere e indicare quelle distinzioni contrassegnate col nome di blu e giallo, come se le apparenze e le idee nel suo spirito ricevute da quei due fiori fossero esattamente le stesse delle idee nello spirito degli altri uomini. Sono tuttavia propenso a credere che le idee sensibili prodotte da un oggetto nello spirito di uomini diversi siano il più delle volte molto vicine e simili in modo da non poterle distinguere. A suffragare quest'opinione penso che si possano addurre molte ragioni; ma dal momento che ciò non rientra nel mio proposito attuale, non disturberò il lettore con esse, ma gli rammenterò solamente che, se si potesse provare l'ipotesi

contraria, essa si dimostrerebbe di scarsa utilità, sia per il miglioramento delle nostre conoscenze sia per la comodità della nostra vita, e non ci conviene quindi disturbarci ad esaminarla.

Nessuna idea semplice può essere falsa rispetto alPesistenzs reale.

---

16. Da quanto si è detto circa le nostre idee semplici, credo sia evidente che nessuna di esse può essere falsa rispetto alle cose che esistono fuori di noi. Infatti, la verità di quelle apparizioni o percezioni nel nostro spirito consiste solamente, com'è stato detto, nel fatto che corrispondono ai poteri negli oggetti esterni di produrre mediante i nostri sensi tali apparizioni in noi, e ciascuna di esse è nello spirito così com'è, conforme al potere che l'ha prodotta e che essa sola rappresenta; non possono quindi esser false in questo rispetto o in quanto riferite a questo modello. Il blu e il giallo, l'amaro o il dolce, non possono mai essere idee false: queste percezioni nello spirito sono proprio tali e quali sono, corrispondenti ai poteri designati da Dio per produrle, e così sono veramente quello che sono e quello che si è inteso che fossero. I nomi possono essere applicati male, ma ciò non determina, in questo rispetto, falsità nelle idee: come se un uomo ignorante della lingua inglese chiamasse scarlatto ciò che è viola.

In secondo luogo, i modi non falsi non possono essere falsi in riferimento alle essenze delle cose.

---

17. In secondo luogo, non possono neppure essere false le nostre idee complesse dei modi, in riferimento all'essenza di qualcosa che esista realmente, perché qualunque idea complessa io abbia di un modo, essa non ha riferimento ad un modello esistente, fabbricato dalla natura; non si suppone che contenga altre idee se non quelle che ha, né che rappresenti altro se non quel complesso di idee che effettivamente rappresenta. Così, quando ho l'idea dell'azione di un uomo il quale rinuncia a concedersi quelle vivande, bevande, vestiti e altre comodità della vita che la sua ricchezza e la sua posizione basterebbero a fornirgli e il suo stato sociale richiederebbe, non ho nessun'idea falsa ma ne ho soltanto una che rappresenta un'azione che è o come la trovo io oppure come la immagino, e così non è suscettibile né di verità né di falsità. Ma quando do a quest'azione il nome di *frugalità* o di *virtù*, allora può chiamarsi un'idea falsa se con ciò si suppone che sia in accordo con quell'idea alla quale, propriamente parlando, appartiene, oppure che sia conforme a quella legge che è il criterio della virtù e del vizio.

In terzo luogo, le idee delle sostanze possono essere false nel riferimento a cose esistenti.

---

18. In terzo luogo, poiché le nostre idee complesse delle sostanze si riferiscono tutte a modelli nelle cose stesse, possono essere false. Che siano tutte false quando sono considerate come le rappresentazioni delle essenze sconosciute delle cose, è così evidente che non occorre dir nulla in proposito. Tralascerò quindi quell'ipotesi chimerica e le considererò come collezioni di idee semplici nello spirito, prese dalle combinazioni di idee semplici che esistono costantemente insieme nelle cose e che si suppongono copie di quei modelli; in questo loro riferimento all'esistenza delle cose, sono idee false: i) Quando mettono assieme idee semplici che nell'esistenza reale delle cose non sono unite; come quando alla forma e alla grandezza che esistono insieme in un cavallo si unisce, nella stessa idea complessa, il potere di abbaiare come un cane; queste tre idee, comunque siano state messe insieme nello spirito, non sono mai state unite nella natura, e perciò questa può essere chiamata l'idea falsa di un cavallo. 2) Le idee delle sostanze sono anche false, in questo rispetto, quando da una collezione di idee semplici che esistono sempre assieme è separata, con una negazione diretta, una qualsiasi idea semplice che è costantemente unita alle altre. Così, se all'estensione, alla solidità, alla fusibilità, al peso particolare e al color giallo dell'oro qualcuno unisse coi suoi pensieri la negazione di un maggior grado di fissità di quello che si trova nel piombo o nel rame, si potrà dire che abbia un'idea complessa falsa, come quando unisse a quelle altre idee semplici quella della perfetta fissità assoluta. In entrambi i casi, l'idea complessa dell'oro è composta di idee semplici che non hanno fra loro alcuna unione della natura, e può quindi esser chiamata un'idea falsa. Ma se si lascia del tutto fuori da quest'idea complessa quella della fissità, senza né unirla né separarla di fatto dal resto, nel proprio spirito, credo che si possa considerare come un'idea inadeguata e imperfetta, piuttosto che falsa; giacché, sebbene non contenga tutte le idee semplici che sono unite nella natura, tuttavia mette assieme solamente quelle che esistono realmente assieme.

La verità o falsità presuppone sempre un'affermazione o negazione.

---

19. In conformità con la maniera comune di parlare, ho mostrato in quale senso e su quale fondamento le nostre idee possono essere talvolta chiamate vere o false; ma se vogliamo guardare la cosa un po' più da vicino, in tutti i casi in cui un'idea è chiamata vera o falsa, ciò avviene a partire da un *giudizio* che lo spirito fa o che si suppone che faccia, e che è vero o falso. Infatti la verità o falsità non ci sono senza qualche affermazione o negazione, esplicita o tacita, e si trovano quindi solamente dove i segni sono uniti o separati, secondo l'accordo o il

disaccordo delle cose per cui stanno. I segni che noi usiamo principalmente sono idee o parole, con le quali facciamo proposizioni mentali o verbali. La verità sta nell'unire o separare i segni rappresentativi nella maniera in cui le cose rappresentate sono esse stesse in accordo o disaccordo; e la falsità sta nel contrario, come mostreremo più ampiamente in seguito.

Le idee in se stesse non sono né vere né false.

---

20. Perciò qualunque idea che abbiamo nel nostro spirito, sia essa conforme o meno all'esistenza delle cose o ad un'idea nello spirito di altri uomini, non può, per questo solo fatto, esser propriamente chiamata falsa. Le rappresentazioni, se non contengono nulla che non sia ciò che esiste realmente nelle cose esterne, non possono essere ritenute false perché sono rappresentazioni esatte di qualcosa; e neppure se hanno qualcosa in esse che differisca dalla realtà delle $cose_5$ si può propriamente dire che siano rappresentazioni false o idee di cose che non rappresentano. L'errore e la falsità si trovano:

Ma sono false: i) quando sono' giudicate conformi a quella di un altro uomo senza esserlo.

---

21. In primo luogo, quando lo spirito ha un'idea e *giudica* e conclude che è la stessa che si trova nello spirito di altri uomini indicata con lo stesso nome; oppure che è conforme al significato ordinario o alla definizione ammessa di quella parola, quando invece non lo è: questo è l'errore più comune nei modi misti, sebbene anche altre idee ne siano suscettibili.

In secondo luogo, quando si giudica che concordano con l'esistenza reale, e invece non lo fanno.

---

22. 2) Quando avendo un'idea complessa, composta di una collezione di idee semplici, che la natura non ha mai messe assieme, *giudica* che essa sia in accordo con una specie di creatura realmente esistente; come accade, quando unisce il peso dello stagno al colore, alla fusibilità e alla fissità dell'oro.

In terzo luogo, quando è giudicata adeguata senza esserlo.

---

23. 3) Quando nella sua idea complessa lo spirito abbia unito un certo numero di idee semplici che esistono realmente assieme in qualche specie di creatura, ma ne abbia lasciato fuori altre che sono altrettanto inseparabili, e *giudica* che la sua sia un'idea completa perfetta di una specie di cose, il che realmente non è. Per

esempio, se lo spirito, avendo unito le idee di sostanza, di giallo, malleabile, pesantissimo e fusibile, assume che quest'idea complessa sia l'idea completa dell'oro, quando tuttavia la sua particolare fissità e la sua solubilità nell'*aqua regia* sono altrettanto inseparabili dalle altre idee o qualità di quel corpo come lo sono l'una dall'altra.

In quarto luogo, quando si giudica che rappresentino l'essenza reale.

---

24. 4) L'errore è ancora maggiore quando *giudico* che un'idea complessa contenga in sé l'essenza reale di un corpo esistente, mentre non contiene che poche di quelle proprietà che scaturiscono dalla sua essenza e costituzione reale. Dico soltanto poche di quelle proprietà, perché queste consistono per la maggior parte nei poteri attivi e passivi che quel corpo ha in riferimento ad altre cose, perciò tutte quelle che si conoscono comunemente di un corpo, e di cui l'idea complessa di quella specie di cosa è comunemente fatta, non sono che pochissime in confronto con quello che può sapere di quella specie di cosa un uomo che l'abbia in vari modi messa a prova e esaminata. E tutte quelle che l'uomo più esperto può conoscere non sono che poche in confronto con quelle che stanno realmente in quel corpo e dipendono dalla sua costituzione interna o essenziale. L'essenza di un triangolo è presto abbracciata e consiste di pochissime idee: tre linee che racchiudono uno spazio formano quell'essenza; ma le proprietà che scaturiscono da quest'essenza sono più di quante si possano facilmente conoscere o enumerare. Immagino che accada allo stesso modo per le sostanze: le loro essenze reali sono racchiuse in un ambito ristretto, ma le proprietà che scaturiscono da quella costituzione interna sono senza fine.

Quando le idee sono chiamate false.

---

25. Per concludere, poiché un uomo non ha alcuna nozione di una cosa fuori di lui se non mediante l'idea che ne ha nel suo spirito (idea che egli ha il potere di chiamare col nome che più gli piaccia), egli può certamente formarsi un'idea che non risponda alla ragione delle cose e neppure concordi con l'idea comunemente indicata dalle parole degli altri; ma non può formarsi un'idea sbagliata o falsa di una cosa che non è altrimenti conosciuta da lui se non mediante l'idea che ne ha; per esempio, quando formo un'idea delle gambe, delle braccia e del corpo di un uomo e le unisco alla testa e al collo di un cavallo, non faccio un'idea falsa di niente, perché fuori di me questo non rappresenta niente. Ma quando la chiamassi *uomo o tartaro* e immaginassi che rappresenti qualche essere reale fuori di me o

che sia la stessa idea che altri chiamano con lo stesso nome, in entrambi questi casi posso sbagliare. Ed è su questa base che viene ad essere chiamata un'idea falsa, sebbene certamente la falsità non sta nell'idea ma in quella tacita proposizione mentale per cui le si attribuisce una conformità e una rassomiglianza che non ha. Ma se, avendo formato una tale idea nel mio spirito, senza tuttavia pensare che l'esistenza oppure il nome *uomo* o *tartaro* le appartengano, voglio lo stesso chiamarla *uomo* o *tartaro*, si potrà giustamente ritenermi fantasioso nella mia denominazione ma non in errore nel mio giudizio, né l'idea sarà in alcun modo falsa.

Più propriamente dovrebbero essere chiamate esatte o sbagliate.

---

26. A proposito di tutta questa faccenda, penso che le nostre idee così come vengono considerate dallo spirito — sia in riferimento al significato proprio dei loro nomi, sia in riferimento alla realtà delle cose — possono in modo più appropriato essere chiamate *esatte* o *sbagliate*, a seconda se sono in accordo o disaccordo con i modelli cui vengono riferite. Ma se a qualcuno piace di più chiamarle vere o false, è giusto che usufruisca della libertà, che ognuno ha, di chiamare le cose coi nomi che ritiene migliori; sebbene, propriamente parlando la *verità* o *falsità* mal si addicono ad esse se non in quanto contengono virtualmente, in una maniera o nell'altra, qualche proposizione mentale. Le idee che stanno nello spirito di un uomo, considerate semplicemente, non possono essere sbagliate, a meno che siano idee complesse nelle quali parti incompatibili sono mescolate assieme. Tutte le altre idee in se stesse sono giuste e la conoscenza che ne abbiamo è una conoscenza giusta e vera; ma quando veniamo a riferirle a qualcosa, come a loro modelli e archetipi, allora sono suscettibili di essere sbagliate nella misura in cui non concordano con tali archetipi.

[CAPITOLO XXXIII]

[DELL'ASSOCIAZIONE DELLE IDEE][1]

C'è qualcosa ai irragionevole nella maggior parte degli uomini.

[1. Non c'è quasi nessuno che non trovi qualcosa che a lui sembri bizzarro o che non lo sia davvero, nelle opinioni; nei ragionamenti e nelle azioni degli altri uomini. Ognuno ha l'occhio assai lesto per scoprire in altri il minimo difetto di questo genere, se si differenzia appena dal suo proprio, e lo condannerà subito con l'autorità della ragione, sebbene sia magari colpevole di irragionevolezza molto maggiore nei suoi princìpi e nella sua condotta, cosa che non percepisce mai e di cui si convincerà con molta difficoltà, seppure lo farà.

Non proviene interamente dall'amor proprio.

2. Ciò non proviene interamente dall'amor proprio, sebbene questo vi abbia spesso una parte piuttosto grande. Uomini dotati di spirito leale e non portati agli eccessi dell'adulazione di sé, ne sono frequentemente colpevoli, e in molti casi si ascoltano con meraviglia gli argomenti e si rimane stupefatti dell'ostinatezza di un uomo degnissimo il quale non cede all'evidenza della ragione, sebbene sia posta davanti a lui chiara come la luce del giorno.

Né dall'educe» zione.

3. Questa specie di irragionevolezza è solitamente imputata all'educazione e al pregiudizio, e in gran parte ciò è vero, ma non si raggiunge così la radice del male né si mostra abbastanza distintamente da che cosa sorge e in che cosa consiste. L'educazione è spesso giustamente indicata quale causa e il pregiudizio è un buon nome generale per la cosa stessa: tuttavia credo che si debba guardare un pochino più in là se si vuol rintracciare la radice dalla quale scaturisce questa specie di pazzia, e spiegarla in modo da mostrare quale sia l'origine di questo difetto in spiriti assai sobri e razionali, e in che cosa consista.

C'é ungrado di pazzia in quasi tutti gli uomini.

4. Mi si perdonerà di chiamarlo con un nome così drastico come pazzia, quando si considererà che l'opposizione alla ragione merita quel nome ed è davvero pazzia; e quasi non c'è uomo che, se ragionasse in tutte le occasioni come lo fa costantemente in alcuni casi, non sarebbe ritenuto più adatto per il manicomio che non per la conversazione civile. Non intendo qui parlare di quei momenti in cui si trova in potere di una passione sregolata, bensì nel corso tranquillo e costante della sua vita. Ciò che scuserà ancora di più questo nome così drastico e l'imputazione sgradita alla maggior parte dell'umanità è che, indagando un poco cammin facendo sulla natura della pazzia (libro II, cap. XI, § 13), trovai che sorgeva dalla stessa radice e dipendeva dalla stessa causa di cui stiamo ora parlando. Questa considerazione della cosa, in un momento in cui non pensavo affatto al soggetto che sto ora trattando, me lo ha suggerito. E se si tratta di una debolezza cui tutti gli uomini sono soggetti, se questa è una macchia che contamina universalmente l'umanità, tanto più si dovrebbe aver cura di esporla col suo debito nome, stimolando con ciò una maggiore preoccupazione di prevenirla e curarla.

Da una connessione sbagliata di idee.

---

5. Alcune nostre idee hanno una corrispondenza e una connessione *naturali* fra loro; è compito e privilegio della nostra ragione rintracciarle e metterle assieme in quell'unione e corrispondenza che si trova nei loro enti peculiari. Oltre a ciò, c'è un'altra connessione di idee dovuta interamente al *caso* o alla *consuetudine*. Idee che in se stesse non hanno affatto parentela vengono così ad essere unite nello spirito degli uomini in modo tale che è assai difficile separarle; si tengono sempre compagnia e, non appena funa si affaccia all'intelletto, l'altra associata appare anch'essa; e se ce ne sono più di due così unite, l'intera banda, sempre inseparabile, si mostra tutta assieme.

Questa connessione è fatta dalla consuetudine.

---

6. Lo spirito foggia da sé, volontariamente o per caso, questa forte combinazione di idee non congiunte dalla natura; e così accade che in uomini diversi si tratti di cosa assai diversa, secondo le loro diverse inclinazioni, educazione, interessi, ecc. La *consuetudine* stabilisce le abitudini di pensare nell'intelletto, come quelle di determinare la volontà e di muovere il corpo. Tutto ciò non sembra altro che la serie dei movimenti degli spiriti animali che, una volta messi in moto, continuano nelle stesse orme cui sono abituati; e col

calpestarle sovente, queste orme si consumano e formano un, sentiero liscio dove il movimento diventa facile e per così dire naturale. Nella misura in cui possiamo comprendere il pensare, sembra che le idee siano prodotte in questo modo nel nostro spirito; o, se non è così, questo servirà forse per spiegare il loro susseguirsi l'un l'altra in una serie abituale, una volta poste sulla loro strada, come può forse spiegare simili movimenti del corpo. Un musicista che abbia fatto l'abitudine ad un motivo troverà che, una volta che esso comincia a formarsi nella sua testa, le idee delle varie note si seguiranno ordinatamente nel suo intelletto, senza alcuna cura o attenzione, con la stessa regolarità con la quale le sue dita si muovono ordinatamente sui tasti dell'organo per suonare il motivo iniziato, anche se i suoi pensieri disattenti vagano altrove. Non voglio determinare qui se la causa naturale di quest'idea, come di quella danza regolare delle sue dita, sia il movimento dei suoi spiriti animali, per quanto, da questo esempio, sembra molto probabile che sia così; ma ciò forse ci aiuterà un poco a concepire le abitudini intellettuali e i legami fra le idee.

Alcune antipatie ne sono un effetto.

---

7. Che ci siano nello spirito della maggior parte degli uomini tali associazioni formate dalla consuetudine, credo che nessuno metterà in dubbio, per poco che abbia considerato se stesso o gli altri. E forse si possono giustamente attribuire a questo molte delle simpatie e antipatie che si osservano negli uomini, che operano con altrettanta forza e producono effetti altrettanto regolari che se fossero naturali; è per questo che vengono chiamate naturali, sebbene in principio ebbero origine dalla connessione accidentale di due idee, unite in tal modo o dalla forza della prima impressione o dal successivo abbandonarsi ad esse, che in seguito si sono sempre tenute compagnia nello spirito di quell'uomo, come se si trattasse di una sola idea. Dico la maggior parte delle antipatie, ma non dico tutte; alcune di esse, infatti, sono davvero naturali, dipendono dalla nostra costituzione originaria e sono nate con noi. Ma gran parte di quelle ritenute naturali sarebbero riconosciute come provenienti da precoci ma innavertite impressioni o da fantasie sregolate, riconosciute come loro origine, se osservate con attenzione. Un adulto che abbia mangiato miele in eccesso, non appena ne sente il nome, non ne può sopportare neppure l'idea perché la sua fantasia immediatamente provoca nausea e dolori al suo stomaco; a questo si accompagnano altre idee di disgusto, di disturbo e di vomito, ed egli ne è turbato; ma sa da dove proviene questa debolezza e può dire in che maniera gli è venuta questa indisposizione. Se questo gli fosse capitato per un eccesso di miele durante la sua infanzia, tutti gli stessi effetti ne sarebbero seguiti; ma la causa sarebbe stata fraintesa e l'antipatia

ritenuta naturale.

Tener d'occhio l'influenza delle associazioni quando si educano bambini piccoli.

8. Menziono questo caso non perché ci sia nell'argomento attuale una grande necessità di distinguere con precisione fra antipatie naturali e acquisite, ma per un altro scopo, cioè affinché chi abbia bambini o sia incaricato della loro educazione trovi che valga la pena di osservare diligentemente e prevenire con cura che indebite connessioni di idee si formino nello spirito dei giovani. Quello è il momento in cui si è più suscettibili alle impressioni durevoli; e sebbene la gente con discernimento si occupi di quelle relative alla salute del corpo e prevenga le impressioni dannose, sono tuttavia portato a credere che si sia fatto assai meno caso di quanto meritano a quelle relative in modo più particolare allo spirito e che terminano nell'intelletto o nelle passioni. Anzi, ho il sospetto che quelle relative solamente all'intelletto siano state del tutto trascurate dalla maggior parte degli uomini.

Connessioni sbagliate di idee quali grande causa di errori.

9. Questa connessione sbagliata, nel nostro spirito, di idee che in se stesse sono sciolte e indipendenti l'una dall'altra, ha una tale influenza ed è di tale forza da portarci fuori strada nelle nostre azioni, morali e naturali, nelle passioni, nei ragionamenti e nelle stesse nozioni; perciò non c'è, forse, altra cosa che meriti di più di essere esaminata.

Un esempio.

10. Le idee degli spettri o dei fantasmi non hanno, in realtà, più a che fare con l'oscurità che con la luce: ma se una sciocca bambinaia inculca ripetutamente queste idee nello spirito del bambino e ve le tiene unite finché egli cresce, può darsi che egli non possa mai più separarle fin che vivrà e che l'oscurità porti sempre con sé quelle idee paurose che le saranno talmente unite che egli non potrà sopportare Funa più che l'altra.

Un altro esempio.

11. Un uomo riceve un danno sensibile da un altro, continua sempre a pensare alPuomo e all'azione e, ruminandoci sopra con forza o ripetutamente nel suo spirito, cementa assieme quelle due idee al punto da farne una sola; egli non può

mai pensare all'uomo senza che il dolore e il dispiacere ricevuti gli vengano in mente, a tal punto che a mala pena li distingue e ha altrettanta avversione per l'uno come per l'altra. Così gli odii vengono spesso generati da occasioni piccole e innocenti, e le liti propagate e continuate nel mondo.

Un terzo esempio.

---

12. Un uomo ha sofferto dolore o malattia in un certo luogo, ha visto morire un amico in una certa stanza: sebbene queste idee nella natura non abbiano nulla a che fare l'una con l'altra, tuttavia quando gli viene in mente l'idea di quel luogo, porta con sé (giacché l'impressione è stata fatta) quella del dolore e del dispiacere. Egli le confonde nel suo spirito, e potrà sopportare l'una altrettanto poco quanto l'altra.

Perché il tem po guarisce certi disordini dello spirito che la Cagione non può guarire.

---

13. Una volta che questa combinazione è stabilita e fin che dura, non sta nel potere della ragione di aiutarci e di sollevarci dai suoi effetti. Le idee, una volta che sono nel nostro spirito, agiranno secondo la loro natura e le loro circostanze. E qui vediamo la causa del fatto che il tempo guarisce certe affezioni sulle quali la ragione non ha potere sebbene sia nel giusto e lo si riconosca, e non è neppure in grado di prevalere contro queste affezioni presso coloro che in altre occasioni sono portati a darle ascolto. La morte di un bambino, che era il diletto quotidiano degli occhi di sua madre, e la gioia della sua anima, strappa dal suo cuore ogni conforto della vita e le reca ogni tormento immaginabile; cercate di usare, in questo caso, le consolazioni della ragione, e tanto varrebbe predicare la tranquillità a chi è sottoposto al supplizio della ruota e sperare di alleviare con discorsi razionali il dolore delle articolazioni che gli vengono strappate. Fin che il tempo, col disuso, non avrà separato il senso di quel godimento e la sua perdita dall'idea del bambino che le ritorna alla memoria, ogni rappresentazione, anche la più ragionevole sarà vana; perciò alcuni, per i quali l'unione fra quelle idee non viene mai tolta, trascorrono una vita nel-lutto e portano fino alla tomba un dolore incurabile.

Un altro esempio dell'effetto dell'associazione delle idee.

---

14. Un mio amico conosceva una persona che è guarita perfettamente dalla pazzia mediante un'operazione molto cruda e dolorosa. Il signore che guarì in tal modo, con grande senso di gratitudine e riconoscenza, riconobbe per il resto della

sua vita, la sua obbligazione alla cura, come al più grande favore che avesse potuto ricevere; ma nonostante ciò che la gratitudine e la ragione gli suggerivano, non poteva mai sopportare la vista dell'operatore: quell'immagine riportava con sé l'idea della sofferenza che aveva subito dalle sue mani, troppo potente e intollerabile perché potesse sopportarla.

Altri esempi.

---

15. Molti bambini attribuiscono le pene sofferte a scuola ai libri per i quali sono stati castigati, e uniscono a tal punto queste idee che un libro diventa un oggetto di avversione e non si riconciliano mai per il resto dei loro giorni allo studio e all'uso di essi; e così il leggere diventa un tormento per loro, mentre altrimenti avrebbe forse potuto diventare il massimo piacere della loro vita. Ci sono stanze assai comode nelle quali alcuni uomini non possono studiare e fogge di recipienti assai puliti e comodi nei quali non possono bere, e ciò a causa di qualche idea accidentale connessa con questi oggetti che li rende offensivi. E a chi non è capitato di vedere un uomo mostrarsi asservito alF apparire o in compagnia di una certa persona, che per altro non è superiore a lui, solo perché avendone in qualche occasione subito l'ascendente, l'idea dell'autorità e della distanza si accompagna a quella persona e chi è stato in tal modo assoggettato non è più in grado di separarle.

Un esempio curioso.

---

16. Gli esempi di questa specie sono così abbondanti ovunque, che se ne aggiungo un altro, è solo per la sua divertente bizzarria. Si tratta di un giovane il quale aveva imparato a ballare con grande perfezione, e ciò per caso era avvenuto in una stanza in cui si trovava un vecchio baule. L'idea di questo notevole pezzo di arredamento casalingo si era a tal punto mescolata con i passi e i giri della sua danza, che per quanto in quella camera egli potesse ballare in maniera eccellente, ciò avveniva solo quando c'era il baule; né poteva ballare bene in un altro luogo se non c'era quel baule o un altro simile nella debita posizione della stanza. Se si può sospettare che questa storia sia stata ornata di qualche circostanza comica, andando un poco oltre la sua natura precisa, rispondo con la mia parola di averla sentita qualche anno fa da un uomo assai sobrio e degno, il quale la conosceva così come l'ho raccontata. E scommetto che ci sono poche persone curiose che leggono questo e che non abbiano sentito raccontare o addirittura conosciuto esempi che possono stare alla pari con questo, o almeno giustificarlo.

Influenza dell’associazione sulle abitudini: intellettuali.

17. Le abitudini intellettuali e i difetti assimilati in questa maniera non sono meno frequenti e potenti, sebbene siano meno noti. Che le idee dell’essere e della materia siano fortemente unite, dall’educazione o dal molto pensare: finché stanno ancora combinate insieme nello spirito, quali nozioni, quali ragionamenti potranno esserci sugli spiriti separati? Se la consuetudine fin dall’infanzia ha unito una figura e una forma all’idea di Dio, a quale assurdità non sarà portato quello spirito nei riguardi della Divinità? Se l’idea dell’infallibilità è inseparabilmente unita ad una persona e se queste due assieme prendono costantemente possesso dello spirito, allora l’idea che un corpo si trovi nello stesso tempo in due luoghi verrà inghiottita senza esame quale verità certa, con una fede implicita, ogni qual volta la persona presumibilmente infallibile impone ed esige l’assenso senza alcuna indagine.

L Osservabile nell’opposizione’ fra le varie sette della filosofia» e della religione.

18. Si troverà che simili combinazioni sbagliate e innaturali di idee dànno luogo all’opposizione inconciliabile tra le diverse sètte della filosofia e della religione; infatti non possiamo immaginare che ognuno dei loro seguaci inganni deliberatamente se stesso e rifiuti consapevolmente la verità offerta dalla chiara ragione. Non si può neppure pensare che l’interesse, sebbene agisca molto in questi casi, porti intere società di uomini ad una perversità così universale che ciascuno di essi, fino all’ultimo, sostenga consapevolmente il falso: si dovrà concedere che almeno alcuni facciano quello che tutti, sostengono di fare, cioè perseguire sinceramente la verità. Perciò ci dev’essere qualcosa che acceca il loro intelletto e fa sì che non vedano la falsità di ciò che abbracciano come verità reale. Ciò che accattiva la loro ragione e conduce uomini sinceri ad occhi bendati lontano dal senso comune, quando lo si esaminerà, risulterà quello di cui parlavamo: alcune idee indipendenti, che non hanno legami tra loro, con l’educazione, con la consuetudine e col chiasso continuo della gente del loro partito, vengono accoppiate a tal punto nel loro spirito da apparirvi sempre insieme; essi non sono in grado di separarle nei loro pensieri più che se fossero un’idea sola, e agiscono come se lo fossero. Questo dà un senso al gergo, una dimostrazione alle assurdità e una coerenza alle stupidaggini, ed è il fondamento dei più grandi errori del mondo — quasi stavo per dire di tutti gli errori del mondo. Ma anche se non si estende tanto in là, è Terrore più pericoloso, poiché nella misura in cui prevale, impedisce agli uomini di vedere e di esaminare. Quando due cose, in se stesse disgiunte, appaiono alla vista costantemente unite,

se l'occhio vede saldate assieme cose che sono sciolte, dove comincerete a correggere gli errori che seguono da due idee che gli uomini sono stati abituati ad unire nel loro spirito al punto da sostituire Tuna all'altra e spesso (sono portato a credere) senza rendersene conto? Fin che si trovano sotto l'influenza di questo inganno, sono incapaci di essere convinti e applaudono se stessi quali zelanti campioni della verità mentre in realtà combattono per Terrore; e la confusione di due idee diverse che sono diventate a tutti gli effetti una sola mediante la loro connessione abituale nello spirito, riempie la loro testa di vedute false e i loro ragionamenti di conseguenze false.

Conclusione.

---

19. Avendo dato così un resoconto delTorigine, delle specie e delTestensione delle nostre *idee*, con varie altre considerazioni intorno a questi strumenti o materiali (non so se così posso chiamarli) della nostra conoscenza, il metodo che mi sono proposto fin dall'inizio richiederebbe ora che io procedessi immediatamente a mostrare quale uso l'intelletto ne fa e quale *conoscenza* abbiamo per loro mezzo. Nella prima visione generale che ho avuto di questa materia questo era tutto quanto pensavo di dover fare: ma, avvicinandomi di più, trovo che c'è una connessione così stretta tra le idee e le *parole*, e le nostre idee astratte e le parole generali hanno un rapporto così costante le une con le altre, che è impossibile parlare chiaramente e distintamente della nostra conoscenza, la quale consiste tutta in proposizioni, senza considerare prima la natura, l'uso e il significato del linguaggio. Questo dovrà dunque essere il compito del Libro seguente.

1. L'intero capitolo è un'aggiunta della quarta edizione.

LIBRO III

DELLE PAROLE

CAPITOLO I

DELLE PAROLE O DEL LINGUAGGIO IN GENERALE

L'uomo è adatto a formare suoni articolati.

1. Poiché Dio ha inteso che l'uomo fosse una creatura socievole, non soltanto lo ha fatto con l'inclinazione e la necessità di accomunarsi con quelli della sua stessa specie, ma gli ha anche fornito il linguaggio, che doveva essere il grande strumento e il legame comune della società. L'uomo ebbe quindi dalla natura organi adatti a formulare i suoni articolati, che chiamiamo parole. Ma ciò non bastava a produrre il linguaggio; infatti ai pappagalli e a vari altri uccelli si può insegnare a emettere suoni articolati abbastanza distinti, ma questi animali non sono capaci di linguaggio.

Per adoperare questi suoni come segni di idee.

2. Oltre ad articolare questi suoni, era dunque necessario che egli fosse in grado di usarli come segni di concezioni interne, e di far sì che essi stessero come segni per le idee all'interno del suo spirito, rendendole così conoscibili agli altri di modo che i pensieri dello spirito umano potessero venire trasmessi da un uomo all'altro.

Per farne segni generali.

3. Ma nemmeno questo bastava per rendere le parole così utili come dovevano essere. Non basta, per la perfezione del linguaggio, che i suoni possano diventare segni delle idee, a meno che questi segni possano essere utilizzati in modo da comprendere parecchie cose particolari: infatti la moltiplicazione delle parole avrebbe reso non poco imbarazzante il loro uso, se eiascuna cosa particolare avesse bisogno di un nome distinto per designarla. [[1] Per rimediare a questo inconveniente, il linguaggio ebbe ancora un ulteriore miglioramento con l'uso dei *termini generali* mediante i quali una sola parola serve a contrassegnare una moltitudine di enti particolari; quest'uso vantaggioso dei suoni venne ottenuto soltanto mediante la differenza delle idee delle quali furono fatti segni, rendendo generali i nomi che stanno per *idee generali* e mentre restano particolari quelli

che servono per *idee particolari*].

Per far sì che indicassero l'assenza di idee positive.

---

4. Oltre a questi nomi che stanno per idee, ci sono altre parole di cui gli uomini si servono, non per indicare un'idea, ma la mancanza o l'assenza di idee, semplici o complesse, oppure di tutte le idee nel loro insieme; tali sono *nihil* in latino e, in inglese, *ignoranza* e *sterilità*. Di tutte queste parole negative o privative non si può proprio dire che non appartengano a nessun'idea o non ne indichino nessuna, in tal caso, sarebbero suoni perfettamente insignificanti; ma si riferiscono a idee positive e indicano la loro assenza,

---

Le parole derivano, da ultimo, da quelle che significano idee sensibili.

---

5. Potrà forse portarci verso l'origine di tutte le nostre nozioni e conoscenze l'osservazione di quanto dipendono le nostre parole dalle idee sensibili comuni; e come anche quelle di cui ci serviamo per rappresentare azioni e nozioni del tutto remote dai sensi hanno da essi la loro origine, e vengono trasferite da idee sensibili evidenti a significati più astrusi, e fatte stare per idee che non cadono sotto la conoscenza dei sensi: per esempio, *imaginare, apprendere, comprendere, aderire, concepire, instillare, disgustare, disturbo, tranquillitò,* ecc., sono tutte parole prese dalle operazioni delle cose sensibili e applicate a certi modi di pensare. Uno *spirito*, nel suo significato primario, è un soffio; un *angelo*, un messaggero: e non dubito che, se potessimo risalire alla loro fonte, troveremmo che, in ogni lingua, i nomi che rappresentano cose che non cadono sotto i nostri sensi hanno avuto la loro origine da idee sensibili. Con ciò possiamo sospettare quale specie di nozioni riempiva lo spirito degli uomini che sono stati gli iniziatori dei linguaggi, e da dove provenivano, e come la natura, persino nel dar nome alle cose, inconsapevolmente suggeriva agli uomini le origini e i princìpi di tutta la loro conoscenza. Infatti, per dare nomi che potessero render note agli altri le operazioni che avvertivano in se stessi, o qualsiasi altra idea che non cadesse sotto i loro sensi, prendevano volentieri a prestito parole prese dalle idee comunemente note della sensazione, per far comprendere più facilmente agli altri le operazioni che avvertivano in se stessi e che non avevano manifestazione esterna sensibile. In seguito, quando avevano fatto conoscere e accettare alcuni nomi per designare le operazioni interne del loro spirito, erano sufficientemente provvisti per far conoscere, mediante le parole, tutte le altre loro idee. Queste, infatti, non possono consistere se non delle percezioni sensibili esterne o delle

operazioni interne dello spirito intorno ad esse, poiché, com'è stato dimostrato, non abbiamo altre idee se non quelle che provengono originariamente o dagli oggetti sensibili esterni o da ciò che sentiamo dentro di noi, dal lavorio interno del nostro spirito di cui siamo consapevoli.

Distribuzione degli argomenti da trattare.

---

6. Ma per comprendere meglio l'uso e la forza del linguaggio, in quanto serve all'istruzione e alla conoscenza, sarà opportuno considerare:

In primo luogo, *a che cosa i nomi, nell'uso del linguaggio, vengono immediatamente applicati.*

In secondo luogo, poiché tutti i nomi (eccetto quelli propri) sono generali e rappresentano, non questa o quella cosa singola in modo particolare, ma tipi e categorie di cose, sarà necessario considerare in seguito quali sono questi tipi o categorie o, se preferite i nomi latini, *quali sono le specie e i generi delle cose, in che cosa consìstono e come vengono ad essere formati.* Se esaminiamo ben bene queste cose (come dovremmo fare), saremo meglio equipaggiati per scoprire l'uso corretto delle parole, i vantaggi e i difetti naturali del linguaggio, e i rimedi che si dovrebbero adoperare per evitare gli inconvenienti dell'oscurità o dell'incertezza nel significato delle parole. Senza di ciò è impossibile discorrere con chiarezza e ordine a proposito della conoscenza, la quale, avendo a che fare con proposizioni, per giunta il più delle volte universali, ha un legame con le parole più stretto di quanto forse non si sospetta.

Queste considerazioni saranno quindi l'argomento dei capitoli seguenti.

1. Aggiunta della seconda edizione.

CAPITOLO II

DEL SIGNIFICATO DELLE PAROLE

Le parole sono segni sensibili necessari per la comunicazione delle idee.

1. Sebbene l'uomo abbia una grande varietà di pensieri, di cui non egli solamente ma anche altri potrebbero trarre profitto e piacere, questi pensieri tuttavia stanno tutti dentro il suo petto, invisibili e nascosti agli altri, né sono in grado di manifestarsi da soli. Poiché non si possono avere i vantaggi e il conforto della società senza la comunicazione dei pensieri, era necessario che l'uomo trovasse qualche segno esterno sensibile, mediante il quale potessero essere rese note agli altri le idee invisibili di cui i suoi pensieri sono composti. Per questo scopo nulla era più adatto, sia per l'abbondanza sia per la rapidità, di quei suoni articolati che l'uomo si trovava in grado di produrre con tanta facilità e varietà. Così possiamo capire la maniera in cui le *parole*, le quali erano per natura così adatte allo scopo, vennero ad essere adoperate dagli uomini come segni delle loro idee. Ciò avveniva, non per una qualche connessione naturale fra suoni articolati particolari e certe idee, giacché allora non ci sarebbe che un solo linguaggio tra tutti gli uomini; ma per imposizione volontaria, mediante la quale una data parola è arbitrariamente assunta come contrassegno di una data idea. Quindi le parole servono in quanto sono contrassegni sensibili delle idee; e le idee per cui stanno sono il loro significato proprio e immediato.

Le parole, nel loro significato immediato, so. no i segni sensibili delle idee di chi le adopera.

2. Gli uomini si servono di questi contrassegni o per registrare i propri pensieri, in aiuto alla loro memoria o, per così dire, per mettere fuori le loro idee ed esporle alla vista degli altri; le parole, quindi, nel loro significato primario o immediato, stanno solo per *le idee nello spirito di chi le adopera*, anche se è imperfetta o approssimativa la maniera in cui le idee sono raccolte dalle cose che dovrebbero rappresentare. Quando un uomo parla con un altro, lo fa affinché possa essere compreso; e lo scopo del parlare è che quei suoni, in quanto contrassegni, possano rendere note le sue idee all'ascoltatore. Perciò, quello di cui le parole sono contrassegni sono proprio le idee di chi parla: e nessuno può applicarle immediatamente, come segni, se non alle idee che egli stesso ha. Infatti,

fare di esse i segni dei propri concetti e applicarle insieme ad altre idee, farebbe di esse, allo stesso tempo, segni e non segni delle sue idee, e così non avrebbero alcun significato. Come segni volontari, le parole non possono essere imposte da alcuno a cose che non conosce. Ciò ne farebbe segni di nulla, suoni senza significato. Un uomo non può far sì che le sue parole siano segni di qualità delle cose o di concezioni nello spirito di un altro, delle quali egli non abbia l'idea. Finché non avrà un'idea sua propria, non può pretendere che corrisponda con le concezioni di un altro, né può usare per essa alcun segno; infatti in tal caso sarebbero segni di qualcosa che egli non sa cosa sia, il che in verità equivarrebbe ad esser segni di nulla. Ma quando rappresenta a se stesso le idee altrui mediante qualche idea sua propria, se acconsente a dar loro gli stessi nomi dati dagli altri uomini, lo fa sempre nei riguardi delle proprie idee, cioè di idee che egli ha e non di idee che non ha.

Esempi.

---

3. Questo è tanto necessario nell'uso del linguaggio che, per questo rispetto, il dotto e l'ignorante, l'erudito e l'insipiente adoperano le parole che dicono (con qualche significato) tutti allo stesso modo. Sulla bocca di ognuno, le parole stanno per le idee che egli ha e che vorrebbe esprimere per loro mezzo. Un bambino il quale non abbia osservato nel metallo che sente chiamare *oro* null'altro se non il colore giallo luccicante e vivido, applica la parola oro soltanto alla sua idea di quel colore e a niente altro; perciò chiama oro lo stesso colore quando si trova nella coda di un pavone. Un altro che abbia osservato meglio, aggiunge al giallo luccicante il gran peso: e allora il suono oro, quando egli l'adopera, sta per l'idea complessa di una sostanza gialla luccicante e molto pesante. Un altro ancora aggiunge a queste la qualità della fusibilità: e allora la parola oro significa per lui un corpo luccicante, giallo, fusibile e molto pesante. Un altro ancora aggiunge la malleabilità. Ciascuno di questi adopera ugualmente la parola oro, quando ha l'occasione di esprimere l'idea cui l'ha applicata; ma è evidente che ciascuno può applicarla solamente alla propria idea, né può far sì che stia come segno di un'idea complessa che non ha.

Le parole vengono spesso segretamente riferite, in primo luogo, a idee che si suppone siano nello spirito di altri.

---

4. Ma sebbene le parole, come sono adoperate dagli uomini, non possano propriamente e immediatamente significare se non le idee che stanno nello spirito di chi parla, tuttavia gli uomini, nei loro pensieri, attribuiscono loro un

riferimento segreto a due altre cose.

In primo luogo, suppongono che le loro parole siano segni di idee che sono anche nello spirito degli altri uomini coi quali comunicano: infatti, parlerebbero invano e non potrebbero essere compresi se i suoni che applicano ad un'idea venissero applicati dall'ascoltatore ad un'altra idea, il che significa parlare due lingue diverse. Ma quanto a questo, gli uomini di solito non si soffermano ad esaminare se l'idea che essi hanno nello spirito e quella di coloro coi quali discorrono sia la stessa: pensano che basti usare quella parola, secondo essi la immaginano, nella comune accezione di quella lingua. Con ciò suppongono che l'idea, di cui l'hanno fatta diventare un segno, è precisamente la stessa alla quale gli uomini dello stesso paese che sono in grado di capire, applicano quel nome.

In secondo luogo, alla realtà delle cose.

---

5. In secondo luogo, giacché gli uomini vorrebbero si ritenesse che parlino non solo di cose che stanno solo nella loro immaginazione, ma anche di cose che realmente ci sono, suppongono spesso che le parole *stanno anche per ìa realtà delle cose*. Ma poiché questo si riferisce più particolarmente alle sostanze e ai loro nomi, come forse il precedente modo di parlare si riferisce ad idee e modi semplici, parleremo di queste due diverse maniere di applicare le parole in generale quando tratteremo in particolare dei nomi dei modi misti e delle sostanze. Tuttavia, mi sia lecito dire qui che pervertiamo l'uso delle parole e portiamo inevitabile oscurità e confusione nel loro significato ogni qual volta le facciamo stare per qualcosa che non sono le idee che abbiamo nel nostro spirito.

Le parole, con l'uso, suscitano prontamente le idee dei loro oggetti.

---

6. A proposito delle parole bisogna inoltre considerare:

In primo luogo, esse sono immediatamente i segni delle idee degli uomini e perciò gli strumenti mediante i quali gli uomini si comunicano le loro concezioni ed esprimono l'uno all'altro i pensieri e le immaginazioni che hanno in seno. Con l'uso costante, viene quindi ad esserci una tale connesione fra certi suoni e le idee per cui stanno, che il sentire quei nomi suscita certe idee quasi altrettanto rapidamente come se gli oggetti stessi, che solitamente le producono, agissero effettivamente sui sensi. Questo accade in maniera evidente con tutte le qualità sensibili ovvie e con tutte le sostanze che ci si presentano con frequenza e che ci sono familiari.

Le parole sono spesso usate senza significato: il perché.

7. In secondo luogo sebbene il significato proprio ed immediato delle parole sono le idee nello spirito di chi parla, tuttavia, con l'uso familiare fin dalla culla veniamo ad imparare in modo perfettissimo certi suoni articolati che ci vengono prontamente sulla lingua e sono sempre disponibili nella nostra memoria. Ma con tutto ciò non stiamo sempre attenti ad esaminare o stabilire in modo perfetto il loro significato; accade perciò spesso che gli uomini, anche quando vorrebbero applicarsi ad una considerazione attenta, dirigono i loro pensieri più verso le parole che le cose. Anzi, poiché alcune parole sono imparate prima che si conoscano le idee per cui stanno, non solamente molti bambini ma anche adulti dicono non poche parole in maniera simile a quella dei pappagalli, solamente perché le hanno imparate e si sono abituati a quei suoni. Ma nella misura in cui le parole hanno un uso e un significato, c'è una connessione costante fra il suono e l'idea, e una designazione per cui l'uno sta per l'altra; senza questa loro applicazione le parole sono solo rumori insignificanti.

Il loro significato è perfettamente arbitrario, non la conseguenza di una connesione naturale.

Come abbiamo detto, le parole, mediante l'uso prolungato e la familiarità, suscitano negli uomini così costantemente e prontamente certe idee che si è portati a supporre che ci sia una connessione naturale fra le due cose. Ma è evidente che le parole indicano solamente le idee particolari degli uomini, e ciò *mediante un'imposizione perfettamente arbitraria*, in quanto spesso mancano di suscitare in altri (anche se adoperano lo stesso linguaggio) le stesse idee di cui le riteniamo segni; e ciascun uomo ha una libertà così inviolabile di fare che le parole stiano per le idee che più gli piacciono, che nessuno ha il potere di far sì che altri abbiano nel loro spirito le stesse sue idee quando usano le stesse parole che egli usa. Perciò lo stesso grande Augusto, che col suo potere dominava il mondo, riconosceva di non poter fabbricare una nuova parola latina: il che voleva dire che non poteva arbitrariamente designare quell'idea il cui suono avrebbe dovuto essere il segno sulla bocca e nel linguaggio comune dei suoi sudditi. È vero che l'uso comune, mediante un tacito consenso, accoppia certi suoni con certe idee in ogni linguaggio, il che limita il significato di quel suono a tal punto che, se un uomo non l'applica alla stessa idea non parla con proprietà; e mi sia consentito di aggiungere che, se le parole di un uomo non suscitano nell'ascoltatore le stesse idee per cui quelle parole stanno per chi parla, questi non parla in modo intelligibile. Ma qualunque siano le conseguenze dell'usare le

parole diversamente dal loro significato generale o dal senso particolare in cui le intende la persona alla quale le rivolge, è certo che il loro significato, per chi le usa, è limitato alle sue idee e che esse possono solo essere i segni di queste idee.

CAPITOLO III

DEI TERMINI GENERALI

La maggiorparte delle parole sono termini generali.

1. Poiché tutte le cose che esistono sono particolari, si penserà forse che è ragionevole che lo siano, almeno nel loro significato, anche le parole, che dovrebbero essere conformi alle cose; ma troviamo che accade proprio il contrario. La stragrande maggioranza delle parole che formano tutte le lingue sono termini generali: il che non è stato un effetto della trascuratezza o del caso, ma della ragione e della necessità.

È impossibile che ogni cosa particolare abbia un proprio nome.

2. In primo luogo, è impossibile che ogni cosa particolare abbia un nome peculiare distinto. Infatti, il significato e l'uso delle parole dipende da quella connessione che lo spirito pone tra le sue idee e i suoni che usa quali segni di esse, ed è quindi necessario che lo spirito, nell'applicare i nomi alle cose, abbia idee distinte delle cose e ricordi il nome particolare che appartiene a ciascuna, con la sua peculiare attribuzione a quell'idea. Ma è al di là della capacità umana formare e ricordare idee distinte di tutte le cose particolari nelle quali c'imbattiamo; anche nell'intelletto più capace non si potrebbe trovar posto per ogni uccello e bestia che gli uomini vedono, per ogni albero e pianta che colpisce i sensi. Se si considera come esempio di una memoria prodigiosa che alcuni generali siano stati in grado di chiamare ciascun soldato del loro esercito col suo nome, possiamo tuttavia facilmente trovare la ragione per cui nessuno ha mai tentato di dare un nome a ciascuna pecora del suo gregge o a ciascuna cornacchia che vola sopra la sua testa, e tanto meno di chiamare con un nome particolare ogni foglia d'albero o granello di sabbia che si trovi sulla sua strada.

E sarebbe imiti le, anche se fosse possibile.

3. In secondo luogo, se fosse possibile, sarebbe inutile, perché non servirebbe per il fine principale del linguaggio. Invano gli uomini accumulerebbero nomi di cose particolari, che non servissero per comunicarsi l'un l'altro i loro pensieri. Gli

uomini imparano i nomi e li usano nel parlare con gli altri sola mente per essere intesi: il che accade solamente quando, per l'uso o per il consenso, il suono che io faccio mediante gli organi del parlare suscita, nello spirito dell'altro uomo che lo sente, Fidea alla quale io l'applico nei mio spirito mentre ne parlo. Questo non può avvenire per mezzo di nomi applicati a cose particolari; avendone solo io le idee nel mio spirito, i loro nomi non potrebbero essere significanti o intelligibili per un altro che non fosse a conoscenza di tutte le cose particolarissime cadute *sotto* la mia osservazione.

Un nome distinto per ogni cosa particolare non contribuirebbe all'incremento della conoscenza.

---

4. In terzo luogo, anche ammettendo che la cosa sia fattibile (del che dubito), tuttavia un nome distinto per ogni cosa particolare non servirebbe gran che per migliorare la conoscenza, la quale, sebbene sia fondata sulle cose particolari, s'ingrandisce per mezzo delle vedute generali; e a queste serve che le cose siano ridotte in specie, sotto nomi generali. Queste specie, coi nomi generali ad esse pertinenti, rientrano in un certo ambito, e non si moltiplicano in ogni momento al di là di ciò che lo spirito possa contenere o l'uso richiedere. Perciò gli uomini, per la maggior parte, si sono fermati a questi nomi generali, ma non fino al punto da impedire la distinzione delle cose particolari mediante nomi appropriati, quando la convenienza l'esige. Quindi, quando si tratta della loro propria specie, che è quella con la quale hanno maggiormente a che fare e in cui hanno spesso occasione di menzionare persone particolari, si servono di nomi propri, e in questo caso gli individui distinti hanno denominazioni distinte.

Quali cose hang no nomi propri, e perché.

---

5. Oltre alle persone, anche i paesi, le città, i fiumi, le montagne e altre distinzioni analoghe di luogo hanno solitamente ricevuto nomi peculiari, e per la stessa ragione: sono cose che gli uomini hanno spesso occasione di contrassegnare particolarmente e, per così dire, di porre in liice nei loro discorsi con gli altri, E non dubito che, se avessimo tanta ragione per menzionare particolari cavalli quante ne abbiamo per menzionare particolari uomini, avremmo per i cavalli nomi che sarebbero altrettanto familiari e Bucefalo sarebbe una parola altrettanto usata che Alessandro. Perciò vediamo che, fra i fantini, i cavalli hanno nomi propri coi quali sono conosciuti e distinti altrettanto comunemente quanto il loro servitore: perché, fra loro, c'è spesso occasione di menzionare questo o quel particolare cavallo, quando si trova lontano dalla vista.

Come le parole generali vengono fatte.

6. La prossima cosa da considerare è la maniera in cui le parole generali sono formate. Poiché tutte le cose che esistono sono solamente cose particolari, in che modo giungiamo ad avere termini generali? Oppure, dove troviamo quelle nature generali per le quali si suppone che stiano? Le parole diventano generali quando si fanno diventare segni di'idee generali: e le idee diventano generali separandole dalle circostanze di tempo e luogo e da qualsiasi altra idea che possa determinarle in questa o quella esistenza particolare. Con questo modo di astrarre, le idee vengono rese capaci di rappresentare più individui, ciascuno dei quali, avendo in sé una conformità con l'idea astratta, è (come diciamo) di quella specie.

Mostrato dalla maniera in cui, fin dall'infanzia, amplifichiamo le nostre idee complesse.

7. Tuttavia, per dimostrare questo punto con maggiore distinzione, non sarà fuori luogo risalire agli inizi delle nostre nozioni e dei nostri nomi e osservare per quali gradi procediamo e mediante quali passi amplifichiamo le nostre idee fin dalla prima infanzia. Nulla è più evidente del fatto che le idee delle persone con le quali i bambini hanno a che fare (per prendere solamente questi esempi) sono, come le persone stesse, soltanto particolari. Le idee della balia e della madre sono ben foggiate nello spirito dei bambini e, come raffigurazione di esse, vi rappresentano solamente quegli individui. I nomi che essi dànno si limitano dapprima a questi individui, e i nomi *balia* e *mamma* che il bambino adopera si riferiscono solamente a quelle persone. In seguito, quando il tempo e una più vasta conoscenza hanno fatto loro osservare che c'è un gran numero di altre cose nel mondo le quali, per qualche comune accordo di forma e di varie altre qualità, rassomigliano al loro padre e alla loro madre e a quelle persone con le quali hanno avuto solitamente contatto, si formano un'idea alla quale trovano che partecipano quei molteplici particolari; e a quell'idea essi dànno, insieme ad altri, ad es., il nome di *uomo*. E così vengono ad avere un nome generale e un idea generale. Con ciò, non fanno nulla di nuovo; lasciano solo fuori dell'idea complessa che avevano di Pietro e di Giacomo, di Maria e di Giovanna ciò che è peculiare di ciascuna, conservando soltanto ciò che è comune a tutte.

Come ingran diamo ulteriormente le nostre idee complesse, tralasciando proprietà contenute in esse.

8. Con la stessa maniera con la quale giungono ad avere il nome e l'idea generale di *uomo*, facilmente procedono verso nomi e nozioni più generali. Infatti,

osservando che varie cose che differiscono dalla loro idea di uomo e che oerciò non possono essere comprese sotto quel nome, hanno tuttavia certe qualità mediante le quali concordano con l'uomo, essi conservano soltanto quelle qualità e, unendole in una sola idea, hanno di nuovo un'idea ancor più generale. Dando a questa idea un nome, formano un termine di estensione più comprensiva; e questa nuova idea è fatta, non mediante qualche nuova aggiunta, ma soltanto, come in precedenza, lasciando fuori la forma e qualche altra proprietà designata dal nome uomo, e conservando solamente un corpo, provvisto di vita, di senso, di moto spontaneo, che è compreso sotto il nome «animale».

Le nature generali non sono altro che idee astratte e parziali di altre più complesse.

---

9. Mi sembra così evidente che questa sia la maniera con la quale gli uomini hanno formato le idee generali e i relativi nomi generali, che non ne occorra altra prova: basta che un uomo consideri se stesso, o altri, e la procedura ordinaria del loro spirito nel conoscere. E se qualcuno pensa che le *nature* o *nozioni generali* siano qualcosa di diverso dalle idee astratte e parziali di altre idee più complesse, prese da principio da esistenze particolari, si troverà, temo, imbarazzato a trovarlo. Faccia chiunque l'operazione e poi mi dica in che cosa la sua idea di *uomo* differisce da quella di *Pietro* e *Paolo* oppure la sua idea di *cavallo* da quella di Bucefalo, se non nel tralasciare qualcosa che è peculiare a ciascun individuo e conservare quel tanto delle idee complesse particolari delle varie esistenze particolari in cui queste concordano. Se tralasciamo dalle idee complesse designate dalle parole *uomo* e *cavallo* soltanto i particolari in cui differiscono e conserviamo solamente quelli in cui concordano, e con questi formiamo una nuova idea complessa distinta, dandole il nome di *animale*, abbiamo un termine più generale che comprende, insieme all'uomo, varie altre creature. Lasciamo fuori dall'idea di *animale* il senso e il moto spontaneo e l'idea complessa che rimane, composta delle rimanenti idee semplici di corpo, vita e nutrimento, diventa un'idea più generale, sotto il termine più comprensivo di *vivente*. Ma non è il caso di soffermarsi più a lungo su questo particolare, così evidente in se stesso; nello stesso modo lo spirito procede verso il *corpo*, la *sostanza*:, e infine verso l'*essere*, la *cosa* e simili termini universali che rappresentano ogni e qualsiasi nostra idea. Per concludere: in tutto questo mistero dei generi e delle specie, di cui si fa tanto chiasso nelle scuole ma che è giustamente così poco considerato fuori di esse, non si tratta d'altro che di *idee astratte*, più o meno comprensive, alle quali sono annessi nomi. E in tutto ciò di costante e invariante

c'è che ogni termine più generale sta per una tale idea ed è parte di una qualsiasi di quelle contenute sotto di esso.

Perché di solito si fa uso del genere nelle definizioni.

---

10. Questo potrà mostrarci la ragione per la quale, nel definire le parole, cioè nel dichiarare il loro significato, ci serviamo del *genere*, cioè della parola generale più vicina che comprenda la parola da definire. Ciò non avviene per necessità, ma solo per risparmiarci la fatica di enumerare le varie idee semplici per le quali sta la parola generale più vicina o *genere*; oppure, talvolta, per la vergogna di non essere in grado di farlo. Ma sebbene il definire mediante il *genus* e la *differentia* (chiedo il permesso di usare questi termini della logica, sebbene siano originariamente latini, giacché si adattano più propriamente alle nozioni cui si applicano), sebbene, dico, il definire mediante il *genus* sia la via più breve, credo tuttavia che si possa dubitare che sia la migliore. Essa, ne sono sicuro, non è la sola e non è assolutamente necessaria. Una definizione non è altro che il far capire ad altri, mediante le parole, l'idea per cui sta il termine definito; una definizione è quindi fatta nel modo migliore enumerando le idee semplici che si trovano combinate nel significato del termine definito. Se, invece di una tale enumerazione, gli uomini si sono abituati ad usare il termine generale più vicino, ciò non è avvenuto per necessità o per maggiore chiarezza, ma per maggiore rapidità e speditezza. Infatti, credo che se si dicesse a chi vuol sapere per quale idea sta la parola *uomo*, che l'uomo è una sostanza solida estesa, dotata di vita, di senso, di moto spontaneo e della facoltà di ragionare, non dubito che il significato del termine sarebbe altrettanto ben compreso e l'idea per cui esso sta sarebbe resa nota con almeno altrettanta chiarezza che se lo si definisse un animale razionale: il che con le varie definizioni di *animale, vivente*, e *corpo*, si riduce a quelle idee enumerate. Nello spiegare il termine *uomo*, ho seguito qui la solita definizione delle scuole; sebbene non sia forse la più esatta, serve tuttavia abbastanza bene al mio scopo attuale. E in questo caso si può vedere che cosa abbia dato occasione alla regola che una definizione deve consistere di *genus* e *differentia*; e basta anche per mostrarci la scarsa necessità di tale regola o lo scarso vantaggio che c'è nell'osservarla rigorosamente. Le definizioni, come si è detto, consistono soltanto nello spiegare una parola mediante varie altre, di modo che il significato o l'idea per cui essa sta possa essere conosciuta con certezza; perciò le lingue non sono sempre costruite secondo le regole della logica, in modo che il significato di ogni termine possa essere esattamente e chiaramente espresso mediante altri due termini. L'esperienza ci fornisce sufficienti esempi per convincerci del contrario;

oppure, coloro che hanno fatto quella regola hanno poi avuto il torto di fornirci così poche definizioni che vi si conformino. Ma delle definizioni parleremo ancora nel prossimo capitolo.

Il generale e l'universale sono creature dell'intelletto, e non appartengono all'esistenza reale delle cose.

---

11. Per ritornare alle parole generali: da quanto si è detto è chiaro che il *generale* e l'*universale* non appartengono all'esistenza reale delle cose, ma sono invenzioni e creature dell'intelletto, fatte da esso per il suo uso, e riguardano solamente i segni, siano parole o idee. Come abbiamo detto, le parole sono generali quando sono adoperate come segni di idee generali e così possono essere applicate indifferentemente a molte cose particolari; le idee sono generali quando sono poste a rappresentare molte cose particolari. Ma l'universalità non appartiene alle cose stesse, le quali sono tutte particolari nella loro esistenza, comprese le parole e le idee che sono generali nel loro significato. Perciò, quando ci allontaniamo dai particolari ciò che rimane di generale è solo una creatura di nostra fabbricazione; infatti la sua natura generale non è che la capacità conferita dall'intelletto, di significare o rappresentare molti particolari. Il significato che ha è soltanto una relazione che lo spirito dell'uomo aggiunge a questi particolari.

Le idee astratte sono le essenze dei generi e delle specie.

---

12. La prossima cosa da considerare è quindi: quale specie di significato hanno le parole generali. Da un lato, è evidente che non significano semplicemente una cosa particolare, perché allora non sarebbero termini generali ma nomi propri; dall'altro lato, è altrettanto evidente che non significano una pluralità, giacché allora *uomo* e *uomini* avrebbero lo stesso significato e la distinzione numerica (come la chiamano i grammatici) sarebbe superflua e inutile. Ciò che le parole generali significano è una *sorta* di cose, e ognuna di esse lo fa perché è il segno di un'idea astratta nello spirito; man man che le cose esistenti si trovano concordi con queiridee, vengono raccolte sotto quel nome o, il che è lo stesso, ad essere di quella sorta. Con ciò è evidente che le *essenze* delle sorte o, se la parola latina piace meglio, delle *specie* delle cose non sono che le idee astratte. Avere l'essenza di una specie è quel che fa sì che una cosa sia di quella specie; e la conformità con l'idea alla quale un nome è connesso è quel che dà il diritto a quel nome; quindi avere l'essenza e avere quella conformità devono necessariamente essere la stessa cosa. Infatti, appartenere ad una specie e avere il diritto al nome di quella specie, è tutt'uno. Essere un *uomo*, per esempio o essere della specie umana, o aver il

diritto al *nome* di uomo, è la stessa cosa. E ancora: essere un uomo, o essere della specie umana, e avere l'*essenza* dell'uomo è la stessa cosa. Ora poiché nulla può essere un uomo o aver il diritto al nome di uomo se non è conforme all'idea astratta per la quale il nome di uomo sta e nulla può essere un uomo o aver diritto di appartenere alla specie uomo, se non ha l'essenza di quella specie, ne segue che l'idea astratta, per cui il nome sta, e l'essenza della specie sono una cosa sola. Da ciò si può facilmente afferrare che le essenze delle specie delle cose e, di conseguenza, la divisione delle cose in specie è opera dell'intelletto che astrae e forma le idee generali.

Sono opera dell'intelletto ma hanno il loro fondamento nella somiglianza delle cose.

---

13. Non vorrei che si credesse qui che io abbia dimenticato, e tanto meno neghi, che la natura, nel produrre le cose, ne fa parecchie simili: non c'è nulla di più ovvio, specialmente nelle razze degli animali e nelle cose che si propagano mediante il seme. Tuttavia credo che si possa dire che *il dividerle sotto certi nomi e opera dell'intelletto il quale, prendendo lo spunto dalla somiglianza che osserva fra esse, forma idee generdli astratte*e le stabilisce nello spirito, con i nomi annessi, quali modelli o forme (giacché in questo senso la parola *forma* ha un significato appropriato); e a misura che si trovano cose particolari che concordano con quei modelli, vengono ad essere di quella specie e ad avere quel nome, o poste in quella *classe*. Infatti quando diciamo che questo è un uomo, quello è un cavdlo, questa è giustizia, quella è crudeltà, questo è un orologio, quello è un martìnello, non facciamo che raggruppare le cose sotto differenti nomi specifici, in quanto concordano con le idee astratte di cui quei nomi sono, per opera nostra, i segni. E che cosa sono le essenze di quelle specie stabilite e contrassegnate con nomi, se non le idee astratte che ne abbiamo nello spirito, le quali sono, per così dire, i legami fra le cose particolari che esistono ed nomi sotto i quali vanno raggruppate? Quando i nomi generali hanno una qualsiasi connessione con enti particolari, le idee astratte sono il mezzo che li unisce; sicché le essenze delle specie, come sono distinte e denominate da noi, non sono né possono essere altro se non le precise idee astratte che abbiamo nel nostro spirito. Perciò le supposte essenze reali delle sostanze, se sono diverse dalle nostre idee astratte, non possono essere le essenze delle specie nelle quali *noi* raggruppiamo le cose. Infatti due specie potranno essere una sola tanto razionalmente quanto due essenze diverse potranno essere l'essenza di una sola specie; ed io chiedo quali sono le alterazioni che possono o non possono essere fatte in un *cavallo* o nel *piombo* senza far sì che

Funo o l'altro diventino di un'altra specie. Se determiniamo le specie delle cose mediante le *nostre* idee astratte, è facile risolvere la questione; ma se qualcuno si vuol regolare con le supposte essenze reali, credo che si troverà in un guaio, e non sarà mai in grado di sapere quando precisamente qualcosa cessa di essere della specie del *cavallo* o del *piombo*.

Ciascun'idea &stratta distinta è un'essenza distinta.

---

14. Non farà meraviglia che io dica che queste essenze o idee astratte (che sono le misure del nome e i confini delle specie) sono opera dell'intelletto, se si considera che almeno quelle complesse sono spesso, in diversi uomini, diverse collezioni di idee semplici; perciò quello che è *ingordigia* per un uomo non lo sarà per un altro. Anzi, persino nelle sostanze, le cui idee astratte sembrano prese dalle cose stesse, tali idee non sono costantemente le stesse; neppure in quella specie che ci è più familiare e di cui abbiamo conoscenza più intima. Infatti, più di una volta è stato posto un dubbio se un *feto* nato da una donna sia un *uomo*, e si è anche discusso se lo si debba nutrire e battezzare; ciò non potrebbe accadere, se l'idea astratta o l'essenza cui il nome di uomo appartiene fosse opera della natura, invece di essere la collezione incerta e varia di idee semplici che l'intelletto ha raccimolato e cui poi, astraendo da esse, ha dato un nome. Sicché, in verità, ogni idea astratta distinta è un'essenza distinta, e i nomi che stanno per idee distinte siffatte sono nomi di cose essenzialmente diverse. Così un circolo è essenzialmente diverso da un ovale quanto una pecora lo è da una capra; la pioggia è essenzialmente diversa dalla neve quanto l'acqua dalla terra: è impossibile comunicare all'una l'idea astratta che è l'essenza dell'altra. E così due idee astratte qualsiasi, che per una parte qualsiasi differiscono l'una dall'altra e che abbiano due nomi distinti, costituiscono due specie distinte, essenzialmente diverse quanto quelle delle due cose più remote od opposte del mondo.

Vari significati della parola essenza.

---

15. Ma poiché alcuni pensano (e non senza ragione) che le essenze delle cose siano del tutto sconosciute, forse non sarà fuori luogo considerare i vari significati della parola *essenza*.

Essenze reali.

In primo luogo, si può ritenere che l'essenza sia l'essere stesso di una cosa, per

cui essa è quello che è. E così la costituzione interna reale delle cose, che però è generalmente (nelle sostanze) sconosciuta, dalla quale dipendono le loro qualità scopribili, può esser chiamata la loro essenza. Questo è il significato originale e proprio della parola, come risulta dalla sua formazione: *essentia* infatti, nella sua notazione primaria, significa propriamente l'essere. E in questo senso il termine è ancora usato quando parliamo dell'essenza delle cose *particolari*, senza dar loro un nome.

Essenze nominali.

In secondo luogo, l'erudizione e le discussioni delle scuole si sono affacendate moltissimo intorno ai *generi* e alle *specie*, e in seguito a ciò la parola *essenza* ha quasi perduto il suo significato primario: è stata applicata, invece che alla costituzione reale delle cose, quasi soltanto alla costituzione artificiale del *genere* e della *specie*. Solitamente, è vero, si suppone che ci sia una costituzione reale di ogni sorta di cose; e non c'è dubbio che ci deve essere qualche costituzione reale dalla quale deve dipendere qualsiasi collezione di idee semplici coesistenti» Ma poiché è evidente che le cose sono raggruppate sotto certi nomi in sorte o specie solo in quanto concordano con certe idee astratte alle quali abbiamo annesso quei nomi, l'essenza di ogni *genere* o sorta viene ad essere nulP altro che Fidea astratta per la quale sta il nome generale o speciale (se mi è lecito chiamarlo così, da «specie», come lo chiamo in generale da «genere»). E troveremo che questo è il significato della parola 'essenza' nel suo uso più familiare.

Penso che queste due specie di essenze possano opportunamente essere dette, l'una *essenza reale*, l'altra *essenza nominale*.

La connessione costante fra il nome e l'essenza nominale.

---

16. Fra l'*essenza nominale* e il *nome* c'è una connessione così stretta che il nome di una specie di cose non può essere attribuito ad un ente particolare se non ha l'essenza per cui risponde all'idea astratta di cui il nome è il segno.

L'ipotesi che le specie siano distinte mediante le loro essenze reali è inutile.

---

17. Circa le *essenze reali* delle sostanze corporee (per menzionare solamente queste) ci sono, se non sbaglio, due opinioni. L'una è di chi, usando la parola essenza per qualcosa che neppur lui sa cosa sia, suppone che ci sia un certo

numero di essenze secondo le quali tutte le cose naturai sono fatte, di cui ognuna di esse partecipa in misura esatta e così diventa di questa o di quella specie. L'altra, più razionale, è di chi ritiene che tutte le cose naturali abbiano una costituzione reale ma sconosciuta delle loro parti impercettibili; e che da questa scaturiscano le qualità sensibili che ci permettono di distinguere le cose l'una dall'altra, a misura che abbiamo occasione di raggrupparle in specie, sotto denominazioni comuni. La prima di queste opinioni, che vede nelle essenze forme o stampi, nei cuali tutte le cose naturali che esistono vengono fuse e ai quali ugualmente partecipano, ha reso molto confusa, credo, la conoscenza delle cose naturali. La frequente produzione di mostri in tutte le specie di animali e di deficenti e altri strani prodotti della nascita umana, comportano difficoltà che non è possibile render compatibili con questa ipotesi; infatti è impossibile che due cose, che partecipano nella stessa esatta misura alla stessa essenza reale, abbiano proprietà diverse, come è impossibile che due figure, che partecipano alla stessa essenza reale del circolo, abbiano proprietà diverse. Ma anche se non ci fossero altre ragioni contrarie, il supporre essenze che non possono esser conosciute e il farne, ciò nonostante, quel che distingue le specie delle cose, è così inutile e inutilizzabile per qualunque parte della nostra conoscenza, che basterebbe questo per farci mettere queiropinione da parte e accontentarci di quelle essenze delle sorte o specie delle cose che rientrano nell'ambito della nostra conoscenza: e queste essenze, come ho già detto, quando saranno debitamente considerate, si troverà che sono solo le idee complesse *astratte* alle quali abbiamo annesso nomi generali distinti.

L'essenza reale e quella nominale sono la stessa nelle idee e nei modi semplici, ma diverse nelle sostanze.

---

18. Avendo così distinto le essenze nominali e reali, possiamo notare che nelle idee e nei modi semplici si trova sempre la stessa essenza; ma nelle sostanze le essenze sono sempre diverse. Così, una figura che racchiuda uno spazio fra tre linee è l'essenza reale e nominale di un triangolo; è non solamente l'idea astratta, alla quale si connette il nome generale, ma anche la stessa *essentia* o essere della cosa: il fondamento dal quale tutte le sue proprietà scaturiscono e al quale sono inseparabilmente connesse. Ma le cose stanno ben altrimenti circa la particella di materia che costituisce fanello al mio dito; qui le due essenze sono visibilmente diverse. Infatti, è dalla costituzione reale delle sue parti impercettibili che dipendono tutte le proprietà di colore, peso, fusibilità, fissità, ecc., che si trovano in esso; ma non conosciamo quella costituzione e così, non avendone un'idea particolare, non abbiamo un nome che ne sia il segno. Tuttavia è il suo colore,

peso, fusibilità, fissità, ecc., che fa sì che è oro e che gli dà diritto a quel nome, il quale è perciò la sua essenza nominale. Infatti, nulla può essere chiamato 'oro' se non ha conformità di qualità con l'idea complessa astratta alla quale quel nome è connesso. Ma di questa distinzione delle essenze, particolarmente di quelle appartenenti alle sostanze, avremo occasione di trattare più ampiamente quando verremo a considerare i loro nomi,

---

Le essenze sono ingenerabili e incorruttibili.

---

19. Che le idee astratte dotate di nomi, di cui abbiamo parlato, siano essenze, risulterà forse da quanto ci dicono riguardo alle essenze, cioè che sono tutte ingenerabili e incorruttibili; il che non può essere vero circa la costituzione reale delle cose, la quale comincia e perisce con esse. Tutte le cose che esistono, ad esclusione dal loro Autore, sono suscettìbili di cambiare, specialmente quelle con le quali abbiamo familiarità e che abbiamo raggruppato sotto nomi o insegne distìnte. Così, ciò che è erba oggi domani sarà la carne di una pecora, e pochi giorni dopo diventerà parte di un uomo; in questo e in altri simili cambiamenti, è evidente che la loro essenza reale, cioè quella costituzione dalla quale dipendono le proprietà delle varie cose, è distrutta e perisce insieme con esse. Ma poiché si ritiene che le essenze siano idee stabilite nello spirito con nomi connessi, si suppone che rimangano costantemente le stesse, quali che siano le alterazioni cui sono soggette le sostanze particolari. Infatti, qualunque cosa accada di *Alessandro* e *Bucefalo*, si suppone che le idee cui sono connessi i nomi di *uomo* e *cavallo* rimangano le stesse; e così le essenze di quelle specie sono conservate integre e intatte, qualunque mutamento possa accadere ad uno od a tutti gli individui di quella specie. Con questo mezzo, l'essenza di una specie rimane sana e salva, anche senza che esista un solo individuo di quella specie. Se non esistesse in nessuna parte del mondo un circolo (come forse non esiste davvero tale figura esattamente disegnata), l'idea connessa con quel nome non cesserebbe tuttavia di essere quella che è; né cesserebbe di essere un modello per determinare quali delle figure particolari che vediamo abbiano o non abbiano diritto al *nome* circolo, e quali di esse, avendo quell'essenza, appartiene a quella specie. E sebbene non ci sia né ci sia stato in natura un animale come l'*unicorno* o un pesce come la *sirena*, tuttavia, supponendo che quei nomi stiano per idee complesse astratte che non contengono incompatibilità tra loro, l'essenza di una sirena è altrettanto intelligibile quanto quella di un uomo, e l'idea di unicorno è, certo, stabile e permanente quanto quella di un cavallo. Da quanto si è detto, risulta evidente che la dottrina dell'immutabilità delle essenze prova che esse non sono che idee

astratte, e che è fondata sulla relazione stabilita tra queste e certi suoni che ne sono i segni; e che sarà anche vera, finché lo stesso nome potrà avere lo stesso significato.

Ricapitolazione.

20. Per concludere: in breve, vorrei dire che tutta la gran faccenda dei *generi* e delle *specie* nonché delle loro *essenze* assomma solo a questo: gli uomini formano idee astratte e le stabiliscono nel loro spirito coi nomi annessi, e così facendo si pongono in grado di considerare le cose e di discorrerne, per così dire, a fasci, affinché la comunicazione delle loro conoscenze migliori facilmente e rapidamente, giacché progredirebbe molto lentamente se i loro pensieri e le loro parole si limitassero solo ai particolari.

CAPITOLO IV

DEI NOMI DELLE IDEE SEMPLICI

I nomi delle idee semplici, dei modi e delle sostanze hanno ciascuno qualcosa di peculiare.

1. Sebbene, come ho già mostrato, tutte le parole non significano immediatamente che le idee nello spirito di chi parla, tuttavia, esaminando più da vicino, troveremo che i nomi delle *idee semplici*, dei *modi misti* (sotto i quali comprendo anche le *relazioni*) e delle *sostanze naturali* hanno, ognuno, qualcosa di peculiare e di diverso dall'altro. Per esempio:

Primo, i nomi delle idee semplici e delle sostanze implica, no un'esistenza reale.

2. In primo luogo, i nomi delle *idee semplici* e *delle sostanze*, insieme alle idee astratte nello spirito che essi significano immediatamente, suggeriscono anche una qualche esistenza reale dalla quale è stato derivato il loro modello originale. Ma i nomi dei *modi misti* terminano con l'idea che è nello spirito e non conducono i pensieri più oltre; come vedremo più ampiamente nel capitolo seguente.

Secondo, i nomi, delle idee semplici e dei mo, di significano sempre insieme' essenze reali e nominali.

3. In secondo luogo, i nomi delle idee semplici e dei modi designano sempre tanto l'essenza reale quanto quella nominale delle loro specie. Ma i nomi delle sostanze naturali raramente, e forse mai, designano altro che le essenze nominali di quelle specie, come vedremo nel capitolo che tratta in particolare dei nomi delle sostanze.

Terzo, i nomi delle idee semplici sono indefinibili.

4. In terzo luogo, i nomi delle idee semplici non sono suscettibili di definizione, mentre quelli di tutte le idee complesse lo sono. Che io sappia, nessuno ha ancora osservato quali parole sono suscettibili di essere definite e quali non lo sono. Sono portato a credere che questa mancanza dia luogo non di rado a grandi dispute e oscurità nei discorsi degli uomini, giacché alcuni esigono

definizioni di termini che non possono essere definiti, mentre altri pensano che non si debba rimaner soddisfatti di una spiegazione fatta mediante una parola più generale e della sua restrizione (o, per dirla nei termini del mestiere, mediante il genere e la differenza), quando anche dopo tale definizione fatta a regola d'arte, coloro che la sentono non hanno una concezione più chiara del significato della parola di quella che avevano prima. Credo perciò che non sia fuori luogo, per il nostro scopo attuale, mostrare quali parole sono suscettibili di definizioni e quali non lo sono, e in che cosa consiste una buona definizione; forse questo ci illuminerà sulla natura dei segni e delle nostre idee, e merita perciò una considerazione più particolare.

Se tutti i nomi fossero definibi, li, ci sarebbe un processo all'in; finito.

---

5. Non mi darò la pena qui di provare che non tutti i termini sono definibili, in base a quel progresso aH'infinito cui saremmo ovviamente portati se dovessimo ammettere che tutti i nomi possano essere definiti. Se i termini di una definizione dovessero ancora essere definiti da un'altra, dove ci fermeremmo? Invece mostrerò, in base alla natura delle nostre idee e al significato delle parole, *perché alcuni nomi possono essere definiti e altri no*, e *quali siano gli uni e gli altri*.

Che cos'è una definizione.

---

6. Credo che tutti siano d'accordo che una *definizione* non è altro che *il mostrare il significato di una parola per mezzo di vari altri termini non sinomini*. Il significato delle parole consiste solo nelle idee per le quali esse stanno nello spirito di chi le usa, quindi il significato di un termine è messo in luce o una parola è definita quando, mediante altre parole, l'idea di cui essa è il segno e alla quale è connessa nello spirito di chi parla, è, per così dire, rappresentata o portata alla vista di un altro; in tal modo, il suo significato è accertato. Questa è l'unica utilità delle definizioni perciò l'unica misura di ciò che è o non è una buona definizione.

Perché le idee semplici non sono definibili.

---

7. Ciò premesso, dico che *i nomi delle idee semplici, e soltanto quelli, non sono suscettibili di essere definiti*. La ragione è questa: poiché i vari termini di una definizione significano varie idee, tutte assieme non possono in alcun modo rappresentare un'idea che non sia composita; perciò la definizione, che

propriamente è soltanto il mostrare il significato di una parola mediante varie altre che non significano la stessa cosa, non può aver luogo quando si tratta dei nomi di idee semplici.

Esempi: Le definizioni scolastiche del movimento.

---

8. Il non aver osservato questa differenza nelle nostre idee e nei loro nomi ha prodotto quella chiacchiera erudita delle scuole che si osserva così frequentemente nelle definizioni che esse dànno di alcune delle idee semplici. Per la maggior parte di esse, anche questi maestri delle definizioni ben volentieri se ne tengono lontani, semplicemente per l'impossibilità che incontrano. Quale gergo più squisito potrebbe l'ingegno dell'uomo inventare di questa definizione: «l'atto di un ente in potenza, in quanto è in potenza»? Qualunque uomo razionale, al quale questa frase non fosse già nota per la sua famosa assurdità, sarebbe in grande imbarazzo per indovinare la parola di cui questa frase dovrebb'essere la spiegazione. Se Cicerone avesse chiesto ad un olandese che cosa significa *beweeginge*[1], e avesse ricevuto nella propria lingua la spiegazione che è *actus entis in potentia quatenus in potentia*, mi domando se qualcuno crede che egli potesse aver capito che cosa significa la parola *beweeginge* o aver indovinato l'idea che un olandese ordinariamente ha in mente e vorrebbe indicare ad un altro quando adopera quel suono.

Le definizioni moderne del movimento.

---

9. Neppure i filosofi moderni, i quali si sono sforzati di sbarazzarsi del gergo delle scuole e di parlare in modo intelligibile, sono riusciti meglio a definire le idee semplici, sia spiegando le loro cause, sia in altra maniera. Gli atomisti definiscono il movimento come il «passaggio da un posto ad un altro»; che altro fanno se non mettere un sinomino per un altro? Che cos'è il *passaggio*, se non *movimento*? E se gli si chiedesse che cos'è il passaggio, come potrebbero definirlo se non col movimento? Infatti, non vi pare che si possa dire con altrettanta proprietà e significato che il passaggio è un movimento da un posto ad un altro come che il movimento è un passaggio, ecc.? È traduzione, non definizione, scambiare fra loro due parole che hanno lo stesso significato; quando una di esse è meglio compresa dell'altra, ciò potrà servire per rivelare l'idea per cui sta la parola sconosciuta, ma siamo ben lungi da una definizione, a meno che vogliamo dire che ogni parola inglese del dizionario è la definizione della parola latina cui corrisponde, e che movimento è la definizione di *motus*. Neppure la «successiva

applicazione delle parti della superficie di un corpo a quelle di un altro», che cartesiani ci offrono, si dimostrerà una definizione migliore del movimento, se resaminiamo bene.

Le definizioni della luce.

---

10. «L'atto del diafano, in quanto è diafano» è un'altra definizione peripatetica di un'idea semplice. Sebbene questa definizione non sia più assurda di quella precedente del movimento, tuttavia tradisce in modo più chiaro la sua inutilità e insignificanza, perché l'esperienza convincerà facilmente chiunque che essa non è in grado di far capire ad un cieco il significato della parola *luce* (che pretende definire); ma la definizione del movimento non sembra a prima vista altrettanto inutile, perché supera questa specie di prova. Infatti, questa idea semplice penetra nello spirito mediante sia il tatto sia la vista, ed è quindi impossibile mostrare un esempio di qualcuno che non abbia modo di giungere all'idea del movimento se non con la semplice definizione di quel nome. Quelli che ci dicono che la luce è un gran numero di piccoli globuli che colpiscono rapidamente il fondo dell'occhio, parlano in modo più intelligibile che non le Scuole; tuttavia queste parole, anche se bene intese, non farebbero capire a chi già non la capisce l'idea per cui sta la parola luce, più che se gli si dicesse che la luce è un mucchio di piccole palle da tennis, che le fate lanciano con racchette tutto il giorno contro la fronte di alcuni uomini mentre ad altri non lo fanno. Ammettendo che questa spiegazione della cosa sia vera, l'idea della causa della luce, anche se esatta, non ci darebbe l'idea della luce stessa qual è nella particolare percezione che ne abbiamo, più di quanto l'idea della figura e del movimento di un pezzo d'acciaio affilato ci darebbe l'idea del dolore che è capace di causare in noi. Infatti, la causa di una sensazione e la sensazione stessa, in tutte le idee semplici di un senso, sono due idee, cesi diverse e distanti l'una dall'altra, che non potrebbero esserlo di più. Perciò, se i globuli di Cartesio colpissero anche all'infinito la retina di un uomo che fosse cieco a causa di una *gutta serena*, questi non avrebbe mai l'idea della luce o di qualcosa che le si avvicini, anche se comprendesse alla perfezione che cosa sono i piccoli globuli e cos'è il colpire un altro corpo. I cartesiani per tanto distinguono benissimo fra quella luce che è la causa della sensazione e l'idea prodotta in noi da essa; ed è quest'ultima che è propriamente la luce.

Si spiega ulteriormente perché le idee sem. plici sono indefinibili.

---

11. Com'è stato mostrato, le idee semplici si ottengono solamente mediante le

impressioni che gli oggetti stessi fanno sul nostro spirito, per mezzo dei canali appropriati a ciascuna sorta di idee. Se non sono ricevute in questo modo, tutte le parole del mondo, adoperate per spiegare o definire i loro nomi, non saranno mai in grado di produrre in noi l'idea per cui esse stanno. Infatti, le parole sono suoni, e perciò non potranno mai produrre in noi altre idee semplici se non quelle dei suoni stessi; e non potranno suscitare idee in noi se non mediante quella connessione volontaria, che si sa che c'è, fra esse e le idee semplici di cui l'uso comune le ha fatte diventare segni. Se qualcuno la pensa diversamente, provi se le parole riescono a dargli il sapore di un ananas e a fargli avere l'idea vera del gusto di quel famoso frutto così delizioso. Nella misura in cui gli si dice che ha una somiglianza con qualche sapore di cui abbia già l'idea nella sua memoria, impressa da oggetti sensibili che non siano estranei al suo palato, in questa misura può averne una similitudine nel suo spirito. Ma ciò non significa darci quell'idea mediante una definizione, bensì suscitare in noi altre idee semplici mediante i loro nomi conosciuti; il che è ancora molto diverso dal vero sapore di quel frutto. Le cose stanno allo stesso modo per la luce, i colori, e per tutte le idee semplici: il significato dei suoni non è naturale, ma solamente imposto e arbitrario. Nessuna *definizione* della luce o del rossore è più atta o capace di produrre queste idee in noi di quanto lo siano i *suoni* luce o rosso di per sé. Infatti, sperare di produrre un'idea di luce o di colore per mezzo di un suono, comunque formato, significa aspettarsi che i suoni siano visibili o i colori udibili, e far sì che le orecchie facciano la funzione di tutti gli altri sensi. Sarebbe come dire che possiamo assaporare, odorare e vedere con le orecchie: una specie di filosofia degna solamente di Sancio Panza, il quale aveva la facoltà di vedere Dulcinea per sentito dire. Perciò chi non ha precedentemente ricevuto nel proprio spirito, per mezzo del canale appropriato, l'idea semplice per la quale una parola sta, non potrà mai conoscere il significato di quella parola per mezzo di altre parole o suoni qualsiasi, messi assieme secondo qualsivoglia regola definitoria. L'unica maniera è di applicare l'oggetto ai propri sensi, e così produrre in sé l'idea per la quale ha già imparato il nome. Uno studioso cieco, il quale si era poderosamente scervellato intorno agli oggetti visibili, e si serviva della spiegazione trovata nei libri o presso gli amici per capire i nomi della luce e dei colori in cui sovente s'imbatteva, un giorno si vantò di aver finalmente compreso che cosa significasse *scarlatto*. Un suo amico gli chiese quindi che cosa fosse lo scarlatto, e il cieco rispose: è come il suono di una tromba. Chi spera di ottenere idee semplici solamente a partire da una definizione o da altre parole adoperate per spiegarla, capirà del nome quel che capiva quel cieco.

il contrario viene mostrato per le idee complesse, con gli esempi di una statua e dell'arcobaleno.

12. Le cose non stanno così per quanto riguarda le *idee complesse*. Dal momento che esse consistono di parecchie idee semplici, le parole che stanno per queste varie idee che le compongono hanno il potere d'imprimere nello spirito idee complesse che non c'erano prima, e così di far sì che i loro nomi siano capiti. In queste collezioni di idee che vanno sotto un solo nome, ha luogo la definizione, cioè l'insegnamento del significato di una parola mediante altre, e ciò può farci capire i nomi delle cose che non erano mai rientrate nell'ambito dei nostri sensi; può farci formare idee conformi a quelle che sono nello spirito degli altri uomini quando adoperano quei nomi, purché nessuno dei termini della definizione stia per un'idea semplice che colui al quale la spiegazione è destinata non abbia mai avuto nel suo pensiero. Così la parola *statua* può essere spiegata ad un cieco mediante altre parole, mentre *pittura* non potrà esserlo; i sensi possono avergli data l'idea della figura, non quella dei colori, che perciò non può essere suscitata in lui per mezzo delle parole. Questo fece vincere la scommessa fra il pittore e lo scultore: ognuno dei due rivendicava l'eccellenza della sua arte, e lo scultore si vantava che la sua era da preferirsi perché era più estesa, e persino chi avesse perduto la vista poteva ancora percepirne l'eccellenza. Il pittore accettò di riferire la cosa al giudizio di un cieco; si portò il cieco vicino ad una statua fatta dall'uno e ad un quadro fatto dall'altro. Prima lo si portò vicino alla statua, sulla quale seguì con le mani tutti i lineamenti del viso e del corpo, e con grande ammirazione elogiò l'abilità dell'artefice. Ma quando lo si portò vicino al quadro, e le sue mani vennero poste su di esso e gli si disse che ora egli toccava la testa, ora la fronte, gli occhi, il naso, ecc., mentre le sue mani si muovevano sulle varie parti della pittura sulla tela senza trovarvi la minima differenza, egli esclamò che certamente doveva trattarsi di un'opera ammirevole e addirittura divina, se poteva rappresentare per loro tutte quelle parti dove egli non sentiva né percepiva nulla.

I colori non sono definibili ai nati ciechi.

13. Chi volesse adoperare la parola *arcobaleno* rivolgendosi ad uno che conoscesse i colori, ma non avesse mai visto quel fenomeno, potrebbe, enumerando la figura, la grandezza, la posizione e l'ordine dei colori, definire quela parola così bene che sarebbe perfettamente intesa. Ma quella definizione, per esatta e perfetta che sia, non farebbe mai capire la parola ad un cieco, perché parecchie delle idee semplici che compongono quell'idea complessa non sono mai

state ricevute da lui mediante la sensazione e l'esperienza, quindi nessuna parola è in grado di suscitarle nel suo spirito.

Le idee complesse sono definibili solamente quando quelle semplici di cui consistono sono state ottenute per mezzo dell'esperienza.

---

14. Le idee semplici, come è stato mostrato, possono essere ottenute solamente per mezzo dell'esperienza di quegli oggetti che sono adatti a produrre in noi quelle percezioni. Quando, con questo mezzo, le abbiamo immagazzinate nel nostro spirito e ne conosciamo i nomi, siamo in condizione di definire e, mediante la definizione, di comprendere i nomi delle idee complesse composte da esse.

Ma quando un termine rappresenta un'idea semplice che uno non abbia ancora mai avuta nel suo spirito, è impossibile fargli conoscere il suo significato mediante parole. Quando un termine sta per un'idea con la quale un uomo ha familiarità, ma di cui ignora che quel termine è il segno, allora un altro nome per la stessa idea, nome che gli è già familiare, può fargli capire il significato del termine. Ma in nessun caso, di qualsiasi natura, il nome di un'idea semplice è suscettibile di definizione.

Quarto, i nomi delle idee semplici sono di significato meno dubbio di quelli dei modi misti e delle sostanze.

---

15. In quarto luogo, sebbene i nomi delle idee semplici non abbiano l'ausilio della definizione per determinare il loro significato, ciò non toglie che siano generalmente meno dubbi e incerti di quelli dei modi misti e delle sostanze. Infatti, rappresentano soltanto una percezione singola, quindi la maggior parte degli uomini sono perfettamente e facilmente d'accordo sul loro significato, e non c'è molto posto per Terrore o la disputa intorno al loro significato. Chi sa già che il biancore è il nome di quel colore che ha osservato nella neve o nel latte, non sarà portato ad applicare in modo errato quella parola finché si ricorda di quell'idea; e quando l'ha del tutto perduta, non gli capita di sbagliarne il significato, ma di rendersi conto che non lo capisce. Non c'è né la molteplicità di idee semplici da mettere insieme, il che costituisce il carattere dubbioso dei nomi dei modi misti, né una supposta ma sconosciuta essenza reale, dalla quale dipendono proprietà il cui numero preciso è anche sconosciuto, il che costituisce la difficoltà dei nomi delle sostanze. Al contrario, nelle idee semplici, l'intero significato del nome è conosciuto subito e non consiste di partì, che si possono mettere in più o in meno e variare così l'idea, rendendo il significato del nome oscuro o incerto.

Le idee semplici hanno pochi ascendenti in *linea prae die cimentali.*

16. In quinto luogo, si può osservare, intorno alle idee semplici e ai loro nomi, che hanno ben pochi ascendenti *in linea praedicamentali* (come si suol dire), dalla specie più bassa fino al *summum genus*. La ragione di ciò è che la specie più bassa è solamente un'idea semplice, quindi nulla può essere lasciato fuori da essa in modo che, tolta la differenza, possa accordarsi con qualcosa d'altro in un'idea comune ad entrambe; quest'idea, avendo un solo nome, sarebbe il genere delle altre due: per esempio, non c'è nulla che possa essere tralasciato dall'idea del bianco e del rosso per far sì che si accordino in un'apparenza comune e abbiano così un solo nome generale. Ancora: lasciando fuori la *razionalità* dall'idea complessa di uomo, essa si accorda con quella di bestia nell'idea e nel nome più generale di 'animale'. Perciò quando, al fine di evitare noiose enumerazioni, gli uomini vorrebbero comprendere sotto un nome generale sia il rosso che il bianco e altre idee semplici consimili, sono stati portati a farlo mediante una parola che denota solamente il modo in cui queste idee hanno raggiunto lo spirito. Infatti quando il bianco, il rosso e il giallo sono tutti compresi sotto il genere o nome di colore, ciò significa solo che tali idee sono prodotte nello spirito soltanto mediante la vista e vi hanno ingresso soltanto attraverso gli occhi. E quando si vorrà formare un termine ancora più generale per comprendere sia i colori che i suoni e altre simili idee semplici, lo si fa mediante una parola che significa tutto quello che penetra nello spirito soltanto per mezzo di un unico senso. E così il termine generale *qualità*, nella sua accezione ordinaria, comprende i colori, i suoni, i sapori, gli odori e le qualità tangibili, distinguendosi così dall'estensione, dal numero, dal movimento, dal piacere e dal dolore, i quali s'imprimono nello spirito e introducono le loro idee mediante più di un senso.

Sesto, i nomi; delle idee semplici non sono arbitrari, ma tratti perfettamente dalle esi' stenze delle cose.

17. In sesto luogo, i nomi delle idee semplici, delle sostanze e dei modi misti hanno anche questa differenza: quelli dei *modi misti* rappresentano idee che sono perfettamente arbitrarie; quelli delle *sostanze* non lo sono del tutto, ma si riferiscono ad un modello, sebbene con una certa latitudine; e quelli delle *idee semplici* sono tratti perfettamente dall'esistenza delle cose e non sono per nulla arbitrari. E vedremo nei capitoli seguenti quale differenza ciò faccia nei significati dei loro nomi.

nomi dei *modi semplici* differiscono poco da quelli delle idee semplici.

1. In olandese: movimento.

CAPITOLO V

DEI NOMI DEI MODI MISTI E DELLE RELAZIONI

I modi misti rappresentano idee astratte, come gli altri nomi generali.

1. Poiché i nomi dei *modi misti* sono generali, stanno, come abbiamo mostrato, per le sorte o specie di cose, di cui ognuna ha la sua essenza peculiare. Anche le essenze di queste specie, come abbiamo mostrato, non sono che le idee astratte nello spirito alle quali il nome è annesso. Fin qui i nomi e le essenze dei modi misti non hanno altro se non ciò che è comune a loro e ad altre idee: ma se li guardiamo un po' più da vicino, troveremo che hanno qualcosa di peculiare, che forse merita la nostra attenzione.

Primo, le idee astratte che rappresentano sono formate dall'intelletto.

2. La prima particolarità che osserverò in essi è che le idee astratte o, se preferite, le essenze delle varie specie dei modi misti sono *formate dall'intelletto;* in ciò differiscono dai modi delle idee semplici, per le quali lo spirito non ha alcun potere di formarle ma solo riceve quelle che gli vengono presentate dall'esistenza reale delle cose che agiscono su di esso.

Secondo, sono date arbitrariamente e senza modelli.

3. In secondo luogo, le essenze delle specie dei modi misti, non soltanto sono formate dallo spirito, ma *formate in modo del tutto arbitrario, senza modelli o riferimento a qualche esistenza reale*. In ciò differiscono da quelle delle sostanze, le quali comportano la supposizione di un ente reale dal quale sarebbero tratte e al quale sarebbero conformi. Ma nelle idee complesse dei modi misti, lo spirito si prende la libertà di non seguire esattamente l'esistenza delle cose. Esso unisce e ricorda certe collezioni, come altrettante idee specifiche e distinte, mentre altre, che accadono con altrettanta frequenza nella natura e sono suggerite altrettanto chiaramente dalle cose esterne, passano inosservate, senza nomi particolari o specificazioni. Nei modi misti come nell'idea complessa delle sostanze, lo spirito non esamina le idee per mezzo dell'esistenza reale delle cose, né le verifica per mezzo di modelli che contengono composizioni peculiari in natura. Per sapere se

la sua idea dell' *adulterio* o del' *incesto*è corretta, un uomo cercherà forse questa idea fra le cose esistenti? Oppure l'idea è vera perché qualcuno è stato testimonio di una tale azione? No, basta qui che gli uomini abbiano messo assieme in un'idea complessa una collezione tale da formare l'archetipo e l'idea specifica; e non importa che una tale azione sia mai stata commessa o no in *rerum natura*.

I Come ciò avvie

---

4. Per comprendere bene, dobbiamo considerare in che cosa consiste la formazione delle idee complesse; non consiste nel formare una qualche idea nuova, ma nel porre insieme quelle che lo spirito già possedeva. Per far ciò, lo spirito compie queste tre operazioni: primo, sceglie un certo numero di idee; secondo, dà ad esse una connessione e ne fa una sola idea; terzo, le lega assieme mediante un nome. Se esaminiamo il modo in cui lo spirito procede in queste operazioni, e quale libertà si prende nel farle, potremo facilmente osservare che le essenze delle specie dei modi misti sono opera dello spirito e, di conseguenza, le specie stesse sono opera dell'uomo.

Evidentemente sono arbitrarie in quanto sovente c'è l'idea prima che ci sia l'esistenza.

---

5. Nessuno può dubitare che le idee dei modi misti siano fatte mediante una collezione volontaria di idee, messe insieme nello spirito, indipendentemente da qualsiasi modello originario nella natura, se rifletterà che questa specie di idee complesse può essere formata, astratta e denominata, costituendo così una specie, prima che un qualsiasi individuo di quella specie sia mai esistito. Chi può dubitare che le idee di *sacrilegio* o di *adulterio* possano essere formate nello spirito degli uomini, e ricevere nomi costituendo così specie di modi misti, prima che l'uno o l'altra di queste cose venisse mai commessa? E si può discorrere e ragionare intorno ad esse, scoprendo nei loro riguardi certe verità altrettanto bene, sia quando esistono solamente nell'intelletto sia quando, come ora, hanno un'esistenza reale fin troppo frequente. Con ciò è chiara la misura in cui le specie dei modi misti sono le creature dell'intelletto, dove hanno un'esistenza altrettanto utilizzabile ai fini della conoscenza e della verità reale che se esistessero realmente. E non possiamo dubitare che i legislatori abbiano spesso fatto leggi intorno a specie di azioni che erano soltanto creature del loro intelletto, e non avevano altra esistenza se non nel loro spirito. Penso che nessuno possa negare che la *resurrezione* fosse una specie di modi misti nella mente, prima di esistere realmente.

Esempi: l'assassinio, l'incesto, la stoccata.

6. Per vedere fino a che punto queste essenze dei modi misti! sono formate arbitrariamente dallo spirito, basta prendere visione di una qualsiasi di esse. Anche un esame superficiale ci convincerà che è lo spirito che combina varie idee sparse e indipendenti per farne una complessa e, dando ad essa un nome comune, ne fa l'essenza di una certa specie, senza regolarsi in base ad una connessione qualsiasi che esse abbiano tra loro in natura. Infatti, quale connessione ha in natura l'idea dell'uccisione con quella di uomo più che con quella di pecora, per cui una rappresenta una specie particolare di azione designata con la parola *assassinio*, e l'altra no? O quale maggiore unione ha in natura l'idea dell'uccisione con quella di padre e figlio rispetto a quella di figlio o vicino, per combinare le prime due in un'unica idea complessa e farne l'essenza della specie distinta *parricidio* mentre le altre non costituiscono una specie distinta? Ma sebbene l'uccisione del padre o della madre costituisca una specie distinta dall'uccisione del figlio o della figlia, in alcuni casi di relazione sono ugualmente compresi tutti quanti, padre, madre, figlio e figlia, nella stessa specie, come avviene nell' *incesto*. Così lo spirito, quando si tratta di modi misti, unisce arbitrariamente in idee complesse ciò che gli conviene, mentre altre idee, che sono ugualmente unite in natura, sono lasciate sciolte, e non vengono mai combinate in una sola idea perché non hanno bisogno di un solo nome. È evidente che lo spirito, di sua libera scelta, conferisce ad un certo numero di idee una connessione, mentre in natura esse non hanno maggior unione tra loro di altre che esso tralascia. Per quale motivo si richiama l'attenzione sulla parte dell'arma che dà l'inizio della ferita, per farne la specie distinta chiamata *stoccata*[1], mentre si trascura la figura e la materia di cui l'arma è fatta? Non dico che ciò sia fatto senza ragione, come vedremo più a fondo in seguito, ma dico che è fatto mediante la libera scelta dello spirito, che persegue i propri fini; e che, perciò, queste specie di modi misti sono l'opera dell'intelletto. Ed è più che evidente che, nella maggior parte dei casi, per formare queste idee, lo spirito non cerca il loro modello nella natura, né riferisce le idee che si formano all'esistenza reale delle cose, ma mette assieme quelle che meglio servono ai suoi fini, senza vincolarsi all'imitazione precisa di qualcosa che realmente esista.

Sono tuttavia subordinate ai fini del linguaggio, e non formate a caso.

7. Ma sebbene queste idee complesse o essenze di modi misti dipendano dallo spirito e siano formate con grande libertà, non sono tuttavia fatte a caso e

mescolate assieme senza ragione. Se queste idee complesse non sono sempre copiate dalla natura, sono tuttavia sempre adatte al fine per:1 quale le idee astratte vengono fatte: possono essere combinazioni di idee assai sparse, che abbiano tra loro tanto poca unione quanto altre cui lo spirito non conferisce mai una connessione che le combina in un'idea sola, ma sono sempre fatte per la comidità della comunicazione che è il fine principale del linguaggio. L'utilità del linguaggio consiste nel significare, con facilità e speditezza, mediante suoni brevi, concezioni generali; nelle quali possono essere contenuti non solo abbondanti particolari ma anche una grande varietà di idee indipendenti raccolte in una sola idea complessa. Perciò, nel formare le specie dei modi misti, gli uomini si sono occupati solo di quelle combinazioni che avevano occasione di menzionare l'uno all'altro. Hanno combinato queste collezioni in idee complesse distinte, e hanno dato loro un nome; mentre altre idee, che nella natura sono unite allo stesso modo, sono lasciate sciolte e non sono considerate. Infatti, anche limitandoci alle sole azioni umane, se si volessero formare idee astratte distinte di tutte le varietà che se ne possono osservare, il loro numero sarebbe infinito e la memoria verrebbe confusa dall'abbondanza e sovraccaricata senza scopo. Basta che gli uomini facciano e denominino quel tanto di idee complesse di modi misti che hanno occasione di nominare nel disbrigo ordinario delle loro faccende. Se uniscono all'idea di uccidere quella di padre o madre, e così formano una specie distinta dall'uccisione del figlio o del vicino, è perché questi crimini sono odiosi in modo diverso, e la punizione speciale inflitta per l'uccisione del padre o della madre è diversa da quella inflitta per Γuccisione di un figlio e di un vicino; perciò si è trovato necessario menzionarla con un nome distìnto, e questo è il fine per cui si è formata quella combinazione distinta. Ma sebbene le idee di madre e di figlia siano così diversamente trattate, in riferimento all'idea dell'uccidere, che l'una unita ad essa, torma un'idea astratta distinta con un nome, e così anche una specie distinta, e l'altra non lo fa, tuttavia, rispetto ai contatti carnali, sono entrambe incluse sotto l'*incesto*. Ciò avviene sempre per quella comodità di esprimere con un solo nome e configurare come una sola specie le immonde mescolanze eh; hanno una turpitudine al di là di ogni altra; e ciò per evitare circonlocuzioni e descrizioni tediose.

Di ciò sono una prova le parole intraducibili delle varie lingue.

---

8. Una moderata conoscenza delle varie lingue convincerà facilmente chiunque di questa verità, giacché si riscontrano in una lingua moltissime parole che non hanno corrispondenza esatta in un'altra. Il che mostra chiaramente che

gli abitanti di un paese, attraverso i loro costumi e modi di vita, hanno avuto occasione di formare idee complesse, e di dar loro un nome, che altri non hanno mai raccolto in idee specifiche. Ciò non potrebbe accadere se le specie fossero opera costante della natura, o non collezioni fatte e astratte dallo spirito allo scopo di dare i nomi e per la comodità della comunicazione. I termini del nostro diritto, che non sono certo suoni vuoti, difficilmente troveranno parole corrispondenti nello spagnolo o nell'italiano, lingue tutt'altro che povere; ancor meno credo si potrebbero tradurre nelle lingue dei Caraibi o dei Westoe. La *versura*[2] dei romani o il *corban*[3] degli ebrei non hanno parole corrispondenti in altre lingue, e la ragione di ciò è chiara da quanto si è detto. Anzi, se guardiamo un po' più da vicino, e confrontiamo esattamente diverse lingue, troveremo che pur avendo parole che nelle traduzioni e nei dizionari si ritiene corrispondano l'una all'altra, appena uno su dieci fra i nomi delle idee complesse, specialmente dei modi misti, rappresenta la stessa idea precisa della parola con la quale il dizionario la traduce. Non ci sono idee più comuni e meno composte delle misure del tempo, dell'estensione e del peso; e i nomi latini, *hora, pes, libra*, sono tradotti senza difficoltà dai nomi corrispondenti: ora, piede e libbra: ma non c'è nulla di più evidente del fatto che le idee che un Romano annetteva a questi nomi latini erano assai diverse da quelle che un Inglese esprime coi termini inglesi. O se l'uno o l'altro di questi facesse uso delle misure che quelli dell'altra lingua designavano con quei nomi, i suoi conti non tornerebbero. Queste prove sono troppo manifeste perché se ne possa dubitare; e troveremo che lo stesso accade, in misura molto maggiore, con i nomi delle idee più astratte e composte, quali sono la maggior parte di quelli che costituiscono i discorsi morali. Quando si confrontano con curiosità questi nomi con quelli nei quali vengono tradotti in altre lingue, si troverà che pochissimi di essi si corrispondono esattamente in tutta l'estensione dei loro significati.

Questo dimostra che le specie sono fatte ai fini della comunicazione.

---

9. La ragione per la quale mi soffermo particolarmente su questo punto, è che non dobbiamo ingannarci circa i *generi* e le *specie* e le loro *essenze*, come se si trattasse di cose regolarmente e costantemente fabbricate dalla natura, che avessero esistenza reale nelle cose. Se le guardiamo con maggiore accortezza, vediamo che sono un artificio dell'intelletto, per meglio designare quelle collezioni di idee che potrebbe aver spesso occasione di comunicare mediante un termine generale, sotto il quale i particolari diversi, nella misura in cui concordano con quell'idea astratta, possono essere compresi. E se il significato

dubbio della parola *specie* può far sembrare ostico a qualcuno quello che dico, che le specie dei modi misti sono «fatte dall'intelletto», non credo tuttavia si possa negare che è lo spirito a formare le idee complesse astratte alle quali vengono dati nomi specifici. E se è vero — e lo è — che lo spirito fabbrica i modelli per scegliere e nominare le cose, rimane da considerare chi stabilisce i confini della sorta o specie: giacché, per me, *specie* e *sorta* non hanno altra differenza se non quella di essere un termine latino l'uno, inglese l'altro.

Nei modi misti è il nome che lega assieme la combinazione delle idee e nc fa una specie.

---

10. La relazione stretta che c'è fra *specie, essenze*, e il loro *nome generale*, almeno nei modi misti, appare più evidente quando consideriamo che è il nome che sembra conservare quelle essenze e renderle durature. Infatti, la connessione fra le parti sciolte delle idee complesse è fatta dallo spirito, e quest'unione, che non ha nessun fondamento particolare nella natura, cesserebbe subito se non ci fosse qualcosa che, per così dire, la tenesse assieme e impedisse alle parti di disperdersi. Quindi, sebbene sia lo spirito che forma la collezione, è il nome, per così dire, il nodo che le lega saldamente insieme. Quale grande varietà di idee diverse non tiene assieme la parola *triumphus* per consegnarcela come una sola specie! Se questo nome non fosse mai stato fatto, o fosse andato perduto, avremmo potuto forse avere descrizioni di ciò che accadeva in occasione di quella solennità: ma, a mio parere, ciò che mantiene assieme queste varie parti nell'unità di un'idea complessa è proprio la parola che vi è annessa, senza la quale le varie parti non sarebbero ritenute costitutive di una cosa sola, più di uno spettacolo che abbia avuto luogo una volta sola e non sarà quindi mai stato riunito in una idea complessa sotto una sola denominazione. Fino a che punto, quindi, l'unità necessaria a qualsiasi essenza nei modi misti dipenda dallo spirito; e quanto la continuazione e il fissarsi di quell'unità dipenda dal nome di uso comune connesso con l'unità, lascio alla considerazione di coloro che guardano alle essenze e alle specie come a cose reali stabilite in natura.

11. Analogamente, troviamo che, quando gli uomini parlano dei modi misti, di rado si raffigurano o assumono altre specie di essi che quelli delimitati da un nome. Poiché sono opera dell'uomo, quanto alla denominazione, nessuna specie è presa in considerazione e neppure supposta esistente a meno che non vi sia unito un nome, quale segno che l'uomo ha combinato varie idee sparse in un'idea sola, e che mediante quel nome ha conferito a quelle parti un'unione durevole, che altrimenti cesserebbe di esistere non appena lo spirito mettesse da parte quell'idea

astratta e cessasse effettivamente di pensarci. Ma quando vi è annesso un nome, in cui le parti di quell'idee complesse siano unite in modo permanente e stabile, allora l'essenza è, per così dire, stabilita e la specie è considerata come completa. Infatti, per quale scopo la memoria dovrebbe caricarsi di tali composizioni, se non per renderle generali con l'astrazione? E per quale scopo dovrebbe renderle generali, se non per avere nomi generali per la comodità del discorso e della comunicazione? Così vediamo che l'uccisione di un uomo con una spada o con una scure non sono considerate due specie distinte di azioni; ma se la punta della spada o dello stocco entra per prima nel corpo, è considerato una specie distinta con un nome distinto, come succede in Inghilterra nella cui lingua è chiamata *stabbing*; ma in un altro paese, dove non è capitato che sia specificato con un nome peculiare, non passa per una specie distinta. Ma quando si tratta delle specie di sostanze corporee, sebbene sia ancora lo spirito che forma l'essenza nominale, tuttavia si suppone che le idee combinate abbiano un'unione in natura, siano o non siano unite dallo spirito, e vengono quindi considerate come specie distinte, senza alcuna operazione dello spirito che astragga quell'idea complessa e le dia un nome.

Per trovare l'origine dei nostri modi misti, non guardiamo più in là dello spirito; e anche questo mostra che sono opera dell'intelletto.

---

12. In conformità, ancora, con quanto si è detto circa le essenze delle specie dei modi misti, cioè che sono creature dell'intelletto piuttosto che opera della natura, troviamo che i loro nomi conducono i nostri pensieri fino allo spirito e non più in là. Quando parliamo di *giustizia* o di *gratitudine*, non ci raffiguriamo una cosa esistente, che potremmo concepire; i nostri pensieri terminano nell'idea astratta di quelle virtù e non guardano più in là, come invece fanno quando parliamo di un *cavallo o* del *ferro*, le cui idee specifiche sono considerate esistenti non semplicemente nello spirito, ma come nelle cose stesse, che offrono il modello originale di esse. Ma nei modi misti, o almeno per-la maggior parte di essi, che sono enti morali, consideriamo che i modelli originali stiano nello spirito e ci riferiamo ad essi per distinguere gli enti particolari sotto i diversi nomi. Perciò, credo, le essenze delle specie dei modi misti vengono chiamate, con un nome più particolare, *nozioni*: come cose che, per un diritto peculiare, appartengono all'intelletto.

Che siano così formate dall'intelletto senza modelli mostra la ragione per cui sono composte in quel modo.

---

13. Da ciò, in modo analogo possiamo imparare perché le idee complesse dei modi misti sono solidamente più composte e decomposte di quelle delle sostanze naturali. Sono opera dell'intelletto, il quale persegue soltanto i propri fini e la comodità di esprimere brevemente le idee che vorrebbe rendere note ad altri; perciò, con la massima libertà, esso unisce spesso in una sola idea astratta cose che, nella loro natura, non hanno alcuna coerenza, racimolando assieme sotto un unico termine una grande varietà di idee composte e decomposte. Così, per esempio, il nome *processione*: quale grande mescolanza di idee indipendenti di persone, di abiti, di ceri, di ordini, movimenti, suoni, è compresa in questa idea complessa, idee che lo spirito dell'uomo ha messo arbitrariamente assieme per esprimerle con quell'unico nome? Invece le idee complesse delle specie delle sostanze sono solitamente composte soltanto di un piccolo numero di idee semplici; e, per quanto riguarda le specie degli animali, due sole idee, cioè la forma e la voce, solitamente costituiscono l'intera essenza nominale.

I nomi dei modi misti stanno sempre per le loro essenze reali, le quali sono opere del nostro spirito.

---

14. Un'altra cosa che possiamo osservare da quanto si è detto è che i nomi dei modi misti significano sempre (quando abbiano un significato determinato) le essenze *reali* della loro specie. Infatti, poiché queste idee astratte sono opera dello spirito e non si riferiscono all'esistenza reale delle cose, non c'è il presupposto che esse significhino, con quel nome, qualcosa di più che l'idea complessa che lo spirito stesso ha formato. La quale è tutto quanto esso vuole esprimere con quel mezzo, e da essa dipendono e seguono tutte le proprietà della specie; perciò in essa l'essenza reale e quella nominale sono la stessa. Quale importanza ciò abbia per una conoscenza certa della verità generale, vedremo in seguito.

Perché si ottengono solitamente i loro nomi prima delle loro idee.

---

15. Questo potrà anche mostrarci la ragione per la quale la maggior parte dei nomi dei modi misti si ottengono prima che siano perfettamente conosciute le idee per le quali essi stanno. Infatti, non si fa caso solitamente a nessuna specie di modi misti. che non abbia un nome; e d'altronde le specie, o piuttosto le loro essenze, sono idee complesse astratte, fabbricate arbitrariamente dallo spirito: è quindi comodo, se non addirittura necessiario, conoscere i nomi prima di tentare di formare idee complesse — a meno che un uomo voglia riempirsi la testa con un mucchio di idee astratte, per le quali gli altri non hanno nomi e di cui perciò non sa che farsene, se non metterle da parte e dimenticarle. Riconosco che, all'inizio

delle lingue, era necessario avere l'idea prima di darle il nome; e così è ancora adesso se, formando una nuova idea complessa, si forma anche, dandole un nuovo nome, una parola nuova. Ma questo non riguarda le lingue già fatte, le quali sono generalmente piuttosto ben fornite di parole per le idee che gli uomini hanno frequentemente occasione di usare e di comunicare; e a questo proposito, domando se non sia questo il metodo ordinario col quale i bambini imparano i nomi dei modi misti prima dì averne le idee. Quale persona, su mille, si formerà mai le idee astratte della *gloria* e dell'*ambizione*, prima di averne sentito i nomi? Per le idee semplici e le sostanze, riconosco che le cose stanno diversamente; si tratta, infatti, di idee che hanno un'esistenza reale e un'unione nella natura, quindi s'imparano prima le idee o prima i nomi, come capita.

La ragione per la quale mi dilungo su questo argomento

---

16. Ciò che abbiamo detto qui dei *modi misti* si applica anche, con pochissima differenza, alle *relazioni*. Poiché ognuno può osservarlo da sé, posso risparmiarmi la fatica di dilungarmi, tanto più che quello che ho detto riguardo alle parole in questo Libro III sarà forse ritenuto da alcuni assai più di quanto richiedesse un argomento così insignificante. Riconosco che si sarebbe potuto trattare in uno spazio più breve, ma desideravo richiamare l'attenzione del lettore su un argomento che a me sembra nuovo e un po' fuori dalle strade battute (sono sicuro di non averci pensato quando cominciai a scrivere); così, esaminandolo fino in fondo e rigirandolo da ogni lato, forse qualche sua parte poteva incontrare i pensieri di ognuno e dar occasione anche ai più restii o negligenti di riflettere su un errore generale di cui si fa poco caso ma che ha tuttavia grandi conseguenze. Se si considera quanto chiasso vien fatto intorno alle *essenze*, e fino a che punto ogni sorta di conoscenza, discorso e conversazione è contaminata e resa disordinata dall'uso sbadato e dall'applicazione confusa delle parole, forse si riterrà che meriti la pena di sviscerare l'argomento e mi si perdonerà se mi sono soffermato a lungo su un argomento che credo abbia proprio bisogno di essere inculcato agli uomini, perché gli errori di cui essi sono solitamente colpevoli in questo rispetto non sono solamente i massimi ostacoli alla vera conoscenza, ma sono anche così altamente considerati da passare per la conoscenza stessa. Gli uomini vedrebbero meglio quale misera razione di verità e di ragione — ammesso che ce ne sia affatto — si mescola con le opinioni così boriose di cui si gonfiano, se guardassero solamente al di là dei suoni che sono di moda e osservassero quali *idee* sono o non sono comprese sotto le parole con le quali vanno armati di tutto punto e che usano con tanta fiducia por attaccare il prossimo. Mi sembrerà di

aver reso qualche servizio alla verità, alla pace e al sapere se, dilungandomi su questo argomento, potrò far riflettere gli uomini sull'uso che fanno del linguaggio e dar loro ragione di sospettare che, dal momento che accade frequentemente agli altri, è possibile anche per loro avere talvolta nella bocca o negli scritti parole ottime e approvatissime che hanno un significato assai incerto, scarso o inesistente. Perciò non sarà irragionevole per loro esercitare, da sé, una certa cautela in queste cose, ed essere disposti a farle esaminare da altri. Con questo intento, perciò, procederò con quanto ho ancora da dire intorno a questo argomento.

1. La parola inglese *stabbing* significa propriamente una ferita inferta con la punta di una qualsiasi arma da taglio.
2. Il pagare un debito con denaro preso a prestito.
3. Il preservare dall'uso comune un oggetto consacrato.

CAPITOLO VI

DEI NOMI DELLE SOSTANZE

I nomi comuni delle sostanze stanno per le specie.

1. I nomi comuni delle sostanze, insieme ad altri termini, stanno per *specie*: il che vuol dire che facciamo di essi i segni di idee complesse in cui parecchie sostanze particolari concordano o potrebbero concordare e che in virtù di ciò sono suscettibili di essere comprese in una concezione comune e designate con un solo nome. Dico che concordano, o potrebbero concordare: infatti, sebbene non ci sia che un unico sole che esiste nel mondo, tuttavia si può astrarne l'idea in modo che più sostanze (se ce ne fossero) potessero concordare in essa, e in tal modo sarebbe una specie non meno che se ci fossero tanti soli quante sono le stelle. Non mancano di buone ragioni quelli che pensano che ci sono davvero, e che ciascuna stella fissa risponde all'idea per cui il nome 'sole' sta, rispetto a chi si trovi alla debita distanza. Questo, fra l'altro, può mostrarci fino a che punto le sorte, o, se meglio vi piace, i *generi* e le *specie* delle cose (giacché questi termini latini non hanno per me significato diverso alla parola inglese sorta) dipendono dalle collezioni di idee che gli uomini hanno, e non dalla natura reale delle cose; infatti non è impossibile che, parlando propriamente, quello che è 'sole' per uno possa essere 'stella' per un altro.

L'essenza di ciascuna sorta di sostanza è la nostra idea astratta cui è annesso il nome.

2. La misura e il confine di ciascuna sorta o specie, ciò che la fa essere quella particolare sorta, distinta dalle altre, è quello che chiamiamo la sua *essenza*, la quale non è se non l'idea astratta cui il nome è annesso; per cui ogni cosa contenuta in quell'idea è essenziale a quella sorta. Sebbene questo sia tutta l'essenza delle sostanze naturali che *noi* conosciamo, o mediante la quale le distinguiamo in specie, tuttavia la chiamo con un nome peculiare, *essenza nominale*, per distinguerla dalla costituzione reale delle sostanze, da cui dipende l'essenza nominale e tutte le proprietà di quella specie e che perciò, come si è detto, può essere chiamata *essenza reale*. Per esempio, l'essenza nominale dell'oro è quell'idea complessa rappresentata dalla parola oro, cioè ad esempio un corpo giallo, di un dato peso, malleabile, fusibile e fisso. Ma l'essenza reale è la

costituzione delle parti impercettibili di quel corpo, dalla quale dipendono quelle qualità e tutte le altre proprietà dell'oro. È facile vedere a prima vista quanto queste due cose siano diverse, sebbene vengano entrambe chiamate essenze.

L'essenza nominale e quella reale sono diverse.

---

3. Forse il movimento volontario, insieme al senso e alla ragione, uniti ad un corpo di una certa forma, sono l'idea complessa cui io ed altri annettiamo il nome *uomo*, e così sono l'essenza nominale della specie così chiamata; tuttavia nessuno vorrà dire che quell'idea complessa è l'essenza reale e la fonte di tutte le operazioni che si svolgono in ciascun individuo di quella specie. Il fondamento di tutte le qualità che sono gli ingredienti della nostra idea complessa è qualcosa di ben diverso; e se, della costituzione dell'uomo, dalla quale scaturiscono le sue facoltà di muoversi, di sentire, di ragionare, ed altri suoi poteri, e dalla quale dipende la sua forma così regolare, avessimo la conoscenza, che è possibile ne abbiano gli angeli ed è certo l'abbia il Creatore, della sua essenza, avremmo un'idea del tutto diversa, da quella ora contenuta nella nostra definizione di quella specie, sia quel che sia. La nostra idea di un uomo individuale sarebbe altrettanto diversa da quella che è ora, come lo è quella di chi conosce tutte le molle e le ruote e gli altri congegni del famoso orologio di Strasburgo da quella che se ne fa un contadino che lo guarda, vede appena i movimenti delle sfere, sente battere l'ora e osserva soltanto alcune delle apparenze esterne di esso.

Nulla è essenziale agli individui.

---

4. Che l'*essenza*, nell'uso ordinario della parola, si riferisca alle specie, e sia considerata, negli enti particolari, solo in quanto essi sono divisi in specie, appare da ciò: basta che togliamo le idee astratte, mediante le quali dividiamo gli individui e li elenchiamo sotto nomi comuni, perché il pensiero di qualcosa di essenziale ad uno di essi svanisca all'istante; non abbiamo più nozione dell'uno senza le altre, il che mostra chiaramente la loro relazione. È necessario per me essere come sono; Dio e la natura mi hanno fatto così: ma non c'è nulla che io abbia di essenziale per me. Un incidente o una malattia possono alterare moltissimo il mio colore o la mia forma; una febbre o una caduta può togliermi la ragione, la memoria o entrambe; e un colpo apoplettico può lasciarmi privo di sensi, di intelletto o addirittura di vita. Altre creature della mia stessa forma possono essere fatte con facoltà più numerose e migliori, o meno numerose e peggiori, delle mie; e altre ancora possono avere ragione e senso in una forma e

un corpo diverso dal mio. Nessuna di queste cose è essenziale all'uno o all'altro o a qualsiasi individuo, finché lo spirito non le riferisce a qualche sorta o specie di cose; allora, subito, secondo l'idea astratta di quella specie, si trova qualcosa di essenziale. Chiunque esamini i propri pensieri, troverà che, non appena suppone o parla dell'essenziale, gli viene in mente la considerazione di qualche specie o Fidea complessa designata da qualche nome generale. È in riferimento a questo che si dirà che questa o quella qualità è essenziale. Perciò, se si chiedesse se è essenziale per me o per qualsiasi altro essere corporeo particolare possedere la ragione, risponderei di no, come non è essenziale a questa cosa bianca sulla quale scrivo aver parole su di essa. Ma se quell'ente particolare dovrà essere contato nella specie *uomo* e se gli si dovrà dare il nome di *uomo*, allora la ragione gli è essenziale; supponendo che la ragione sia parte dell'idea complessa per la quale sta il nome 'uomo', com'è essenziale per questa cosa su cui scrivo contenere parole, se vorrò darle il nome di *trattato* e classificarla sotto questa specie. Perciò l'essenziale e il non essenziale si riferiscono solamente alle nostre idee astratte e ai nomi annessi, il che vuol dire: qualsiasi cosa particolare che non abbia in sé le qualità contenute nell'idea astratta per cui un termine generale sta, non può essere classificata sotto quella specie né chiamata con quel nome, giacché Fidea astratta è l'essenza stessa della specie.

Le sole essenze percepite da noi nelle sostanze individuali sono le qualità che danno loro il diritto di ricevere i loro nomi.

---

5. Così, se Fidea di *corpo* per alcune persone è la semplice estensione o spazio, allora la solidità non è essenziale al corpo; se per altri la solidità e l'estensione costituiscono Fidea cui danno il nome di *corpo*, allora la solidità è essenziale al corpo. Per ciò è considerato essenziale quello, e soltanto quello, che fa parte del.'idea complessa per cui il nome di una specie sta; senza di questo, nessuna cosa particolare può essere inclusa in quella specie, né aver diritto a quel nome. Se si trovasse una particella di materia che avesse tutte le altre qualità che si trovano nel ferro, ma mancasse di obbedire alla calamita e non si lasciasse attrarre da essa né ricevesse alcun orientamento, ognuno domanderebbe se non le manca qualcosa di essenziale. Sarebbe assurdo chiedere se una cosa realmente esistente manchi di qualcosa di essenziale. O si potrebbe forse chiedere se ciò facesse o meno una differenza essenziale o specifica, giacché *noi* non abbiamo altra misura di ciò che è essenziale o specifico se non le nostre idee astratte. Inoltre, parlare di differenze specifiche in *natura* senza riferirsi ad idee generali nei nomi, significa parlare in modo inintelligibile. Infatti, vorrei chiedere: che

cosa basta per fare una differenza essenziale, in natura, fra due enti particolari, se non si tiene conto di qualche idea astratta, considerata come l'essenza e il criterio della specie? Se prescindiamo da tutti i modelli e criteri si troverà che per gli enti particolari, considerati semplicemente in se stessi, tutte le qualità sono ugualmente essenziali, che ogni cosa sarà essenziale per ciascun individuo o meglio non lo sarà affatto. Sebbene possa essere ragionevole chiedersi se l'obbedienza alla calamita sia essenziale per il ferro, tuttavia mi pare assai improprio e insignificante domandare se ciò sia essenziale a quella particolare particella di materia con la quale taglio la mia penna, senza considerarla sotto il nome *ferro* o come appartenente ad una certa specie. E se, come si è detto, le nostre idee astratte che abbiano nomi annessi sono i confini delle specie, nulla può essere essenziale se non ciò che è contenuto in quelle idee.

Anche le essenze reali delle sostanze individuali implicano specie potenziali.

---

6. È vero che ho spesso menzionato un' *essenza reale*, distinta nelle sostanze da quelle idee astratte che ne abbiamo e che chiamo la loro essenza nominale. Parlando di quest'essenza reale, intendo la costituzione reale di una cosa che è il fondamento di tutte le proprietà che sono combinate nell'essenza nominale e che si trovano costantemente a coesistere con essa: quella particolare costituzione che ogni cosa ha all'interno di sé, senza alcun rapporto con ciò che è fuori di essa. Ma l'essenza, anche in questo senso, ha *una relazione con una sorta*, e suppone una specie. Essa, infatti, è quella costituzione reale dalla quale le proprietà dipendono e suppone quindi necessariamente una qualche sorta di cosa, giacché le proprietà appartengono solamente alle specie e non agli individui; se, per esempio, supponiamo che l'essenza dell'oro sia di essere un corpo di un colore e peso peculiari, insieme alla malleabilità e fusibilità, l'essenza reale è quella costituzione delle parti della materia dalla quale queste qualità e la loro unione dipendono, ed è anche il fondamento della sua solubilità nell'acqua regia e di altre proprietà che accompagnano quell'idea complessa. Qui ci sono essenze e proprietà, ma tutte basate sulla supposizione di una specie o idea generale astratta che si considera immutabile; ma non c'è nessuna particella individuale della materia alla quale una qualsiasi di queste qualità sia annessa in modo da esserle essenziale o inseparabile. Quello che le è essenziale le appartiene come una condizione per cui è di questa o di quella specie; ma se presciandiamo dal considerarla classificata sotto il nome di qualche idea astratta, non rimane nulla che le sia necessario, nulla che sia inseparabile da essa. Anzi, per ciò che riguarda le essenze reali delle sostanze, ci limitiamo a supporre soltanto la loro esistenza, senza sapere

precisamente che cosa sono; ma quello che le connette ancora e sempre alle specie è l'essenza nominale, di cui si suppone che siano il fondamento e la causa.

L'essenza nominale delimita per noi le specie.

---

7. La prossima cosa da considerare è quali di queste essenze determina le sostanze in sorte o specie; ed è evidente che ciò viene determinato dall'essenza nominale. Infatti questa e solo questa è designata dal nome, che è il contrassegno della specie. È dunque impossibile che le specie delle cose, che *noi* classifichiamo sotto nomi generali, siano determinate da altro che da quell'idea per la quale il nome è designato quale contrassegno; e questo, com'è stato dimostrato, è ciò che chiamiamo essenza nominale. Perché diciamo che questo è un cavallo e quello un mulo, questo è un animale e quella una pianta? Come fa una cosa particolare ad essere di questa o quella specie, se non perché ha quella essenza nominale o, il che è lo stesso, perché è conforme all'idea astratta alla quale quel nome è connesso? Basterà che chiunque rifletta sui propri pensieri, quando parla o sente parlare da altri di questi o di altri nomi di sostanze, per sapere per quali specie di essenze essi stanno.

La natura delle specie è quale la formiamo noi.

---

8. Che le specie delle cose non siano altro per noi che il raggruppamento che ne facciamo sotto nomi distinti, secondo le idee complesse che sono *in noi* e non secondo essenze precise, distinte e reali che sono *in esse*, è chiaro da questo: che troviamo molti individui classificati in una sorta, chiamati con un solo nome, e così accettati come appartenenti a una specie, i quali hanno tuttavia qualità, che dipendono dalla loro costituzione reale, altrettanto diverse Funa dall'altra quanto altri individui dai quali si ritiene che i primi differiscano specificamente. Questo è stato facilmente osservato da tutti coloro che hanno a che fare con i corpi naturali; così ne sono spesso convinti, da una triste esperienza, i chimici, quando talvolta hanno cercato invano in una particella di zolfo, di antimonio o vetriolo le stesse qualità che avevano trovato in altre. Infatti, sebbene siano corpi di una stessa specie, che hanno la stessa essenza nominale, e con lo stesso nome, tuttavia rivelano sovente, mediante esami rigorosi, qualità così diverse Funa dalF altra da frustrare le aspettative e la fatica dei chimici più accorti. Ma se le cose fossero distinte in specie secondo le loro essenze reali, sarebbe impossibile trovare proprietà diverse in due sostanze individuali della stessa specie come è impossibile trovare proprietà diverse in due circoli o due triangoli equilateri. Per

noi, è propriamente Fessenza ciò che determina ciascun particolare in questa o quella *classisi* oppure, il che è lo stesso, sotto questo o quel nome generale; e che altro può essere, se non l'idea astratta cui il nome viene annesso, e che ha così, in verità, un riferimento non tanto all'essere delle cose particolari quanto alla loro denominazione generale?

Non è l'essenza reale o il tessuto delle parti, che non conosciamo.

---

9. Non siamo neppure in grado di classificare e specificare le cose, e di conseguenza denominarle (e ciò è il fine della specificazione) mediante le loro essenze reali: perché non le conosciamo. Per quanto riguarda la conoscenza e la distinzione delle sostanze, le nostre facoltà non ci portano più in là di una collezione delle *idee sensibili che osserviamo in esse*. Per quanto possa essere fatta con la massima diligenza ed esattezza di cui siamo capaci, questa collezione è tuttavia più lontana dalla vera costituzione interna dalla quale quelle qualità scaturiscono di quanto lo sia, come ho detto, Fidea che si fa un contadino del meccanismo interno di quel famoso orologio di Strasburgo, di cui egli vede solo la figura esterna ed i movimenti. Non c'è pianta o animale, anche il più spregevole, che non confonda l'intelletto più vasto. Sebbene l'uso familiare delle cose intorno a noi ottunda la nostra meraviglia, non cura tuttavia la nostra ignoranza. Se ci troviamo ad esaminare le pietre sulle quali camminiamo o il ferro che prendiamo quotidianamente in mano, ci accorgiamo subito di non sapere come sono fatti e non sappiamo dar ragione delle qualità diverse che troviamo in essi. È evidente che la costituzione interna, dalla quale dipendono le loro proprietà, ci è sconosciuta. Per non andar più in là delle qualità più grossolane e più ovvie che possiamo immaginare: qual è la tessitura delle parti, l'essenza reale, che rende fusibili il piombo e l'antimonio, e non il legno e le pietre? Che cosa rende malleabili il piombo e il ferro, e non l'antimonio e le pietre? Tuttavia ognuno sa come queste qualità siano infinitamente più grossolane dei congegni finissimi e delle essenze reali inconcepibili delle piante e degli animali. L'arte dell'onnisciente e onnipotente Dio, nella grande fabbrica dell'universo e in ogni sua parte, va al di là della capacità e della comprensione dell'uomo più curioso e più intelligente, molto di più di quanto il congegno migliore dell'uomo più ingegnoso vada al di là delle concezioni della più ignorante delle creature razionali. Perciò invano pretendiamo di disporre le cose in specie e sistemarle in certe classi sotto certi nomi, mediante le loro essenze reàli, che non riusciamo a scoprire o comprendere. Un cieco potrebbe classificare le cose in base ai loro colori, e uno che ha perduto l'odorato potrà distinguere un giglio da una rosa in

base ai loro odori, altrettanto bene di come potrebbe distinguerle in base alla costituzione interne di esse, che non conosce. E chi crede di poter distinguere le pecore dalle capre in base alle loro essenze reali, che gli sono sconosciute, potrà compiacersi di mettere a prova la sua abilità per le specie chiamate *cassiovario*[1] e *querechinchio*[2], e mediante le loro essenze reali interne determinare i confini di quelle specie senza conoscere le idee complesse delle qualità sensibili che ciascuno di questi nomi rappresenta nei paesi dove si trovano quegli animali.

Non è la forma sostanziale, che conosciamo ancora meno.

---

10. Perciò, sono stati ancora più fuorviati coloro ai quali si è insegnato che le varie specie di sostanze hanno la propria *forma sostanziale* interna distinta, e che queste *forme* determinano le sostanze nelle loro vere specie e generi, perché si sono messi a fare vane ricerche della «forma sostanziale», che è del tutto inintelligibile, e di cui abbiamo, in generale, una concezione — seppure l'abbiamo — scarsa quanto oscura o confusa.

Che l'essenza nominale sia la sola mediante la quale distinguiamo le specie delle sostanze è ulteriormente evidente dalle nostre idee degli Spiriti finiti e di Dio.

---

11. Che il raggruppare e distinguere le sostanze naturali nelle varie specie si fondi sulle essenze nominali fabbricate dallo spirito e non su quelle reali che si trovano nelle cose stesse, è ulteriormente evidente dalle idee che abbiamo degli spiriti. Lo spirito ottiene soltanto con la riflessione sulle proprie operazioni le idee semolici che attribuisce agli spiriti, e perciò non ha e non può avere altra nozione di uno spirito se non attribuendo ad una specie di enti tutte le operazioni che trova in se stesso, senza alcuna considerazione della materia. E persino la nozione più progredita die abbiamo di Dio, l'abbiamo soltanto attribuendo a Dio, in un grado illimitato, le stesse idee semplici che abbiamo ottenuto dalla riflessione su ciò che troviamo in noi stessi, e che ci sembra contribuiscano alla nostra perfezione più che se ci mancassero. Così, otteniamo dalla riflessione su noi stessi l'idea dell'esistenza, della conoscenza, del potere e del piacere — e troviamo che di ciascuna di esse è meglio averla che esserne privi, e che più ne abbiamo meglio è — e uniamo tutte queste insieme, aggiungendo a ciascuna l'infinità; otteniamo così ridea complessa di un essere eterno, onnisciente, onnipotente, infinitamente saggio e felice. E sebbene ci si dica che ci sono varie specie di angeli, non sappiamo in che modo formarcene idee specifiche distinte: non certo perché ci si immagini che l'esistenza di più di una specie di spiriti sia impossibile, ma perché

non abbiamo altre idee semplici (né siamo in grado di formarne) applicabili a tali esseri, tranne le poche prese da noi stessi e dalle azioni del nostro spirito nel pensare, nel provare diletto e nel muovere le varie parti del nostro corpo. Non abbiamo altra maniera per distinguere l'uno dall'altro, nelle nostre concezioni, le varie specie di spiriti, se non attribuendo loro, in grado maggiore o minore, le operazioni e i poteri che troviamo in noi stessi; e così non abbiamo idee distinte specifiche degli spiriti, salvo di quella di Dio, al quale attribuiamo sia la durata sia tutte le altre idee insieme all'infinità. Agli altri spiriti, attribuiamo queste cose con limitazione. E, secondo il mio umile parere, la sola differenza fra Dio e questi spiriti, nelle idee che ne abbiamo, sta, non nel numero di idee semplici che abbiamo dell'uno e non degli altri, ma nella sola infinità. Tutte le idee particolari di esistenza, conoscenza, volontà, potere e movimento, ecc. sono derivate dalle operazioni del nostro spirito e le attribuiamo quindi a tutte le specie di spiriti con la sola differenza di grado; a quello più alto che possiamo immaginare, attribuiamo anche l'infinità, quando vogliamo foggiare il meglio che possiamo un'idea dell'Essere Primo. Ma è certo che Egli è infinitamente più remoto, nell'eccellenza reale della sua natura, dal più alto e più perfetto di tutti gli esseri creati, più di quanto l'uomo più grande, anzi, il più puro serafino, lo è rispetto alla parte più spregevole della materia; e, di conseguenza, deve eccedere infinitamente la concezione che il nostro intelletto limitato può averne.

È probabile che ci siano innumerevoli specie di spiriti finiti, in una continua serie o gradazione»

---

12. Non è impossibile concepire e neppure ripugna alla ragione, che ci possano essere molte specie di spiriti, separati e diversificati l'uno dall'altro da proprietà distinte di cui non abbiamo idee, come sono distinte le cose sensibili l'una dall'altra dalle qualità che conosciamo e osserviamo in esse. Che ci siano più specie di creature intelligenti sopra di noi di quanto ce ne siano di sensibili e materiali sotto di noi, mi sembra probabile da questo: che in tutto il mondo corporeo visibile, non vediamo soluzioni di continuità o lacune. Partendo proprio da noi si scende per gradi facilissimi, in una serie continua di cose che in ciascun passaggio differiscono poco l'una dall'altra. Ci sono pesci che hanno ali e non sono estranei alle regioni aeree; e ci sono uccelli che vivono nell'acqua, il cui sangue è freddo quanto quello dei pesci e la cui carne ha un sapore così simile ad essi che agli scrupolosi è concesso di mangiarne nei giorni di magro. Ci sono animali così affini sia agli uccelli sia alle bestie, da trovarsi in mezzo tra gli uni e le altre: gli animali anfibi collegano il regno terrestre a quello acquatico; le foche vivono tanto sulla terra come nel mare e i dell'ini hanno il sangue caldo e le viscere come un maiale — per non menzionare ciò che si racconta fiduciosamente

sulle sirene o sugli uomini marini. Ci sono bestie che sembrano avere altrettanta conoscenza e ragione di quelle che sono chiamate uomini. Il regno animale e quello vegetale sono così strettamente uniti che, se si prende l'individuo più basso dell'uno e il più alto dell'altro, a malapena si percepirà qualche differenza tra loro. E così via, fin che giungiamo alle parti più basse e inorganiche della materia, troveremo ovunque che le varie specie sono collegate assieme e differiscono soltanto per gradi quasi insensibili. E quando consideriamo il potere e la saggezza infinite del Creatore, abbiamo ragione di pensare che si addice alla magnifica armonia dell'universo, nonché al grande disegno e all'infinita bontà dell'Architetto, che le specie di creature salgano anche, per gradi dolcissimi, da noi verso la sua perfezione infinita, come vediamo che scendono gradualmente a partire da noi. Se questo è probabile, avremmo allora ragione di esser convinti che ci sono molte più specie di creature sopra di noi di quante ce ne siano sotto di noi; infatti, come grado di perfezione siamo assai più remoti dall'essere infinito di Dio di quanto lo siamo dallo stato infimo dell'essere, quello che si avvicina al nulla. E tuttavia, di tutte queste specie distinte, per le ragioni che ho detto sopra, non abbiamo affatto idee chiare e distinte.

Che l'essenza nominale sia quella delle specie, quali le concepiamo, è provato con l'esempio dell'acqua e del ghiaccio.

---

13. Ma torniamo alle specie delle sostanze corporee. Se chiedessi a qualcuno se il ghiaccio e l'acqua sono due specie distinte di cose, non dubito che mi risponderebbe affermativamente; e neppure si può negare che abbia ragione chi dice che sono due specie distinte. Ma se un Inglese cresciuto nella Giamaica, che forse non ha mai sentito parlare del ghiaccio e tanto meno l'ha visto, venisse in Inghilterra d'inverno e trovasse l'acqua che egli ha messo nella catinella alla sera in gran parte ghiacciata alla mattina e, non conoscendo il nome peculiare di questa cosa, la chiamasse acqua indurita, io chiedo se questa sarebbe per lui una nuova specie, diversa dall'acqua. E credo che si potrebbe rispondere che non si tratterebbe per lui di una nuova specie, più di quanto la gelatina rappresa, quando è fredda, sia una specie distinta dalla stessa gelatina fluida e calda; o che l'oro liquido nella fornace sia una specie distinta dall'oro indurito nelle mani di un artigiano. E se questo è vero, è chiaro che *le nostre specie distinte non sono che idee complesse distinte, con nomi distinti annessi*. È vero che ogni sostanza che esiste ha la sua costituzione peculiare dalla quale dipendono le qualità sensibili e i poteri che osserviamo in essa; ma il raggruppare le cose in specie (che non è altro che lo specificarle sotto vari tìtoli) è fatto da noi secondo le idee che *noi* ne

abbiamo. Questo è sufficiente per distinguerle mediante i loro nomi, in modo che siamo in grado di discorrerne anche quando non sono presenti davanti a noi; ma se supponiamo che ciò avvenga per mezzo delle loro costituzioni interne reali, e che le cose esistenti siano distinte in specie dalla natura, per mezzo di essenze reali, allo stesso modo in cui le distìnguiamo noi in specie per mezzo dei nomi, andremo soggetti a gravi errori.

Difficoltà nelPipotesi di un certo numero di essenze reali.

---

14. Per distìnguere gli enti sostanziali in specie, conformemente all'ipotesi solita che ci sono essenze o forme precise delle cose, mediante le quali tutti gli individui esistenti sono distinti dalla natura in specie, sarebbe necessario:

Un'ipotesi grossolana.

---

15. In primo luogo, essere sicuri che la natura, nella produzione delle cose, le destini sempre ad appartenere a certe essenze stabilite e regolate che dovranno essere i modelli di tutte le cose da produrre. Nel senso grossolano in cui viene solitamente proposta, quest'ipotesi avrebbe bisogno di una spiegazione migliore, prima che vi si possa assentire.

Le nascite mostruose.

---

16. In secondo luogo, sarebbe necessario sapere se la natura raggiunge sempre, nella produzione delle cose, l'essenza che si propone. Le nascite irregolari e mostruose, osservate in varie specie di animali, ci daranno sempre motivo di dubitare dell'una o dell'altra di queste ipotesi, o di entrambe.

I mostri sono veramente una specie distinta?

---

17. In terzo luogo, si dovrebbe determinare se quelli che chiamiamo mostri siano realmente una specie distinta, secondo la nozione scolastica della parola specie; infatti è certo che tutto ciò che esiste ha una sua costituzione particolare. Tuttavia troviamo che alcune di queste produzioni mostruose hanno poche, o nessuna, delle qualità che si suppone risultino dall'essenza di quella specie dalla quale traggono la loro origine e che accompagnano quella stessa specie alla quale, per la loro discendenza, sembrano appartenere.

Gli uomini non possono avere idee delle essenze reali.

18. In quarto luogo, si dovrebbero conoscere le essenze reali delle cose che distinguiamo in specie e alle quali, così distinte, diamo un nome; in altre parole, dovremmo averne qualche idea. Ma poiché siamo ignoranti rispetto a questi quattro punti, le supposte essenze reali delle cose non sostituiscono, *per noi*, la distinzione delle sostanze in specie.

Le nostre essenze nominali delle sostanza non sono collezioni perfette delle proprietà che scaturiscono dalle loro essenze reali.

19. In quinto luogo, l'unico aiuto immaginabile in questo caso sarebbe che, avendo formato idee complesse perfette delle proprietà delle cose che scaturiscono dalle loro essenze reali, potremmo con ciò distinguerle in specie. Ma neppure questo si può fare. Infatti, siamo ignoranti dell'essenza reale in se stessa, ed è quindi impossibile conoscere tutte le proprietà che ne scaturiscono e che le sono annesse in modo tale che, se ne manca una, possiamo concludere con certezza che quell'essenza non c'è, e quindi la cosa non è di quella specie. Non potremo mai sapere qual è il numero preciso di proprietà che dipendono dall'essenza reale dell'oro, mancando una delle quali, l'essenza reale dell'oro, e di conseguenza l'oro, non ci sarebbe, se non conosciamo l'essenza reale dell'oro in se stessa e non determiniamo con essa la specie. Con la parola *oro*, usata qui, si deve intendere che io designi un pezzo particolare di materia; per esempio, l'ultima ghinea che è stata coniata. Infatti, se stesse qui, nel suo significato ordinario, per l'idea complessa che io ho o chiunque altro chiama oro, cioè per l'essenza nominale dell'oro, questo sarebbe un parlare a vanvera. Tanto è difficile mostrare i vari significati e le imperfezioni delle parole, quando non abbiamo altro che le parole per farlo.

Perciò i nomi sono indipendenti dalle essenze reali.

20. Da tutto ciò risulta chiaro che il nostro distinguere le sostanze in specie non è affatto fondato sulle loro essenze reali; né possiamo pretendere di classificare e determinare esattamente le sostanze in specie secondo differenze interne essenziali.

Ma stanno per quella collezione di idee semplici che abbiamo designato con quel nome.

21. Ma poiché, com'è stato osservato, abbiamo bisogno di parole *generali*,

anche se non conosciamo le essenze reali delle cose, tutto quello che possiamo fare è di raccogliere quel numero di idee semplici che ci risultano, esaminandole, unite assieme nelle cose esistenti e che perciò costituiscono un'idea complessa. Questa, sebbene non sia l'essenza reale di nessuna sostanza che esista, è tuttavia l'essenza specifica alla quale il nome appartiene ed è convertibile con esso; con ciò possiamo almeno mettere a prova la verità delle essenze nominali Per esempio, c'è chi dice che l'essenza del corpo è l'*estensione*; se così è, non potremo mai sbagliare scambiando l'essenza di una cosa per la cosa stessa. Quindi nel discorso poniamo l'estensione al posto del corpo e, quando vogliamo dire che il corpo si muove, diciamo che l'estensione si muove — e vediamo come il discorso va male. Chi volesse dire che un'estensione muove, per impulso, un'altra estensione, con quella semplice espressione mostrerebbe sufficientemente l'assurdità di una tale nozione. L'essenza di qualsiasi cosa, rispetto a noi, è l'intera idea complessa compresa e contrassegnata da quel nome; quando si tratta di sostanze, oltre alle varie idee semplici distinte che le costituiscono, ne fa parte anche quella confusa di sostanza, cioè di uno sconosciuto sostegno e causa della loro unione. Perciò l'essenza di un corpo non è la mera estensione, ma una cosa solida estesa; e dire che una cosa solida estesa muove o spinge un'altra è lo stesso, e altrettanto intelligibile, che dire che un *corpo* muove o spinge un altro. Analogamente, dire che un animale razionale è capace di conversazione è lo stesso come dire che lo è un uomo; ma nessuno dirà che la razionalità è capace di conversazione, perché essa non costituisce l'intera essenza alla quale diamo il nome «uomo».

Le nostre idee astratte sono per noi le misure delle specie che formiamo; esempio di quella dell'uomo.

---

22. Ci sono nel mondo creature foggiate come noi, ma che sono pelose e mancano del linguaggio e della ragione. Ci sono fra noi idioti che sono perfettamente simili a noi come forma, ma cui manca la ragione e ad alcuni anche il linguaggio. Ci sono creature, si dice (*sit fides penes authorem*, ma la cosa non sembra contraddittoria), le quali pur avendo il linguaggio e la ragione e una forma per altro conforme alla nostra, hanno code pelose; altre ancora dove i maschi non hanno la barba e altre dove le femmine l'hanno. Se si chiede se tutti questi siano *uo-mini*o meno, se siano tutti della specie umana, è chiaro che la domanda si riferisce soltanto all'essenza nominale: infatti quelle che concordano con la definizione della parola uomo o con l'idea complessa designata mediante quella parola, sono uomini, le altre no. Ma se il quesito è posto circa la supposta essenza reale, cioè se la costituzione interna e la foggia di queste varie creature

sia specificamente diversa, è per noi del tutto impossibile rispondervi, giacché nessuna di queste cose rientra nella nostra idea specifica. Abbiamo solamente ragione di pensare che dove le facoltà o la foggia esterna sono tanto diverse, la costituzione interna non sia esattamente la stessa. Ma è vano chiedersi quale differenza interna reale costituisca una differenza specifica, finché le nostre misure delle specie sono, come sono, soltanto le idee astratte che conosciamo, e non la costituzione interna che non fa parte di queste idee. Forse la differenza dd peli sulla pelle sarà il contrassegno di una diversa costituzione interna specifica fra un idiota e un babbuino, quando concordano ndla forma e mancano solo della ragione e del linguaggio? E non sarà la mancanza di ragione e di parola il segno per noi di differenti costituzioni e specie reali fra un idiota e un uomo ragionevole? E così per il resto, se pretendiamo che la distinzione delle specie o delle sorte sia stabilita in modo fisso per mezzo della struttura reale e delle costituzioni segrete delle cose.

Negli animali, le specie non sono distinte dalla generazione.

---

23. Non si dica neppure che il potere di propagazione negli animali mediante l'unione del maschio e della femmina, e nelle piante mediante i semi, mantenga integra e distinta la supposta specie *reale*. Infatti, anche ammettendo che ciò sia vero, non ci porterebbe, nella distinzione delle specie delle cose, più in la delle tribù di animali e vegetali. Che cosa dobbiamo fare per il resto? Ma anche per quelle, non basta: infatti, se la storia non mente, ci sono donne che hanno concepito ad opera di babbuini, e sorgerebbe la nuova questione di. sapere, mediante qudla misura, a quale specie reale apparterrebbe una tale produzione in natura. E abbiamo ragione di pensare che ciò non è impossibile giacché troviamo così frequenti nel nostro mondo i muli, che provengono dall'incrocio di un asino con una cavalla, e i *jumart*, da quello di un toro con una cavalla. Vidi una volta una creatura che era stata prodotta dall'incrocio di un gatto con un topo e che recava chiari segni di entrambi; in questo caso, la natura sembrava non aver seguito il modello di nessuna delle due specie, prese da sole, ma di averle mescolate insieme. [[3] A ciò si aggiungano le produzioni mostruose incontrate così frequentemefite nella natura, e si troverà difficile, persino nella razza degli animali, determinare mediante la generazione a quale specie appartenga la discendenza di ciascun animale; e se si pensa che l'essenza reale è trasmessa in modo certo mediante la generazione ed essa sola abbia diritto al nome specifico, non si saprà più che pesci pigliare. Inoltre, se si devono distinguere le specie degli animali e delle piante soltanto per mezzo della propagazione, dovrò andare nelle

Indie per vedere i generanti dell'animale, e la pianta dalla quale venne raccolto il seme che produsse la pianta, per sapere se il primo sia una tigre o la seconda il the].

E neppure dalle forme sostanziali.

---

24. Da tutta questa faccenda, appare evidente che le collezioni di qualità sensibili sono quelle che costituiscono, per gli uomini, le essenze delle *loro* varie specie di sostanze; e che la struttura interna reale non è presa in considerazione, dalla stragrande maggioranza degli uomini, nel classificarle. Ancor meno si è pensato a qualche *forma sostanziale*, se non da coloro che, in questa parte del mondo, hanno imparato il linguaggio delle scuole. E tuttavia gli ignoranti, che non pretendono di avere un'intuizione delle essenze reali e neppure si preoccupano delle forme sostanziali, ma si accontentano di conoscere e distinguere le cose l'una dall'altra mediante le loro qualità sensibili, spesso conoscono meglio le differenze fra esse, sanno distinguerle più esattamente in base ai loro usi, e sanno meglio che cosa aspettarsi da ciascuna, che quegli uomini eruditi e penetranti che scrutano così a fondo nelle cose e parlano con tanta fiducia di ciò che è più nascosto ed essenziale.

Le essenze specifiche, comunemente fatte dagli uomini.

---

25. Ma supponiamo pure che le essenze *reali* delle sostanze fossero scopribili da coloro che si applicassero rigorosamente a queU'indagine; potremmo lo stesso ragionevolmente pensare che la classificazione delle cose sotto nomi generali sia regolata non da quelle costituzioni interne reali, né da ciò che non sia la loro apparenza *ovvia*: perché le lingue, in tutti i paesi, si sono formate molto prima delle scienze. Sicché non sono stati i filosofio i logici o coloro che si preoccupavano delle forme e delle essenze a formare i nomi generali che sono in uso fra le varie nazioni degli uomini; ma quei termini più o meno comprensivi hanno, per la maggior parte, ricevuto in tutte le lingue la loro nascita e il loro significato da gente ignorante e illetterata, la quale smistava e denominava le cose per mezzo delle qualità sensibili che vi trovava. Con ciò poteva manifestarle ad altri, quando erano assenti, sia che avessero occasione di menzionare una specie, sia una cosa particolare.

Sono quindi mólto varie e incerte nelle idee di uomini diversi.

---

26. Dal momento che è evidente che smistiamo e denominiamo le sostanze in base alle loro essenze nominali e non a quelle reali, la prossima cosa da considerare è come, e da chi, queste essenze sono formate. Per ciò che riguarda il «chi», è evidente che sono opera dello spirito e non della natura: se fossero opera della natura, non potrebbero esser così varie e diverse in uomini diversi, come l'esperienza ci dice che sono. Infatti, se esaminiamo, non troveremo l'essenza nominale di una sola specie di sostanza che sia uguale in tutti gli uomini; neppure per quella di cui, fra tutte, abbiamo la più intima conoscenza sarebbe possibile che l'idea astratta alla quale è dato il nome *uomo* fosse così diversa in uomini diversi, se fosse opera della natura, e che per alcuni si trattasse di *animai rational* e per altri di *animai inpiume bipes latis unguibus*. Chi annette il nome di uomo ad un'idea complessa composta di senso e di movimento spontaneo, uniti ad un corpo di una certa figura, ha un'essenza della specie uomo; e chi, esaminando più a lungo, aggiunge la razionalità, ha un'altra essenza della specie che chiama uomo; per questa via lo stesso individuo sarà un vero uomo per l'uno e non per l'altro. Credo che quasi nessuno vorrà dire che questa figura eretta, così nota, costituisca la differenza essenziale della specie uomo. Tuttavia è molto evidente fino a che punto gli uomini determinano le specie degli animali in base alla loro figura piuttosto che alla loro generazione, giacché più di una volta si è dibattuto se alcuni feti umani dovessero essere conservati o ammessi al battesimo, soltanto a causa della differenza della loro configurazione esterna da quella solita dei neonati, e senza sapere se fossero capaci di ragione come i neonati di altra forma, alcuni dei quali, pur essendo della forma approvata, non sono capaci, in tutta la loro vita, di quella parvenza di ragione che si trova in una scimmia o in un elefante, e non dànno mai segno di esser mossi da un'azione razionale. In questi casi è evidente che si è ritenuto essenziale alla specie umana la figura esterna, che si è trovata difettosa, e non la facoltà della ragione, che nessuno poteva sapere sarebbe mancata a suo tempo. Il teologo erudito e il giurista devono, in tali occasioni, rinunciare alla loro definizione consacrata di *animai rationale* e sostituirla con qualche altra essenza della specie umana [[4] Monsieur Menage[5] ci fornisce un esempio degno di nota, a questo proposito: «Quando nacque l'abate di S. Martino, egli dice, aveva così poco la figura di un uomo che somigliava piuttosto ad un mostro. Per un po' di tempo, si era in forse se si dovesse battezzarlo o meno. Egli venne tuttavia battezzato e dichiarato provvisoriamente un uomo (cioè fino a quando il tempo non avrebbe mostrato ciò che sarebbe diventato veramente). La natura lo aveva formato in modo così sgraziato che per tutta la sua vita egli venne chiamato l'abate Malotrue, ciò deforme. Era di Caen» (*Menagiana*, pp. 278, 430). Questo neonato, come abbiamo visto, è stato sul punto

di essere escluso dalla specie uomo, semplicemente per la sua forma. Così com'è sfuggì per poco alla condanna; e si può essere certi che, se fosse stato foggiato in modo appena un poco più bizzarro, sarebbe stato giustiziato come cosa non ammessa ad essere chiamata uomo. Eppure non c'è ragione per cui non avrebbe potuto albergare un'anima razionale, anche se i lineamenti del suo viso fossero stati alterati di più; non c'è ragione perché un viso più lungo, un naso più piatto, una bocca più larga, come del resto tutta quanta la sua figura deforme, non dovessero essere compatibili con quell'anima e quelle doti che gli hanno permesso, malfatto com'era, di diventare un dignitario della Chiesa].



John Locke.
Incisione premessa alla traduzione francese del 1723 del *Saggio sull'intelletto umano*.

Le essenze nominali delle sostanze particolari sono indeterminate per natura e perciò variano come variano gli uomini.

---

27. In che cosa, sarei felice di sapere, consistono dunque i confini precisi e inamovibili di quella specie? Se guardiamo un po' da vicino, è chiaro che non esiste una cosa simile fatta dalla natura e da essa stabilita fra gli uomini. È evidente che non conosciamo l'essenza reale di questa o di altra specie e che siamo perciò totalmente poco precisi, per quanto riguarda le nostre essenze nominali, che pur fabbrichiamo da noi, che se a parecchi uomini venisse chiesto, a proposito di qualche feto appena nato di forma bizzarra, se è *uomo* o no, senza dubbio si riceverebbero risposte diverse. Questo non potrebbe accadere se le essenze nominali, mediante le quali delimitiamo e distinguiamo le specie di sostanze, non venissero fatte dall'uomo con una certa libertà, invece di essere copiate esattamente da confini precisi stabiliti dalla natura, con i quali si distinguerebbero in modo certo tutte le sostanze nelle loro specie. Chi si sentirebbe di decidere a quale specie appartenesse quel mostro menzionato da Liceto[6] (Lib. I, cap. 3), che aveva la testa di uomo e il corpo di un maiale? Oppure quegli altri che univano al corpo di un uomo la testa di altre bestie, come cani, cavalli, ecc.? Se una qualsiasi di queste creature fosse vissuta e avesse potuto parlare, ciò avrebbe aumentato la difficoltà. Se la parte superiore fino a metà tronco fosse stata di forma umana e quella inferiore del tutto suina, sarebbe stato un omicidio distruggere quella creatura? O si sarebbe dovuto consultare il vescovo per sapere se era abbastanza umana da essere ammessa al fonte battesimale? Mi si dice che così accadde in Francia qualche anno fa in un caso analogo. Sono ancora assai incerti i confini delle specie animali, per noi che non abbiamo altre misure se non le idee complesse che noi stessi raccogliamo; e siamo ancora assai lontani dal sapere che cos'è un *uomo*, anche se, forse, sarà giudicato grande ignoranza aver qualche dubbio in merito. Eppure mi par di poter dire che i confini certi di questa specie sono così lungi dall'essere determinati, e che il numero preciso di idee semplici che ne costituiscono l'essenza nominale è così lungi dall'assere stabilito e perfettamente conosciuto, che possono ancora sorgere dubbi sostanziali su questo punto. E credo che nessuna delle definizioni che abbiamo della paroja *uomo*, nessuna delle descrizioni di questa specie di animale, sia così perfetta ed esatta da soddisfare una persona riflessiva e dalla mente indagatrice, e tanto meno da ottenere un consenso generale e da diventare quella alla quale tutti gli uomini, ovunque, si atterrebbero nelle decisioni del caso, per determinare della vita o della morte, del battesimo o meno, di certi esseri che possono esser generali.

Non sono tuttavia così arbitrari come i modi misti.

---

28. Ma sebbene le essenze nominali delle sostanze siano fabbricate dallo spirito, non sono tuttavia fatte in modo così arbitrario come quelle dei modi misti. Per fare un'essenza nominale, occorre: in primo luogo, che le idee di cui consiste abbiano fra loro una tale unione da formare una sola idea, per composta che sia; in secondo luogo, che le idee particolari così unite siano esattamente le stesse, né più né meno. Infatti se due idee complesse astratte differiscono sia nel numero sìa nella specie delle loro parti componenti, costituiscono due essenze diverse, e non una sola e identica. Nel primo di questi casi, nel formare le sue idee complesse di sostanze, lo spirito non fa che seguire la natura e unisce fra loro solo cose che si suppone debbano essere unite in natura. Nessuno unisce la voce di una pecora con la forma di un cavallo o il colore del piombo col peso e la fissità dell'oro, per formare le idee complesse di sostanze reali, a meno che abbia in mente di riempirsi la testa di chimere e discorrere con parole incomprensibili. Osservando certe qualità che sono sempre unite ed esistono sempre insieme, gli uomini copiarono la natura e dalle idee così unite formarono le loro idee complesse delle sostanze. Infatti, all'uomo è concesso di formare tutte le idee complesse e di dare ad esse tutti i nomi che vuole; ma se vuol essere inteso *quando parla di cose realmente esistenti*, deve, in qualche misura, rendere conformi le sue idee alle cose di cui vuol parlare. Altrimenti il linguaggio degli uomini sarebbe cone quello di Babele; e le parole di un uomo, essendo intelligibili solamente per lui, non servirebbero più per la conversazione e per sbrigare le faccende ordinarie della vita, se le idee per cui stanno non rispondono in qualche modo alle comuni apparenze e all'accordo delle sostanze, quali realmente esistono.

Le nostre essenze nominali delle sostanze di solito consistono di poche qualità evidenti osservate nelle cose.

---

29. In secondo luogo, sebbene lo spirito dell'uomo, nel formare le sue idee complesse di sostanze, non mette mai insieme quelle che non coesistono realmente o che non si presume lo facciano, e così prende realmente in prestito dalla natura quell'unione, tuttavia il numero che esso combina dipende dalla diversa cura, industria o fantasia di chi le forma. Di solito gli uomini si contentano di poche qualità sensibili e ovvie, e spesso se non sempre, tralasciano altre che sono sostanziali e saldamente unite come quelle che hanno scelto. Ci sono due specie di sostanze sensibili: una è quella dei corpi organizzati che si propagano mediante il seme; e per queste la *forma* è per noi la qualità dominante, la parte più caratteristica, quella che determina la specie. Perciò nei vegetali e negli animali, una sostanza solida estesa con una certa figura abitualmente è

quanto basta. Infatti, per quanto gli uomini sembrino orgogliosi della loro definizione di *animai rationale*, sono convinto che, se si trovasse una creatura che avesse linguaggio e ragione ma non la solita forma dell'uomo, difficilmente sarebbe ammessa come uomo, per quanto *animai rationale* fosse. E anche se l'asino di Baalam avesse parlato tutta la vita così razionalmente come fece una volta col suo padrone, dubito ancora che lo si sarebbe ritenuto degno del nome di uomo e che sarebbe stato ammesso nella specie umana. Come nei vegetali e negli animali è sulla forma, così nella maggior parte degli altri corpi non propagati dal seme, è sul *colore* che ci soffermiamo e dal quale siamo guidati. Così quando troviamo il colore dell'oro, siamo portati ad immaginare che ci siano anche tutte le altre qùalità comprese nella nostra idea complessa dell'oro. Assumiamo comunemente queste due qualità ovvie, cioè la forma e il colore, quali idee presuntive delle varie specie; sicché in un buon quadro siamo pronti a dire che questo è un leone, quella è una rosa, questa è una coppa d'oro e quella d'argento, soltanto in base alle figure e ai colori rappresentati all'occhio dal pennello.

Eppure, imperfette come sono, servono per la conversazione comune.

---

30. Questo serve abbastanza bene per i concetti grossolani e confusi e per i modi imprecisi di parlare e di pensare; ma *gli uomini sono ancora ben lungi dalVessersi messi d'accordo sul numero preciso di idee o qualità semplici che appartengono a qualsiasi specie di cosa designata col suo nome*. Né ciò fa meraviglia. Infatti, ci vuole molto tempo, molta fatica e abilità, un'indagine rigorosa e un lungo esame, per scoprire quali e quante sono le idee semplici costantemente e inseparabilmente unite nella natura, e che si trovano sempre insieme nello stesso soggetto. La maggior parte degli uomini, non avendo tempo o inclinazione o industriosità abbastanza per far questo anche in misura passibile, si accontentano di poche apparenze esterne ed evidenti delle cose, mediante le quali le distinguono e smistano per le faccende comuni nella vita; e così, senza ulteriore esame, dànno nomi a queste cose o assumono i nomi già in uso. Questi nomi, sebbene nella conversazione comune siano accettabili quali segni di alcune qualità ovvie che coesistono, sono tuttavia ben lungi dal comprendere, in un significato stabilito, un numero preciso di idee semplici, ε tanto meno tutte quelle che sono unite in natura. Se qualcuno, dopo tutta l'agitazione che c'è stata intorno ai generi e le specie e il gran parlare che si è fatto di differenze specifiche, vorrà considerare quanto siano poche le parole di cui abbiamo definizioni stabilite, potrà con ragione immaginare che quelle *forme* intorno alle quali si è fatto tanto rumore sono solo chimere, che non gettano nessuna luce sulla natura

specifica delle cose. E chi vorrà considerare quanto siano lontani i nomi delle sostanze dell'aver significati sui quali tutti quelli che li usano sono d'accordo, avrà ragione di concludere che le essenze nominali delle sostanze, sebbene si supponga che siano copiate dalla natura, sono tutte o quasi assai imperfette. Infatti la composizione delle idee complesse è molto diversa nei vari uomini, per cui i confini delle specie sono quali li fanno gli uomini, e non la natura, ammesso che in natura ci siano confini prefissati. È vero che molte sostanze particolari sono fatte dalla natura in modo da avere una certa concordanza e somiglianza fra loro, e così offrono un fondamento per classificarle in specie. Ma dal momento che lo smistamento delle cose ad opera nostra, cioè la formazione di specie determinate, avviene al fine di nominarle e comprenderle sotto termini generali, non vedo come si possa propriamente dire che la natura stessa pone i confini fra le specie delle cose; se così fosse, i confini che noi poniamo fra le specie non sono conformi a quelli che si trovano in natura. Infatti, abbiamo bisogno dei nomi generali per un uso immediato e quindi non ci soffermiamo a scoprire perfettamente tutte le qualità che *meglio* ci mostrerebbero le differenze e le concordanze più importanti; invece siamo noi stessi a dividere in specie le cose, secondo certi caratteri apparenti e ovvi, per poter più facilmente comunicare, con nomi generali, i nostri pensieri intorno ad esse. Non abbiamo altra conoscenza di una sostanza se non le idee semplici che vi si trovano unite; e mediante l'osservazione di varie cose particolari, che concordano con altre in varie idee semplici, facciamo di quella collezione la nostra idea specifica e le diamo un nome generale. Così, nel registrare i nostri pensieri e nel discorso con altri, possiamo designare con una sola parola breve tutti gli individui che concordano in quell'idea complessa, senza enumerare le idee semplici che la compongono: come invece vediamo che è costretto a fare chi vuol discorrere di una nuova specie di cosa per la quale non ha ancora un nome.

Le essenze delle specie sotto lo stesso nome sono molto diverse nei diversi spiriti.

---

31. Ma per quanto queste specie di sostanze vadano abbastanza bene nella conversazione ordinaria, è chiaro che l'idea complessa nella quale si osserva che parecchi individui concordano è ottenuta da uomini diversi in modi diversi: da alcuni con maggiore precisione, da altri con meno. In alcuni, l'idea complessa contiene un maggior numero di qualità, in altri, meno; perciò essa è, a quanto pare, quale lo spirito la fa. Il colore giallo luccicante costituisce, per i bambini, l'oro; altri aggiungono il peso, la malleabilità e la fusibilità, altri ancora altre qualità che trovano unite a quel color giallo costantemente quanto lo è il peso e la

fusibilità. Infatti, quando si tratta di tutte queste qualità e altre simili, l'una ha altrettanto diritto ad essere inclusa nell'idea complessa di quella sostanza, in cui tutte sono unite, quanto l'altra. Perciò accade che uomini diversi, lasciando fuori o includendo idee semplici diverse, secondo il loro diverso esame, capacità o osservazione del soggetto, ottengono essenze diverse dell'oro; e queste devono perciò essere opera loro, non della natura.

Più le nostre idee delle sostanze sono generali, più sono incomplete e parziali.

---

32. Se il numero delle idee semplici che costituiscono l'essenza nominale delle specie più basse, o della prima classifica, degli individui dipende dallo spirito dell'uomo che le raccoglie in modo vario, è ancora più evidente che ciò avviene nelle classi più comprensive che sono chiamate, dai maestri di logica, *generi*. Queste sono idee complesse deliberatamente imperfette: è chiaro, di primo acchito, che parecchie delle qualità che si trovano nelle cose sono di proposito lasciate fuori dalle idee dei generi. Lo spirito, infatti, per formare idee generali che comprendono molti particolari, lascia fuori quelli del tempo e del luogo, nonché altri che le rendono incomunicabili a più di un individuo; allo stesso modo, per formare idee ancora più generali, che possano comprendere varie specie, lo spirito lascia fuori le qualità che distinguono le cose e mette nella sua nuova collezione solamente le idee comuni a varie specie. La stessa convenienza che fece designare con un nome solo varie particelle di materia gialla proveniente dalla Guinea e dal Perù, induce gli uomini a formare un solo nome che possa comprendere sia Foro che Fargento e qualche altro corpo di specie diversa. Questo avviene lasciando fuori le qualità che sono peculiari a ciascuna specie e conservando un'idea complessa composta di quelle che sono comuni a tutte. Se a ciò si aggiunge il nome di *metallo*, si è costituito un genere, la cui essenza è Fidea astratta che contiene solamente la malleabilità e la fusibilità, insieme a certi gradi di peso e di fissità, in cui parecchi corpi di varie specie concordano, lasciando fuori il colore e le altre qualità peculiari all'oro, all'argento e alle altre specie comprese sotto il nome 'metallo'. Con ciò vediamo chiaramente che gli uomini non seguono esattamente i modelli posti dalla natura, quando formano le loro idee generali delle sostanze, giacché non si trova nessun corpo che abbia solamente malleabilità e fusibilità, senza altre qualità altrettanto inseparabili. Ma gli uomini, nel formare le loro idee generali, cercano più la convenienza del linguaggio e la speditezza mediante brevi segni comprensivi, che non la natura vera e precisa delle cose quali sono; perciò, nel formare le loro idee astratte, hanno perseguito principalmente quel fine, cioè di rifornirsi di una provvista di nomi generali e

variamente comprensivi. Sicché, in tutta questa faccenda dei generi e delle specie, il genere, cioè quello più comprensivo, non è che una concezione parziale di quello che si trova nella specie, e la specie non è che un'idea parziale di quello che si trova in ciascun individuo. Se qualcuno, dunque, vorrà pensare che un uomo e un cavallo e un animale e una pianta, ecc., siano distinti tra loro da essenze reali fabbricate dalla natura, dovrò pensare che la natura è molto generosa con queste essenze reali perché ne fabbrica una per il corpo, un'altra per l'animale, e un'altra ancora per il cavallo: e poi conferisce con liberalità tutte queste essenze a Bucefalo. Ma se vogliamo considerare correttamente ciò che avviene con i generi e le specie (o sorte) troveremo che nulla di nuovo è fabbricato; si tratta solamente di segni più o meno comprensivi, mediante i quali siamo in grado di esprimere con poche sillabe un gran numero di cose particolari, in quanto concordano con le concezioni più o meno generali che abbiamo formato a questo scopo. In tutto questo, possiamo osservare che il termine più generale è sempre il nome di un'idea meno complessa, e che ciascun genere è una concezione parziale delle specie comprese sotto di esso. Così, quando si ritiene che tali idee generali astratte sono complete, lo si può ritenere solo rispetto ad una certa relazione stabilita fra essi e i nomi di cui si fa uso per designarle; e non rispetto a qualcosa che esista, nel senso che è fatta dalla natura.

Tutto ciò adattato al fine di parlare.

---

33. Tutto ciò si adegua al vero scopo del parlare, che è quello di essere il modo più breve e facile di comunicare le nostre nozioni. Così, chi voglia discorrere delle cose in quanto concordano nelle idee complesse di estensione e solidità, non deve far altro che usare la parola *corpo* per denotare tutto ciò. Chi voglia unire, a queste, altre idee significate con le parole vita, senso e movimento spontaneo, deve solo usare la parola *animale* per designare tutto ciò che partecipa di queste idee; e chi voglia formarsi l'idea complessa di un corpo con vita, senso e movimento, insieme alla facoltà di ragionare e una determinata forma, deve solo usare il bisillabo *uomo* per esprimere tutti i particolari che corrispondono a quell'idea complessa. Questo è il compito proprio del genere e della specie, e questo gli uomini fanno senza alcuna considerazione delle essenze reali o delle forme sostanziali, cose che non rientrano nell'ambito della nostra conoscenza quando pensiamo, né nel significato delle nostre parole quando discorriamo con altri.

L'esempio dei cassiovari.

---

34. Se dovessi parlare con qualcuno di una specie di uccelli che ho visto recentemente nel Parco di S. Giacomo, alti circa 304 piedi, coperti di qualcosa che sta fra le piume e il pelo, di colore marrone scuro, con al posto delle ali, due o tre piccole branchie che scendono come ramoscelli di ginestra spagnola, con gambe lunghissime e piedi con solo tre unghie, e senza coda, devo farne questa descrizione al fine di farmi capire dagli altri. Ma quando mi si dice che il nome di questo uccello è *cassuaris*) posso usare quella parola affinché stia, nel mio discorso, per tutta la mia idea complessa menzionata in quella descrizione; però, mediante quella parola, che è ora diventata un nome specifico, non so, circa l'essenza reale o la costituzione di quella specie di animali, più di quanto ne sapessi prima. E probabilmente sapevo altrettanto intorno alla natura di quella specie di uccelli prima d'averne imparato il nome, quanto molti inglesi sanno dei cigni o degli aironi, che sono nomi specifici molto noti di specie di uccelli comuni in Inghilterra.

Gli uomini determinano le specie delle sostanze, che possono essere classificate in modo vario.

---

35. Da quanto si è detto, è evidente che sono gli *uomini* a fare le specie delle cose. Infatti, dal momento che sono soltanto le diverse essenze a fare le diverse specie, è chiaro che chi foggia le idee astratte, che sono le essenze nominali, con ciò foggia anche le specie o sorte. Se si trovasse un corpo che avesse tutte le qualità dell'oro eccetto la malleabilità, senza dubbio si porrebbe la questione se fosse oro o no, cioè se fosse di quella specie. Questo si potrebbe determinare soltanto mediante l'idea astratta alla quale ognuno annette il nome di oro: sicché sarebbe oro vero e apparterrebbe a quella specie per chi non include la malleabilità nell'essenza nominale significata col suono della parola oro; e dall'altro lato non sarebbe oro vero, e quindi neppure di quella specie, per chi include la malleabilità nella sua idea specifica. E chi altri, vorrei sapere, foggia queste diverse specie, anche sotto un solo e medesimo nome, se non gli uomini che fanno due idee astratte diverse, che non consistono esattamente della stessa collezione di qualità? E non è neppure una semplice supposizione immaginare che possa esistere un corpo in cui si trovano le qualità ovvie dell'oro senza la malleabilità; infatti è certo che l'oro stesso è talvolta così fragile (come dicono gli artigiani) che sopporta il martello tanto poco quanto il vetro. Ciò che abbiamo detto circa il mettere o togliere la malleabilità dall'idea complessa alla quale tutti annettono il nome 'oro', può essere detto del suo peso peculiare, della sua fissità e di altre qualità simili. Infatti, qualunque cosa si metta o si tolga, è ancora sempre Fidea complessa, dia quale il nome è annesso, che forma la specie; e in quanto

una particella particolare di materia risponde a quell'idea il nome della specie le appartiene veramente ed essa è di quella specie. E così, qualunque cosa è vero oro, metallo perfetto. È chiaro che tutte le determinazioni delle specie dipendono dalFintelletto dell'uomo, che forma questa o quella idea complessa.

La natura foggia le similitudini delle sostanze.

---

36. Questo, dunque, è il caso in breve: la natura fa molte *cose particolari*, che concordano l'una con l'altra in molte qualità sensibili e probabilmente anche nella loro struttura e costituzione interne. Ma non è quest'essenza reale che le distingue in specie; sono gli uomini che, prendendo occasione dalle qualità che trovano spesso unite nelle cose, e sulle quali osservano spesso che vari individui concordano, che le classificano in specie, al fine di dar loro un nome per la comodità di aver segni comprensivi. Sotto questi segni, gli individui, secondo la loro conformità con questa o quell'idea astratta, vengono ad essere classificati come sotto insegne: di modo che questo sarà del reggimento blu, quello del rosso, questo è un uomo, quella una scimmia; e credo che è proprio in ciò che consiste tutta la faccenda del genere e della specie,

---

La maniera di smistare gli enti particolari è opera dell'uomo fallibile, sebbene la natura faccia le cose simili.

---

37. Non nego che la natura, nella produzione costante degli enti particolari, non li fa sempre nuovi e vari; li fa invece molto simili e affini gli uni con gli altri. Ma ciò non di meno credo che i confini delle specie mediante le quali gli uomini li classificano, sono fatti dagli uomini; infatti le essenze delle specie, distinte dai vari nomi, sono, come è stato mostrato, opera dell'uomo, e di rado sono conformi alla natura interna delle cose dalle quali sono tratte. Sicché si può dire con verità che una tale maniera di smistare le cose è opera dell'uomo.

Ogni idea astratta, che abbia un nome, costituisce una essenza nominale.

---

38. C'è una cosa in questa dottrina, che, non dubito, sembrerà molto strana: da quanto si è detto segue che ogni idea astratta, che abbia un nome, costituisce una specie distinta. Ma che cosa possiamo farci, se la verità vuole così? Dobbiamo starci, fino a quando qualcuno potrà mostrarci specie di cose delimitate e distìnte da qualcosa d'altro, e ci farà vedere che i termini generali indicano, non le nostre idee astratte, ma qualcosa d'altro. Vorrei sapere perché un barbone e un levriero non sono di specie altrettanto distìnte quanto uno spaniel e un elefante. Non

abbiamo idee della differente essenza di un elefante e di uno spaniel, come non ne abbiamo della differente essenza di un barbone e di un levriero; infatti tutta la differenza essenziale, mediante la quale conosciamo e distìnguiamo l'uno dall'altro, consiste solo nella diversa collezione di idee semplici, alle quali abbiamo dato quei nomi diversi.

In che modo i generi e le specie sono in refc lazione con la denominazione.

---

39. Fino a che punto la formazione di specie e generi sia subordinata ai nomi generali, e fino a che punto i nomi generali siano necessari, se non all'essere, almeno al completamento della specie e a farla apparire per tale, sarà illustrato da un esempio molto familiare — in aggiunta a quanto si è detto sopra circa il ghiaccio e l'acqua. Un orologio silenzioso e vino che suoni le ore non sono che una sola specie per chi abbia un solo nome per essi; ma per chi abbia il nome *orologio* per l'uno e *pendolo* per l'altro, e idee complesse distìnte alle quali questi nomi appartengono, *per lui* sono due specie diverse. Si dirà forse che il congegno interno e la costituzione sono diversi fra i due, e che l'orologiaio ne ha un'idea chiara. È tuttavia chiaro che essi costituiscono una sola specie per lui, quando non ha che un solo nome per essi. Ma che cosa c'è, nel congegno interno, che basta a costituire una nuova specie? Ci sono alcuni orologi costruiti con quattro rotelline, altri con cinque; questa è forse una differenza specifica per l'artigiano che li fa? Alcuni hanno corde e fusi, altri no, alcuni hanno il bilanciere libero, altri regolato da una molla a spirale, e altri ancora da setole. Una di queste diversità, o tutte, bastano forse per fare una differenza specifica per l'artigiano, il quale conosce questi e altri congegni della struttura interna degli orologi? È certo che ciascuna struttura è realmente differente dalle altre; ma se questa differenza sia essenziale e specifica o no, dipende soltanto dall'idea complessa per la quale sta il nome di orologio e finché tutte concordano nelle idee rappresentate da quel nome, e il nome, in quanto generico, non comprende sotto di sé specie diverse, esse non sono differenti né essenzialmente né specificamente. Ma se qualcuno vorrà stabilire distinzioni più minute, in base alle differenze che riconosce nella struttura interna degli orologi, e se darà nomi che prevarranno nell'uso a tali idee complesse e precise, queste allora saranno nuove specie per coloro che hanno quelle idee con i relativi nomi e possono, mediante quelle differenze, distinguere gli orologi in varie specie; e allora *orologio* sarà un nome generico. Ma non costituirebbero specie distinte per chi ignorasse il funzionamento e i congegni interni degli orologi, e avesse solo l'idea della forma e della mole esterne, con le sfere che segnano le ore. Infatti per costui tutti gli altri nomi sarebbero soltanto

termini sinonimi per la stessa idea e non significherebbero altro, se non «orologio». Credo che lo stesso accada per le cose naturali. Nessuno dubiterà che le rotelline o le molle (se così posso dire) all'interno siano diverse in un *uomo razionale* e in un *idiota*; come non dubiterà che ci sia una differenza di struttura fra uno *scimmione* e un *idiota*. Ma se una di queste differenze o entrambe siano essenziali o specifiche, possiamo saperlo solo mediante il loro accordo o disaccordo con l'idea complessa per cui il nome sta: infatti con esse si può determinare se uno, o entrambi, o nessuno di questi enti sia un uomo.

Le specie delle cose artificiali sono meno confuse di quelle naturali.

---

40. Da quanto si è appena detto, possiamo vedere la ragione per cui generalmente c'è meno confusione nelle specie delle cose artificiali che non in quelle naturali. Una cosa artificiale è una produzione dell'uomo, che l'artefice si è proposto di fare, e di cui conosce quindi benissimo l'idea; perciò si suppone che il nome non rappresenti altra idea, né comporti altra essenza, se non quella che si può conoscere con certezza e che si può apprendere con facilità. Infatti, l'idea o l'essenza delle varie specie di cose artificiali per lo più consiste nella figura determinata delle parti sensibili, e talvolta nel movimento che ne dipende, figure che l'artefice foggia nella materia secondo quanto si propone di fare; non è quindi al di là delle nostre facoltà ottenerne un'idea e così stabilire il significato dei nomi mediante il quale le specie delle cose artificiali sono distinte con minor dubbio, oscurità e ambiguità di quanto possiamo fare per le cose naturali, le cui differenze e operazioni dipendono da congegni che stanno aldilà delle nostre possibilità di scoperta.

La cose artificiali sono di specie distinte.

---

41. Mi si deve scusare qui se penso che le cose artificiali siano di specie distinte, come quelle naturali, giacché trovo che sono smistate chiaramente e ordinatamente nelle varie sorte, mediante diverse idee astratte con nomi generali annessi, distinte Funa dall'altra come quelle delle sostanze naturali. Infatti, perché non dovremmo pensare ad un orologio e ad una pistola come a specie distinte Funa dall'altra, quanto un cavallo e un cane, posto che sono espressi nel nostro spirito mediante idee distinte e comunicate con appellativi distinti?

Fra tutte le nostre specie di idee, soltanto le sostanze hanno nomi propri.

---

42. Rispetto alle sostanze, c'è inoltre da osservare che esse soltanto, fra tutte le specie di idee, hanno nomi particolari o propri da ciascuno dei quali è designata solo una cosa. Nelle idee semplici, come nei modi e nelle relazioni, accade di rado che gli uomini hanno occasione di menzionare questo o quel particolare assente. Inoltre la maggior parte dei modi misti, essendo addizioni che periscono nel momento stesso in cui nascono* non sono suscettibili di lunga durata, come invece lo sono le sostanze che sono gli agenti, e nelle quali le idee semplici, che costituiscono le idee complesse designate dal nome, hanno un'unione durevole.

È difficile condurre, mediante le parole, un altro al pensiero delle cose quando sono spoglie di quelle idee astratte che diamo loro.

---

43. Devo chiedere scusa al mio lettore per essermi soffermato tanto a lungo su questo argomento, e forse non senza qualche oscurità. Ma vorrei che si considerasse quanto è difficile portare un'altra persona, mediante le sole parole, al pensiero delle cose, quando queste sono spoglie delle differenze specifiche che diamo loro. Se non nomino le cose, non dico nulla; e se le nomino, con dò le classifico in qualche specie e suggerisco allo spirito la solita idea astratta di quella specie: e così vado contro il mio stesso proposito. Infatti, può sembrare una presa in giro parlare di un uomo e mettere da parte, nello stesso tempo, il significato ordinario del nome 'uomo', che è la nostra idea complessa solitamente unita ad esso, e ingiungere al lettore di considerare l'uomo qual è in sé e come è in realtà distinto dagli altri nella sua costituzione interna o essenza reale, ciò in base a qualcosa che il lettore non conosce. Eppure, così deve fare chi vuol parlare dele supposte essenze e specie reali delle cose, quali si ritiene siano fatte dalla natura, anche soltanto per rendere chiache non esiste quella tal cosa designata dai nomi generali delle sostanze. Ma poiché è difficile far questo per mezzo dei nomi noti e familiari, mi si consenta di tentare di rendere più chiara, mediante un esempio, la diversa considerazione che lo spirito ha dei nomi specifici e delle idee; nonché di mostrare in che modo le idee complesse dei modi si riferiscono talvolta ad archetipi nello spirito di altri esseri intelligenti o, il che è lo stesso, al significato annesso da altri ai loro nomi comunemente accettati, e che talvolta non si riferiscono a nessun archetipo. Mi sia anche consentito di mostrare in che modo lo spirito riferisce le sue idee delle sostanze o alle sostanze stesse o al significato dei loro nomi, come ad archetipi; ed anche di rendere chiara la natura delle specie o dello smistamento delle cose, quale è appreso e utilizzato da noi, nonché delle essenze appartenenti alle specie: li che è forse più importante al fine di scoprire l'estensione e la certezza delle nostre conoscenze, di quanto immaginiamo di primo acchito.

Esempi di modi misti chiamati *kinneah* e *niouph.*

44. Supponiamo che Adamo, allo stato di uomo adulto dotato di un buon intelletto, si trovi in un paese straniero dove tutte le cose gli sono nuove e sconosciute, e che non abbia altre facoltà per raggiungere la conoscenza di quelle cose se non quelle che ha ora un uomo della nostra epoca. Egli osserva che Lamech è più malinconico del solito e immagina che ciò sia dovuto al sospetto che egli nutre sul conto di sua moglie Adah (che egli ama ardentemente), che essa sia troppo gentile con un altro uomo. Adamo discorre di questi suoi pensieri con Èva e le ingiunge di badare che Adah non commetta qualche pazzia: e in questi discorsi con Èva egli fa uso di due parole nuove, *kinneah* e *niouph*[7]. Col passare del tempo, vien fuori che Adamo si è sbagliato, giacché egli trova che il turbamento di Lamech derivava dall'aver ammazzato un uomo. Tuttavia i due nomi, *kinneah* e *niouph* (di cui uno sta per il sospetto di un marito circa l'infedeltà di sua moglie e l'altro per l'atto di commettere un'infedeltà) non hanno perso i loro significati distinti. È chiaro, dunque, che qui c'erano due idee complesse distinte di modi misti, coi loro relativi nomi, due specie distinte di azioni essenzialmente diverse. Domando: in che consistevano le essenze di queste due specie distinte di azioni? È chiaro che consistevano in una precisa combinazione di idee semplici, diverse dalPuna all'altra. Domando: era o no adeguata l'idea complessa nella mente di Adamo, che egli chiamava *kinneah*? Ed è chiaro che lo era, giacché si trattava di una combinazione di idee semplici che egli mise assieme volontariamente, senza alcun riguardo ad un archetipo né di qualcosa che fosse un modello, le astrasse e diede ad esse il nome di *kinneah* per esprimere in breve ad altri, mediante quell'unico suono, tutte le idee semplici contenute e unite in quell'idea complessa; da ciò necessariamente segue che si trattava di un'idea adeguata. La sua stessa scelta aveva formato quella combinazione ed essa aveva quindi in sé tutto ciò che egli intendeva ci fosse e così non poteva che essere perfetta e adeguata. Infatti, non la si riferiva ad altro archetipo che essa dovesse rappresentare.

45. A poco a poco queste parole, *kinneah* e *niouph* vennero assunte nell'uso comune, e allora il caso era un po' diverso. I figli di Adamo avevano le stesse facoltà e quindi lo stesso suo potere di formare nel loro spirito ad arbitrio le idee complesse di modi misti, di astrarle e di foggiare suoni ad arbitrio quali segni di esse. Ma poiché i nomi servono per rendere note agli altri le idee che stanno dentro di noi, ciò può avvenire solamente quando lo stesso segno rappresenta la stessa idea in due persone che vorrebbero comunicare i loro pensieri e discorrere

assieme. Quelli dei figli di Adamo che s'imbattevano in queste due parole *kinneah* e *niouph* nell'uso familiare non potevano prenderle per suoni insignificanti, ma dovevano necessariamente concludere che rappresentassero qualcosa: per certe idee astratte, giacché erano nomi generali: idee astratte che fossero le essenze delle specie distinte da quei nomi. Se, dunque, volevano usare queste parole come nomi di specie già stabilite e concordate, erano obbligati a rendere conformi le idee della loro mente indicate da questi nomi con le idee per cui esse stavano nella mente di altri uomini, come se fossero modelli e archetipi; allora davvero le loro idee di questi modi complessi rischiavano di essere inadeguate, perché soggette (specialmente quelle che consistono di una combinazione di molte idee semplici) a non essere esattamente conformi con le idee che si trovavano nella mente di altri uomini che usavano per esse gli stessi nomi. Ma anche per questo c'è di solito un rimedio a portata di mano, che consiste nel chiedere il significato di una parola che non comprendiamo a chi la usa: infatti è altrettanto impossibile sapere con certezza per che cosa stanno le parole gelosia e adulterio (che credo corrispondano a *kinneah* e *niouph*) nello spirito di un altro uomo col quale vorrei discorrerne, quanto era impossibile, agli inizi del linguaggio, sapere per che cosa stavano *kinneah* e *niouph* nello spirito di un altro uomo, senza spiegazioni, essendo essi segni volontari.

Esempi di una specie di sostanza chiamata *Zahab*.

---

46. Consideriamo ora, alla stessa maniera, i nomi delle sostanze nella loro prima applicazione. Uno dei figli di Adamo mentre vaga per le montagne scopre una sostanza luccicante della quale il suo occhio si compiace. Egli la porta a casa ad Adamo il quale, esaminandola trova che è dura, ha un colore giallo vivace e un grandissimo peso. Forse sono queste tutte le qualità di cui all'inizio, egli prende nota; e astraendo quest'idea complessa che consiste di una sostanza dotata di quel particolare colore giallo vivo e di un peso grandissimo in proporzione alla sua mole, egli le dà il nome di *zahab*, per denominare e contrassegnare tutte le sostanze che abbiano in sé queste qualità sensibili. È evidente ora che, in questo caso, Adamo si comporta in modo alquanto diverso di come fece prima, nel formare le idee di modi misti cui egli diede i nomi di *kinneah* e *niouph*. Lì, infatti, egli mise assieme le idee soltanto mediante la propria immaginazione, e queste idee non erano prese dall'esistenza di nulla; ad esse egli diede nome per denominare tutte le cose che si trovassero a concoroare con quelle sue idee astratte, senza considerare se una cosa del genere esistesse o meno: il criterio, in quel caso, era interamente stabilito da lui. Ma nel formare la sua idea di questa

nuova sostanza, egli segue un corso del tutto contrario; qui ha un criterio stabilito dalla natura e poiché deve rappresentare quella sostanza a se stesso mediante l'idea che ne ha, anche quando la sostanza è assente, non mette nella sua idea complessa alcuna idea semplice di cui non ha la percezione dalla cosa stessa. Egli bada a che la sua idea sia conforme a questo archetipo e intende che il nome stia per un'idea conforme allo stesso modo.

47. Questo pezzo di materia denominato *zahab* da Adamo è del tutto diverso da qualunque cosa egli ha visto prima e credo quindi che nessuno negherà che si tratti di una specie distinta che ha la sua essenza peculiare e che il nome *zahab* è il contrassegno della specie e un nome che appartiene a tutte le cose che partecipano di quella essenza. Ma qui è chiaro che l'essenza che Adamo volle rappresentare col nome *zahab* non era altro che un corpo duro luccicante, giallo e molto pesante. Ma lo spirito indagatore e curioso dell'uomo, non pago della conoscenza di queste qualità superficiali, stimola Adamo ad un esame più approfondito della faccenda. Perciò egli batte e colpisce la sostanza con selci, per vedere che cosa si può scoprire all'interno; trova che essa cede ai colpi, ma non si separa facilmente in pezzi, come trova che si piega senza spezzarsi. Non dovrà ora essere aggiunta la duttilità alla sua idea precedente, e resa parte dell'essenza della specie che il nome *zahab* rappresenta? Ulteriori prove scoprono la fusibilità e la fissità. E non dovranno anch'esse, per la stessa ragione delle altre, venir ammesse nell'idea complessa indicata dal nome *zahab*? E se ciò non avviene, quale ragione si addurrà perché le une vengano incluse e le altre no? E se si devono accettare queste, allora tutte le altre proprietà che qualsiasi prova futura scoprirà in questa materia dovrà, per la stessa ragione, far parte degli ingredienti delle idee complesse rappresentata dal nome *zahab*, e così formare l'essenza della specie contrassegnata con quel nome. E poiché queste proprietà sono infinite, è chiaro che l'idea foggiata in questa maniera, secondo questo archetipo, sarà sempre inadeguata.

Le idee astratte delle sostanze sono sempre imperfette, e quindi diverse.

---

48. Ma questo non è tutto. Ne seguirebbe anche che i nomi delle sostanze non soltanto avrebbero — come in verità hanno — ma dovrebbero anche avere significati diversi, perché usati da uomini diversi, il che ostacolerebbe molto Puso del linguaggio. Se ogni qualità distinta da chiunque scoperta in una materia dovesse costituire una parte necessaria dell'idea complessa significata dal nome comune che le si dà, ne segue che si deve supporre che la stessa parola indichi

cose diverse in uomini diversi; infatti non si può dubitare che uomini diversi abbiano scoperto qualità diverse, di cui altri non sanno nulla, in sostanze che hanno la stessa denominazione.

Perciò per fssare la loro specie nominale, si suppone una essenza reale.

49. Per evitare ciò, gli uomini hanno quindi supposto un'essenza reale che appartenga ad ogni specie, dalla quale le sue proprietà scaturiscono tutte, e che il nome dato alla specie stia per quest'essenza reale. Ma poiché non haiino alcun'idea dell'essenza reale delle sostanze e poiché le loro parole non significano se non un'idea che hanno in testa, ciò che avviene con questo tentativo è che si mette soltanto il nome o il suono al posto della cosa dotata dell'essenza reale, senza sapere che cosa sia l'essenza reale; è questo che accade quando gli uomini parlano delle specie delle cose, supponendo che siano fatte dalla natura e distinte da essenze reali.

Questa supposi zione non serve.

50. Consideriamo, infatti, ciò che avviene quando affermiamo che «tutto l'oro è fisso»; o significano che la fissità è parte della definizione, cioè parte dell'essenza nominale rappresentata dalla parola oro, e così l'affermazione «tutto l'oro è fisso» non contiene altro che il significato del termine oro; oppure significano che la fissità, non essendo una parte della definizione dell'oro, è una proprietà di quella sostanza: nel qual caso, è chiaro che la parola 'oro' sta in luogo di una sostanza che ha l'essenza reale di una specie di cose fatta dalla natura. In questa sostituzione, la parola ha un significato così confuso e incerto che, sebbene la proposizione «l'oro è fisso» sia l'affermazione di qualcosa di reale, è tuttavia una verità che ci verrà sempre meno nella sua applicazione particolare, e quindi sarà priva di utilità o certezza reali. Infatti può essere vero finché si voglia che tutto l'oro, cioè tutto ciò che ha l'essenza reale dell'oro, è fisso; ma a che cosa ci serve questo se non sappiamo, su questa base, *che cosa è o non e oro?* Se non conosciamo l'essenza reale dell'oro, è impossibile che sappiamo quale particella di materia abbia quell'essenza, e se sia, *essa*, vero oro o no.

Conclusione

51. Per concludere: quella libertà che ebbe Adamo fin dall'inizio di formare idee complesse di *modi misti* senza seguire altro modello se non i propri pensieri,

l'hanno sempre avuta tutti gli uomini in séguito. E alla stessa necessità di render conformi le sue idee di sostanze alle cose intorno a lui, come ad archetipi fatti dalla natura, cui doveva sottostare Adamo se non voleva deliberatamente ingannare se stesso, devono sottostare tutti gli altri uomini. La stessa libertà che Adamo aveva di apporre un nome nuovo ad un'idea, l'ha anche chiunque ancora (specialmente gli iniziatori delle lingue, se possiamo immaginare persone simili); ma con questa differenza, che nei luoghi in cui gli uomini che formano una società hanno stabilito fra loro una lingua, i significati delle parole devono essere cambiati con molta cautela e parsimonia. Infatti, in questo caso gli uomini sono già forniti di nomi per le loro idee e l'uso comune ha attribuito certi nomi conosciuti a determinate idee, e un'applicazione volutamente errata di essi non potrebbe non esser ridicola. Chi abbia nuove nozioni si avventurerà forse talvolta a coniare nuovi termini per esprimerle; ma la cosa sarà ritenuta audace, e non è certo che l'uso comune adotterà questi termini correntemente. Ma nella comunicazione con altri è necessario che rendiamo conformi le idee per le quali stanno le parole correnti di una lingua con i loro significati propri conosciuti (come ho già ampiamente spiegato), o che rendiamo noto il nuovo significato che ad essi ascriviamo.

1. Un genere di uccelli della Nuova Guinea e dell'Australia.
2. Una specie di lepre che si trova in Cile.
3. Aggiunta della seconda edizione.
4. Aggiunta della quarta edizione.
5. Giles Menages (1613-1692), filosofo e critico francese.
6. Fortunio Liceti (1577-1657), filosofo aristotelico italiano. L'opera citata è il *De Monstrorum causis*, Patavii, 1616.
7. In ebraico: *gelosia e adulterio*. Nel § 46: *zahab* = oro.

CAPITOLO VII

DELLE PARTICELLE

Le particelle connettono fra loro parti di' frasi o frasi intere.

1. Oltre alle parole che sono nomi di idee nello spirito, ce ne sono molte altre che servono per indicare la *connessione* che lo spirito stabilisce fra idee o proposizioni. Lo spirito, nel comunicare i suoi pensieri ad altri, non solo ha bisogno dei segni delle idee che gli stanno davanti in quel momento, ma anche di altri, per mostrare o indicare qualche sua particolare azione che, in quel momento, si riferisce a quell'idee. Ciò avviene in vari modi; per esempio, *e* e *non e* sono i segni generali che lo spirito usa per affermare o negare. Ma oltre all'affermazione e alla negazione, senza le quali non c'è né verità né falsità nelle parole, lo spirito, nel dichiarare le sue opinioni ad altri, connette non solo parti di proposizioni ma anche intere frasi l'una all'altra, con le loro varie relazioni e dipendenze, per formare un discorso coerente.

L'arte del parlare bene consiste nell'uso corretto delle par ticelle.

2. Le parole mediante le quali lo spirito indica la connessione che stabilisce fra varie affermazioni e negazioni, che unisce in un ragionamento o una narrazione continui, si chiamano in generale *particelle*: ed è nell'uso corretto di queste che consistono più particolarmente la chiarezza e la bellezza di un bello stile. Per pensar bene, non basta che un uomo abbia idee chiare e distinte nei suoi pensieri, né che osservi l'accordo o il disaccordo fra alcune di esse; i suoi pensieri e ragionamenti devono anche susseguirsi in una serie, ed egli deve osservare la loro dipendenza reciproca. E per esprimere adeguatamente tali pensieri metodici e razionali, gli occorrono parole per mostrare la connessione, la restrizione, la distinzione, o la posizione, l'enfasi, ecc., che egli dà a ciascuna *parte* rispettiva del suo discorso. Sbagliarsi in una di queste cose significa sconcertare il suo ascoltatore invece di informarlo; perciò quelle parole che non sono in verità, di per se stesse, nomi di idee, sono di uso così costante e indispensabili nel linguaggio e contribuiscono tanto a far sì che gli uomini si esprimano bene.

Esse mostrano quale relazione lo spirito pone fra i propri pensieri.

3. Questa parte della grammatica è stata forse altrettanto trascurata quanto altre sono state fin troppo coltivate. È facile per gli uomini scrivere, uno dopo l'altro, di casi e generi, di modi e tempi, di gerundi e supini: in queste e simili cose c'è stata fin troppa diligenza, e le particelle stesse, in alcune lingue, sono state elencate con grande sfoggio di esattezza nei loro vari ordini. Ma sebbene le *preposizioni* e le *congiunzioni*, ecc., siano nomi ben noti nella grammatica e le particelle comprese fra esse siano accuratamente classificate nelle loro suddivisioni distinte, tuttavia chi voglia mostrare l'uso corretto delle particelle e quale significanza e forza possano avere, deve darsi un po' più di pena, penetrare nei propri pensieri, e osservare con precisione le varie posizioni del suo spirito mentre discorre.

Sono tutti i segni di qualche azione o indicazione dello spirito.

4. Per spiegare queste parole non basta neppure renderle, come si usa fare nei dizionari, con parole di altra lingua che più si avvicinano al loro significato: perché ciò che s'intende con esse è di solito altrettanto difficile da capire in una lingua come in un'altra. Sono tutte segni di qualche azione o indicazione dello spirito, quindi per capirle correttamente bisogna studiare diligentemente vedute, atteggiamenti, prese di posizione, giravolte, limitazioni e eccezioni nonché vari altri pensieri dello spirito per i quali i nomi mancano o difettano. Di questi c'è una grande varietà, che eccede di gran lunga il numero di particelle di cui la maggior parte delle lingue dispone per esprimerle; e non c'è quindi da meravigliarsi se per lo più queste particelle hanno significati diversi e talvolta quasi opposti. Nella lingua ebraica c'è una particella che consiste di una sola lettera di cui si calcola, se ben ricordo, che abbia settanta, e certamente più di cinquanta, significati diversi.

Esempio di «ma».

5. «Ma» è una particella, forse la più familiare nella nostra lingua; e chi dice che è una congiunzione disgiuntiva e che corrisponda al *sed* latino o al *mais* francese crede di averla sufficientemente spiegata. Tuttavia a me sembra che essa indichi varie relazioni che lo spirito dà a varie proposizioni o parti di proposizioni, che unisce mediante questo monosillabo.

In primo luogo, «Ma per non dire altro»: qui 'ma' indica una fermata dello spirito nel corso che percorreva, prima di giungere del tutto alla fine di esso.

In secondo luogo, «non ho visto *che* [in inglese: *but]* due piante»; qui il '*but*'

mostra che lo spirito limita il senso a ciò che è espresso, con la negazione di ogni altra cosa.

In terzo luogo, «Voi pregate; ma non perché Dio vi porti alla vera religione».

In quarto luogo, «Ma perché vi confermi nella vostra». Il primo di questi *ma* suggerisce una supposizione, nello spirito, di qualcosa di diverso da ciò che dovrebbe essere; il secondo mostra che lo spirito stabilisce un'opposizione diretta tra la frase che segue e quella precedente.

In quinto luogo, «Tutti gli animali sono dotati di sensi, ma un cane è un animale»; qui 'ma' non significa altro se non che la seconda proposizione è unita alla prima come la minore di un sillogismo.

Qui accenniamo solamente a questa faccenda dell'uso delle particelle.

---

6. Non dubito che a questi si potrebbe aggiungere un gran numero di altri significati di questa particella, se qui fosse mio compito esaminarla in tutta la sua latitudine e considerarla in tutti i luoghi in cui si trova. Se così si facesse, dubito che essa meriterebbe il titolo di *disgiuntiva* che i grammatici le danno, considerando tutte le maniere in cui viene adoperata. Ma non intendo dare qui una spiegazione completa di questa specie di segni. Gli esempi che ho fornito, in questo caso, potranno dar occasione di riflettere sull'uso e sulla forza che hanno le particelle nel linguaggio, e portarci a contemplare le varie azioni che il nostro spirito, nel discorrere, ha trovato modo di indicare agli altri mediante queste particelle, alcune delle quali racchiudono costantemente, e altre solo in certe costruzioni, il senso di un'intera frase.

CAPITOLO VIII

DEI TERMINI ASTRATTI E CONCRETI

I termini astratti non sono predicabili l'uno, dell'altro e perché.

1. Le parole ordinarie del linguaggio e l'uso comune che ne facciamo ci avrebbero dato qualche lume sulla natura delle nostre idee, se le avessimo solo considerate con un po' d'attenzione. Lo spirito, com'è stato mostrato, ha il potere di astrarre le proprie idee, le quali così diventano essenze, essenze generali, mediante le quali si distinguono le specie delle cose. Ora ogni idea astratta è distinta, sicché, di due, Funa non potrà mai essere l'altra; lo spirito, con la sua conoscenza intuitiva, percepirà la loro differenza e quindi nelle proposizioni non potranno mai essere affermate Funa dell'altra due idee intere. Vediamo questo nell'uso comune del linguaggio, il quale non permette mai che due parole astratte, ossia nomi di idee astratte, vengano affermate Funa dell'altra. Non importa quanto affini possano sembrare l'uomo e l'animale, non importa quanto certo sia che l'uomo è un animale, o razionale, o bianco; ognuno percepisce lo stesso, di primo acchito, la falsità di queste proposizioni: *l'umanita e animalità*, o *razionalità*, o *bianchezza*: e questo è evidente come ognuna delle massime più accettate. Tutte le nostre affermazioni sono quindi soltanto nel concreto, il quale sta nelFaffermare, non che un'idea astratta è un'altra, ma che un'idea astratta è unita ad un'altra. Queste idee astratte, per quanto riguarda le sostanze, possono essere di qualsiasi specie; per tutto il resto, sono poco più che relazioni e, anche nelle sostanze, quelle più frequenti riguardano i poteri. Per esempio «un uomo è bianco» significa che la cosa che ha l'essenza dell'uomo ha anche in sé l'essenza della bianchezza, la quale non è altro che il potere di produrre l'idea della bianchezza in un uomo i cui occhi possano distinguere gli oggetti ordinari; o «un uomo è razionale» significa che la stessa cosa che ha l'essenza delFuomo ha anche in sé l'essenza della razionalità, cioè il potere di ragionare.

Essi mostrane la differenza fra le nostre idee.

Questa distinzione dei nomi ci mostra anche la differenza fra le nostre idee; infatti se le osserviamo, troveremo che *tutte le nostre idee semplici hanno nomi sia astratti sia concreti*: di cui l'uno (per parlare con il linguaggio dei grammatici)

è un sostantivo, l'altro un aggettivo; come bianchezza, bianco; dolcezza, dolce. Lo stesso vale anche per le nostre idee dei modi e delle relazioni, come giustizia, giusto; uguaglianza, uguale: con questa sola-differenza, che alcuni nomi concreti di relazioni fra uomini sono per lo più sostantivi, come paternità, padre; del che sarebbe facile render ragione. Ma per quanto riguarda le nostre idee delle sostanze, abbiamo pochissimi nomi astratti o forse nessuno. Sebbene le Scuole abbiano introdotto *animalitas, humanitas, corporeitas*, e ancora qualcun altro, non c'è tuttavia nessuna proporzione fra questi termini e l'infinito numero di nomi di sostanze, per le quali non sono mai stati tanto ridicoli da tentare di coniare nomi astratti; e quei pochi che le Scuole hanno foggiati e messi in bocca ai loro scolari non riuscirono mai ad entrare nell'uso comune o ad ottenere il benestare dell'approvazione pubblica. Il che mi sembra accenni almeno ad una confessione di tutta l'umanità che essa non ha idea delle essenze reali delle sostanze, perché non ha nomi per tali idee: nomi che senza dubbio gli uomini avrebbero avuto, se la consapevolezza della propria ignoranza non li avesse impediti di fare un tentativo così futile. E così, sebbene avessero idee sufficienti per distinguere l'oro dalla pietra e il metallo dal legno, si sono arrischiati solo con timore verso termini come *aurietas* e *saxietas, metallietas* e *lignietas* o nomi simili, che pretenderebbero di indicare le essenze reali di sostanze di cui sapevano di non avere idea. E infatti fu soltanto la dottrina delle *forme sostanziali*, e la fiducia di gente che erratamente rivendicava una conoscenza che non aveva, che per prima coniò e poi introdusse *animalitas, humanitas* e simili; termini che tuttavia andarono poco oltre le loro stesse Scuole e non riuscirono mai a diventare di uso corrente fra gli uomini intelligenti. In verità, *humanitas* era parola di uso comune fra i Romani, ma in un senso molto diverso, e non rappresentava l'essenza astratta di una sostanza, ma era il nome astratto di un modo, e il suo concreto era *humanus*, non *homo*.

CAPITOLO IX

DELL'IMPERFEZIONE DELLE PAROLE

Le parole sono adoperate per registrare e comunicare i nostri pensieri.

1. Da quanto è stato detto nei capitoli precedenti, è facile percepire l'imperfezione che c'è nel linguaggio e come la stessa natura delle parole rende quasi inevitabile che molte di loro abbiano significati dubbi e incerti. Per esaminare la perfezione o l'imperfezione delle parole è necessario in primo luogo considerare il loro uso e scopo; infatti, nella misura in cui sono più o meno adatte ad essi, sono più o meno perfette. Nella parte precedente di questo discorso, abbiamo sovente avuto occasione di menzionare un doppio uso delle parole.

In primo luogo, per la registrazione dei nostri pensieri.

In secondo luogo, per comunicare i nostri pensieri ad altri.

Qualunque parola può servire per registrare.

2. Per quanto riguarda il primo di questi usi, cioè *per registrare i nostri pensieri come ausilio alla nostra memoria*, per cui, se così possiamo dire, parliamo con noi stessi, qualunque parola può servire allo scopo. Infatti, i suoni sono segni volontari e indifferenti di qualsiasi idea, quindi un uomo può adoperare le parole che più gli piacciono per indicare a se stesso le proprie idee. E non ci sarà imperfezione in esse se usa costantemente lo stesso segno per la stessa idea, giacché non può non comprendere il proprio intendimento, e in questo consiste l'uso corretto e la perfezione del linguaggio.

La comunicazione mediante le parole ha scopi civili o filosofici.

3. In secondo luogo, per quanto riguarda la *comunicazione mediante le parole*, anch'essa ha un doppio uso.

I *Civile.*

II *Filosofico.*

In primo luogo, per uso *civile* intendo quella comunicazione di pensieri e idee mediante parole che serve per sostenere la comune conversazione e il commercio tra gli uomini intorno alle faccende e alle esigenze comuni della vita civile nelle

società umane.

In secondo luogo, per uso *filosofico* delle parole intendo quello che serve a trasmettere nozioni precise delle cose e ad esprimere in proposizioni generali verità certe e indubitate, sulle quali lo spirito può appoggiarsi e di cui rimanere soddisfatto, nella sua ricerca della conoscenza vera. Questi due usi sono distinti, e nell'uno occorre assai meno esattezza che nell'altro, come vedremo da ciò che segue.

L'imperfezione delle parole sta nella dubbiezza o ambiguità del loro significato, il che è causato dalla specie di idee per le qua li esse stanno.

---

4. Poiché lo scopo principale del linguaggio nella comunicazione consiste nell'esser compreso, le parole non servono bene a quel fine, né nel discorso civile né in quello filosofico, se ogni parola non suscita nell'ascoltatore la stessa idea per la quale sta nello spirito di chi parla. Ora, poiché i suoni non hanno alcuna connessione naturale con le idee, ma ottengono tutti il loro significato dalPimposizione arbitraria degli uomini, la dubbiezza e incertezza del loro significato, che è l'imperfezione di cui stiamo ora parlando, ha la sua causa più nelle idee per cui esse stanno che nella incapacità di un suono ad indicarle: giacché in questo rispetto tutte le parole sono ugualmente perfette.

Quindi ciò che produce dubbiezza e incertezza nel significato di alcune parole più che in altre, è la differenza delle idee per cui stanno.

Cause naturali della loro imperfezione, specialmente di quelle che stanno per mod misti o per le nostre idee delle sostanze.

---

5. Le parole non hanno alcun significato naturale, perciò l'idea per la quale ciascuna di esse sta dev'essere imparata e ritenuta da chi voglia scambiar pensieri e intrattenere con altri un discorso intelligibile, in qualunque lingua. Ma questa è la cosa più difficile da farsi quando:

Primo, le idee per cui stanno sono molto complesse e composte di un gran numero di idee messe assieme.

Secondo, quando le idee per cui esse stanno non hanno una connessione certa nella natura, quindi non esiste nella natura un modello che serva per correggerle e adattarle.

Terzo, quando il significato della parola si riferisce ad un criterio che non è facile conoscere.

Quarto, quando il significato della parola e l'essenza reale della cosa non sono esattamente gli stessi.

Queste sono le difficoltà connesse col significato di varie parole che sono intelligibili. Non occorre menzionare qui quelle che non sono affatto intelligibili, come i nomi che rappresentano qualche idea semplice che l'altro non ha né organi né facoltà per apprendere, come i nomi dei colori per un cieco o dei suoni per un sordo.

In tutti questi casi troveremo un'imperfezione nelle parole, che spiegherò più a lungo nella loro applicazione particolare alle varie specie delle nostre idee. Infatti, se le esaminiamo, troveremo che *i nomi dei modi misti sono più suscettibili di dubbiezza e d'imperfezione per le prime di queste ragioni*, mentre *i nomi delle sostanze lo sono principalmente per le ultime due.*

I nomi dei modi misti sono dubbi, primo, perché le idee per cui stanno sono così complesse.

---

6. In primo luogo, molti nomi di *modi misti* sono soggetti a grande incertezza e oscurità nel loro significato.

I. A causa della *grande composizione* da cui sovente queste idee complesse sono formate. Per rendere le parole utili al fine della comunicazione è necessario, come abbiamo detto, che suscitino nell'ascoltatore esattamente la stessa idea per cui stanno nello spirito di chi parla. Senza di questo, gli uomini si riempiono la testa l'uno dell'altro con rumori e suoni, ma non trasmettono i loro pensieri né si espongono a vicenda le loro idee, il che è il fine del discorso e del linguaggio. Ma quando una parola sta per un'idea molto complessa, che è composta e decomposta, non è facile per gli uomini formare e ritenere quell'idea tanto esattamente da far sì che nell'uso comune il nome stia per la stessa precisa idea, senza la minima variazione. Così accade che i nomi delle idee molto composte, come sono per la maggior parte le parole morali, raramente hanno lo stesso significato preciso per due uomini diversi; infatti l'idea complessa di un uomo raramente si accorda con quella di un altro, e spesso si differenzia dalla sua propria, cioè da quella che aveva ieri o avrà domani.

In secondo luogo, perché non hanno modelli in natura.

---

7. II. Infatti i nomi dei modi misti per la maggior parte *mancano di modelli nella natura* coi quali gli uomini possano correggere e ai quali adattare i loro significati; perciò sono molto vari e dubbi. Sono accozzaglie di idee messe assieme a piacimento dallo spirito, il quale le adatta ai propri concetti mentre insegue i fini propri del discorso; con ciò non intende copiare qualcosa che realmente esiste, ma denominare e classificare le cose a misura che si accordano con gli

archetipi o forme che ha foggiato. Chi per primo ha portato nell'uso le parole *shame* (finta), oppure *wheedle* (lusingare) oppure *bander* (prendere in giro), mise assieme come meglio gli parve le idee per cui egli intendeva che stessero; e come accade con i nuovi nomi di moda che vengono ora introdotti in una lingua, così accadeva con quelli vecchi quando se ne fece uso la prima volta. Perciò i nomi che stanno per collezioni di idee che lo spirito foggia a piacimento devono necessariamente avere un significato dubbio, se queste collezioni non si trovano costantemente unite nella natura né si possono addurre modelli ai quali gli uomini possono adattarle. Non si potrà mai sapere dalle cose stesse che cosa significhino le parole *assassinio* o *sacrilegio*, ecc., giacché ci sono molte parti di queste idee complesse che non sono visibili nell'azione. L'intenzione dello spirito, oppure la relazione con cose sacre, che fanno parte di un assassinio o di un sacrilegio, non hanno alcuna connessione necessaria con Fazione esterna e visibile di chi commetta Funo o Faltro; e il premere il grilletto del fucile col quale l'assassinio viene commesso, che è forse l'unica azione visibile, non ha alcuna connessione naturale con quelle altre idee che costituiscono Fidea complessa chiamata 'assassinio'. La loro unione e combinazione proviene solo dall'intelletto che le unisce sotto un solo nome; ma, unendole senza regola o modello, non può non accadere che il significato del nome che sta per queste collezioni volontarie sia spesso diverso nello spirito di uomini diversi, i quali non hanno praticamente nessuna regola stabilita con la quale regolare se stessi e le loro nozioni in queste idee arbitrarie.

L'uso comune o la proprietà non è un rimedio sufficiente.

---

8. Si potrà supporre, è vero, che l'uso comune, cioè la regola della proprietà, sia di qualche ausilio per stabilire il significato del linguaggio; e non si può negare che in qualche misura lo è. L'uso comune regola il significato delle parole abbastanza bene per quanto riguarda la conversazione comune; ma poiché nessuno ha l'autorità di stabilire il significato preciso delle parole o per determinare a quali idee esse verranno annesse, l'uso comune non è sufficiente per renderle atte al discorso filosofico. Infatti, non c'è quasi nome di idea complessa (per non dir nulla delle altre) il quale, nell'uso comune, non abbia una grande latitudine e che quindi, mantenendosi entro i limiti della proprietà, non possa essere adoperato come segno di idee assai diverse. Inoltre, dal momento che la regola e la misura della proprietà stessa non è stabilita, è sovente materia di controversia se questo o quelPaltro modo di adoperare una parola rispetti o no la proprietà del linguaggio. Da tutto ciò risulta evidente che i nomi di queste specie

di idee molto complesse sono naturalmente soggetti all'imperfezione di aver un significato dubbio e incerto; e che persino nello spirito di uomini che sono ben disposti ad intendersi, essi non stiano sempre per la stessa idea in chi parla e in chi ascolta. Sebbene i nomi di *gloria* e *gratitudine* siano gli stessi suda bocca di tutti nello stesso paese, pure Fidea complessa collettiva cui ciascuno pensa o che intende con quel nome è manifestamente diversa in uomini che usano la stessa lingua.

Il modo in cui s'imparano questi nomi contriL buisce pure alla, loro dubbiezza.

---

9. Anche il modo in cui si vengono ad apprendere solitamente i nomi dei modi misti contribuisce non poco alla dubbiezza del loro significato. Infatti, se osserviamo la maniera in cui i bambini imparano le lingue, troviamo che per far loro capire per che cosa stanno i nomi di idee o di sostanze semplici, solitamente si mostra ad essi la cosa di cui si vorrebbe che avessero l'idea, e poi gli si ripete il nome che sta per essa; come per esempio, *bianco*, *dolce, latte, zucchero, gatto, cane*. Ma per quanto riguarda i modi misti, e specialmente i più importanti, le *parole morali*, solitamente i suoni si apprendono prima, e poi, per sapere per quali idee complesse essi stanno, o ci si deve affidare alle spiegazioni altrui o (come accade per lo più) si è lasciati alla propria osservazione e ingegnosità. Ma poiché queste sono poco esercitate nella ricerca del significato vero e preciso dei nomi, le parole morali, sulla bocca della maggior parte degli uomini, sono poco più che meri suoni; o, quando hanno un significato, è il più delle volte molto approssimativo e impreciso e, di conseguenza, oscuro e confuso. E persino coloro che hanno fissato con maggiore attenzione le loro nozioni non evitano tuttavia, il più delle volte, rinconveniente che le loro parole stiano per idee complesse diverse da quelle di cui altri uomini, anche intelligenti e studiosi, le hanno fatte diventare segno. Dove si troverà mai un dibattito acceso oppure un discorso familiare riguardante l'onore, la fede, la grazia, la religione, la chiesa, ecc., in cui non è facile osservare la diversità delle nozioni che gli uomini hanno di queste cose? Questo significa soltanto che essi non sono d'aocordo sui significati di quelle parole, e che le idee complesse per cui essi intendono che stiano quelle parole non sono le stesse nello spirito di ciascuno; quindi tutti i dibattiti che ne seguono vertono solamente sul significato di un suono. Così vediamo che, nell'interpretazione delle leggi, divine e umane, non si arriva a un punto fermo; i commenti generano altri commenti, le spiegazioni sono materia di nuove spiegazioni, e non c'è fine al limitare, distinguere e variare il significato delle parole morali. Le idee die sono fabbricate dall'uomo sono moltiplicate *in*

intinutum da uomini che hanno ancora il potere di fabbricarle. Parecchi uomini che erano piuttosto soddisfatti di aver capito, ad una prima lettura, il significato di un testo della Sacra Scrittura o di una clausola nel codice, consultando i commentatori, ne hanno del tutto perduto il senso e queste delucidazioni hanno dato origine a dubbi o li hanno fatti aumentare, coprendo di oscurità il passo. Non dico questo perché ritengo i commentari inutili, ma per mostrare come sono incerti per natura i nomi dei modi misti, persino sulla bocca di chi ha l'intenzione e la facoltà di parlare con tanta chiarezza, quanta ne consente la lingua, per esprimere i suoi pensieri.

Di qui l'oscurità inevitabile degli autori antichi.

---

10. È superfluo far notare quale oscurità ciò abbia inevitabilmente portato negli scritti di uomini che sono vissuti in età remote e in paesi diversi. Infatti, i numerosi volumi di eruditi che hanno indirizzato il loro pensiero su questa via sono una prova più che sufficiente delPattenzione, dello studio, della sagacia e del ragionamento che ci vogliono per scoprire il vero significato degli autori antichi. Ma poiché gli scritti del cui significato dobbiamo preoccuparci di più sono solo quelli che contengono o verità che ci si richiede di credere o leggi cui dobbiamo obbedire e che ci porterebbero a inconvenienti se sbagliamo nel capirle o se le trasgrediamo, possiamo preoccuparci meno del senso degli altri autori; essi scrivono soltanto le loro opinioni, e non abbiamo quindi maggiore necessità di conoscerle di quanto ne abbiano loro di conoscere le nostre. Il bene e il male per noi non dipendono dai loro dettami, e possiamo quindi ignorare impunemente le loro nozioni; perciò, nel leggerli, se non usano le loro parole con la debita chiarezza e perspicuità, possiamo metterli da parte e, senza danno per loro, decidere per conto nostro:

Si non vis intelligi, debes negligi.

I nomi delle sostanze sono dì significato dubbio perché le idee per cui stanno si riferiscono alla realtà delle cose.

---

11. Se i significati dei nomi dei modi misti sono incerti perché non ci sono in natura modelli reali cui quelle idee si riferiscono e ai quali possono venire adeguate, i nomi delle *sostanze* sono di significato dubbio per la ragione contraria cioè perché si suppone che le idee per cui essi stanno siano conformi alla realtà delle cose e ad esse ci si riferisce come a modelli fatti dalla natura. Nelle nostre idee delle sostanze non abbiamo, come nei modi misti, la libertà di formare le

combinazioni che riteniamo adatte ad essere le note caratteristiche con le quali si classificano e denominano le cose. Per le sostanze, dobbiamo seguire la natura, adeguare le nostre idee complesse alle esistenze reali e regolare il significato dei loro nomi secondo le cose stesse, se vogliamo che questi nomi siano segni di esse e stiano per esse. È vero che qui abbiamo modelli da seguire, ma sono modelli che rendono assai incerto il significato dei loro nomi; infatti i nomi devono avere un significato molto instabile e vario se le idee per cui stanno sono riferite a modelli esterni a noi, che o non possono essere conosciuti o sono conosciuti solo impefettamente e in modo incerto.

I nomi delle sostanze si riferiscono: I, ad essenze reali che non possano essere conosciute.

---

12. I nomi delle sostanze, come abbiamo detto, hanno un duplice riferimento nel loro uso ordinario.

In primo luogo, talvolta devono stare per, e quindi il loro significato deve accordarsi con, *la costituzione reale delle cose* dalla quale scaturiscono tutte le proprietà di esse e nella quale tutte si accentrano. Ma poiché questa costituzione reale o (come si suol chiamarla) 'essenza' ci è totalmente sconosciuta, ogni suono che stia per essa dev'essere molto incerto nella sua applicazione; e sarà impossibile sapere quali cose sono o devono essere chiamate *cavallo* o *antimonio*, quando queste parole sono usate per essenze reali di cui non abbiamo alcuna idea. Perciò, in questa supposizione, poiché i nomi delle sostanze si riferiscono a modelli che non possono essere conosciuti, i loro significati non potranno mai venir corretti e stabiliti per mezzo di quei modelli.

II, a qualità coesistenti che sono conosciute folo imperfettamente.

---

13. In secondo luogo, le idee semplici che *si trovano a coesistere nelle sostanze* sono ciò che i loro nomi significano immediatamente, perciò quelle idee, come vengono unite nelle varie specie di cose, sono i modelli propri cui questi nomi si riferiscono e mediante i quali i loro significati possono essere rettificati. Ma neppure questi archetipi servono allo scopo al punto da non permettere che i loro nomi abbiano significati vari e incerti. Le idee semplici che coesistono e si trovano unite nello stesso soggetto sono assai numerose, e hanno tutte uguale diritto a far parte dell'idea complessa specifica per la quale il nome specifico dovrà stare; perciò gli uomini, sebbene si propongano di considerare lo stesso identico soggetto, formano tuttavia di esso idee assai diverse. E così il nome che adoperano viene inevitabilmente ad avere, in uomini diversi, significati diversi.

Poiché le qualità semplici che compongono le idee complesse sono per lo più poteri, in relazione a cambiamenti che sono capaci di operare in altri corpi o di subire da essi, esse sono quasi infinite. Basta osservare la grande varietà di alterazioni che uno qualsiasi dei metalli più vili è suscettibile di subire anche solo dalle diverse applicazioni del fuoco, e il numero ancora maggiore di cambiamenti che uno qualsiasi di essi subirà nelle mani di un chimico per l'applicazione di altri corpi, per non trovare strano che io ritenga le proprietà di qualsiasi specie di corpi non facili da raccogliere e da conoscere completamente coi mezzi d'indagine di cui le nostre facoltà sono capaci. Poiché sono almeno tante che nessun uomo può conoscerne il numero definito e preciso, vengono scoperte in modo diverso da persone diverse, a seconda della loro abilità, della loro attenzione e dei modi di trattare i corpi; non si può quindi far a meno di aver idee differenti della stessa sostanza, perciò il significato del suo nome comune è molto incerto e vario. Poiché le idee complesse delle sostanze sono costituite dalle idee semplici che si suppone coesistano in natura, ognuno ha il diritto di mettere nella sua idea complessa le qualità che ha trovato unite. Infatti, sebbene, per quanto riguarda la sostanza dell'oro, una persona si accontenterà del colore e del peso, un'altra tuttavia troverà che la solubilità nell'*aqua regia* dovrà altrettanto necessariamente essere unita con quel colore nella sua idea dell'oro, come un terzo lo penserà della sua fusibilità. Infatti, la solubilità nell'*aqua regia* è una qualità costantemente unita al colore e al peso dell'oro quanto la fusibilità; altri ancora vi mette la duttilità o fissità, ecc., secondo ciò che l'esperienza o la tradizione gli ha insegnato. Chi, fra tutti questi, ha stabilito il significato corretto della parola 'oro'? Oppure chi sarà il giudice che deciderà? Ognuno ha in mente nella natura un proprio modello al quale si appella, e con ragione ritiene di avere lo stesso diritto di mettere nella sua idea complessa significata dalla parola 'oro' quelle qualità che, alla prova, ha trovato unite, proprio come un altro che non ha esaminato così a fondo la cosa ha il diritto di lasciarle fuori, oppure un terzo, che abbia fatto altri esperimenti, a metterne altre. Infatti, l'unione in natura di queste qualità è il vero fondamento della loro unione in una sola idea complessa; chi può dunque dire che una di esse ha maggior ragione di essere inclusa o esclusa, piuttosto che un altra? Da ciò seguirà inevitabilmente che le idee complesse delle sostanze, in uomini che usano per esse gli stessi nomi, saranno molto diverse, e così i significati di quei nomi saranno molto incerti.

III, a qualità coesistenti conosciute solo imperfettamente.

---

14. Inoltre, non c'è quasi nessuna cosa particolare esistente che, in qualcuna

delle sue idee semplici, non comunichi con un numero maggiore o minore di enti particolari; in questo caso, chi deciderà quali dovranno costituire la collezione precisa che dovrà essere indicata col nome specifico? O chi potrà, con legittima autorità, prescrivere quali qualità ovvie o comuni dovranno essere escluse, e quali più segrete o più particolari dovranno essere incluse nel significato del nome di una sostanza? Tutto ciò, messo assieme, non manca mai o quasi mai di produrre quel significato vario e dubbio dei nomi delle sostanze, che causa tanta incertezza, tante controversie o errori, quando arriviamo all'uso filosofico di essi.

Con queste imperfezioni, possono servire benissimo per l'uso civile ma non per quello filosofico.

---

15. È vero che per quanto riguarda la comune conversazione civile, i nomi generali delle sostanze, regolati nel loro significato ordinario da alcune qualità evidenti (come dalla forma e dalla figura nelle cose di conosciuta riproduzione seminale e, nelle altre sostanze, per lo più dal colore unito a qualche altra qualità sensibile), designano abbastanza bene le cose che gli uomini intendono far capire quando ne parlano; e così di solito concepìscono abbastanza bene le sostanze indicate dalle parole oro o mela, per distinguerle l'uno dall'altra. Ma nelle indagini e discussioni *filosofiche*, dove si devono stabilire verità generali e trarre conseguenze da premesse stabilite, si troverà che, non solo il significato preciso dei nomi delle sostanze non è ben stabilito, ma che è molto difficile renderlo tale. Per esempio, chi vorrà fare della malleabilità o di un certo grado di fissità parte costitutiva della sua idea complessa dell'oro, potrà formulare proposizioni concernenti Foro e trarre da esse conseguenze che deriveranno veramente e chiaramente dall'oro preso in tale significato; ma tali proposizioni non potranno mai costringere un uomo ad ammetterle e a convincerlo della loro verità, se costui non considera la malleabilità o lo stesso grado di fissità parti dell'idea complessa per la quale sta il nome 'oro', nell'uso che egli ne fa.

Esempio: il liquido.

---

16. Questa è un'imperfezione naturale e quasi inevitabile per quasi tutti i nomi delle sostanze, in qualsiasi lingua, e gli uomini se la troveranno di fronte appena passano dalle nozioni confuse o approssimative ad indagini più rigorose e precise. Allora si convinceranno di quanto siano dubbie e oscure nel loro significato le parole che, nell'uso ordinario, sembravano assai chiare e determinate. Una volta mi trovai in una riunione di medici dotti e ingegnosi, dove sorse per caso la questione se un liquido può passare attraverso i filamenti dei nervi. Dopo che la

discussione si protrasse per un po', con varietà di argomenti da entrambe le parti, chiesi (sospettando come al solito che la maggior parte delle controversie sorga più intorno al significato delle parole che non per una reale differenza nella concezione delle cose) che, prima di andare oltre in questa discussione, esaminassero e stabilissero tra loro che cosa significava la parola *liquido*. In principio, furono un poco sorpresi di questa mia proposta; e se fossero state persone meno acute forse l'avrebbero presa per banale o stravagante. Infatti non c'era nessuno tra loro che non ritenesse di comprendere perfettissimamente per cosa la parola 'liquido' stesse; ed io stesso non la ritenevo uno dei nomi di sostanza che suscitano maggiore perplessità. Tuttavia, si compiacquero di aderire alla mia richiesta e, dopo aver esaminato la cosa, trovarono che il significato di quella parola non era così stabilito e certo come avevano immaginato, ma che ognuno di essi ne faceva il segno di un'idea complessa diversa. Questo fece loro capire che il punto principale della discussione verteva intorno al significato di quel termine e che le loro opinioni si differenziavano molto poco riguardo a *qualche* fluido e materia sottile che passasse attraverso i condotti dei nervi; sebbene non fosse facile mettersi d'accordo se si dovesse chiamare questa cosa *liquido* o no: cosa che, debitamente considerata, ritennero non degna della loro discussione.

Esempio: l'oro,

---

17. Avrò forse occasione di far notare altrove come questo è il caso nella maggior parte delle discussioni nelle quali gli uomini si impegnano con tanto accanimento. Consideriamo qui solamente in maniera più esatta l'esempio menzionato precedentemente della parola *oro* e vedremo quanto sia difficile determinare con precisione il suo significato. Credo che tutti siano d'accordo che essa sta per un corpo di un certo colore giallo lucente; questa è l'idea che anche i bambini hanno annesso a questo nome, e la parte gialla e lucente della coda di un pavone è per loro propriamente 'oro'. Altri, riscontrando la fusibilità insieme a quel color giallo in certe particelle di materia, fanno di quella combinazione un'idea complessa alla quale danno il nome di oro, per denotare una specie di sostanza e così escludere dall''oro' tutti i corpi gialli e lucenti che col fuoco si ridurranno in cenere e ammettere invece, come parte di quella specie o, comunque, da essere comprese sotto il nome 'oro', solo le sostanze che, avendo quel colore giallo lucente, saranno ridotte dal fuoco alla fusione, e non in cenere. Un altro ancora, per la stessa ragione, aggiunge il peso che, essendo una qualità altrettanto connessa con quel colore quanto la fusibilità, egli ritiene abbia la

stessa ragione di essere unita alle altre nell'idea dell'oro e di essere designata con quel nome; perciò, riterrà che l'altra idea, composta di corpo, colore e fusibilità, sia imperfetta. E così via con tutto il resto: nessuno può mostrare una ragione per cui alcune delle qualità inseparabili, che sono sempre unite in natura, devono essere incluse nell'essenza nominale e altre escluse; o perché la parola 'oro', che designa quella specie di corpo di cui è fatto l'anello che porta al dito, debba determinare la specie mediante il colore, il peso e la fusibilità piuttosto che mediante il colore, il peso e la solubilità nell'*aqua regia*. Infatti, il suo sciogliersi in quel liquido è altrettanto inseparabile dalForo quanto la sua fusione mediante il fuoco; e entrambe le cose sono relazioni di quella sostanza con altri due corpi, i quali hanno il potere di agire in modo differente su di essa. Con quale diritto la fusibilità viene ad essere parte dell'essenza indicata con la parola 'oro', e la solubilità soltanto una sua proprietà? O perché il suo colore è parte dell'essenza e la sua malleabilità non è che una proprietà? Quello che voglio dire è questo: dal momento che tutte queste sono proprietà che dipendono dalla sua costituzione reale, e che sono soltanto poteri, attivi o passivi, in riferimento ad altri corpi, nessuno ha l'autorità per determinare il significato della parola 'oro' (in quanto si riferisce ad un tal corpo esistente in natura) in base ad una collezione di idee che si trovano in quel corpo piuttosto che ad un'altra; perciò il significato di quella parola deve inevitabilmente essere incerto. Infatti, come abbiamo detto, diverse persone osservano proprietà diverse nella stessa sostanza, e credo di poter dire che nessuno le osservi tutte. Perciò abbiamo soltanto descrizioni molto imperfette delle cose, e le parole hanno significati molto incerti.

---

nomi delle idee semplici sono i meno dubbi.

---

18. Da quanto è stato detto è facile notare quanto è già stato osservato, cioè che *i nomi delle idee semplici* sono, fra tutti, quelli meno suscettibili di errore, e ciò per le seguenti ragioni. In primo luogo, perché le idee per le quali stanno sono, ognuna, una sola percezione, e perciò si ottengono più facilmente e si ritengono più chiaramente che non quelle complesse e non sono soggette all'incertezza che solitamente accompagna le idee composte delle sostanze e dei modi misti, in cui il numero preciso di idee semplici che le costituiscono non è facilmente concordato e quindi non è facilmente ritenuto dallo spirito. In secondo luogo, perché non vengono mai riferiti ad un'altra essenza ma solo alla percezione che significano immediatamente; è il riferimento che dà luogo a tanta perplessità nel significato dei nomi delle sostanze e che fa sorgere l'occasione per tante controversie. Uomini che non usano le parole malamente o che non si mettano deliberatamente

a cavillare, di rado sbagliano l'uso e il significato dei nomi delle idee semplici, in qualunque lingua che conoscono. *Bianco* e *dolce, giallo* e *amaro* portano con sé un significato evidente, che ognuno comprende con precisione o che facilmente si accorge di ignorare e di cui cerca di informarsi. Ma la collezione precisa di idee semplici per la quale sta, nell'uso di un'altra lingua la parola *modestia* o *frugalità*, non è conosciuta con altrettanta certezza. E per quanto siamo portati a credere di conoscere benissimo ciò che è inteso dalle parole *oro* o *ferro*, l'idea complessa precisa di cui altri le fanno segni non è altrettanto certa; e credo che accada di rado che, in chi parla e in chi ascolta, stiano esattamente per la stessa collezione. Il che necessariamente produce errori e controversie, quando queste parole vengono usate in discorsi in cui gli uomini hanno a che fare con proposizioni universali, e vorrebbero stabilire nel loro spirito verità universali e considerare le conseguenze che ne seguono.

Dopo di queste, i modi sempiici.

---

19. Secondo la stessa regola, i nomi dei *modi semplici* sono, dopo quelli delle idee semplici, i meno soggetti a dubbi e incertezza, specialmente quelli delle figure e dei numeri, di cui gli uomini hanno idee così chiare e distinte. Chi mai, che si fosse proposto di capirlo, si è sbagliato sul significato ordinario di *sette* oppure di *triangolo*? E in generale le idee meno composte, in ogni specie, hanno i nomi meno dubbi.

I nomi più dubbi sono quelli dei modi misti molto composti e delle sostanze.

---

20. I modi misti, dunque, che sono composti solo di poche, ovvie idee semplici non hanno solitamente nomi di significato molto incerto. Ma i nomi dei modi misti che comprendono un gran numero di idee semplici hanno di solito un significato molto dubbio e indeterminato, come è stato mostrato. I nomi delle sostanze, essendo connessi con idee che non sono né le essenze reali né le esatte rappresentazioni dei modelli cui si riferiscono, sono soggetti ad imperfezioni e incertezze ancora maggiori, specialmente quando veniamo ad usarli filosoficamente.

Perché questa imperfezione viene imputata alle parole.

---

21. Poiché il gran disordine che c'è nei nostri nomi di sostanze procede, per lo più, dalla nostra mancanza di conoscenza e incapacità di penetrare nella vera

costituzione delle sostanze, mi si domanderà probabilmente perché imputo quest'imperfezione piuttosto alle parole che al nostro intelletto. Quest'obbiezione sembra tanto giusta che mi sento obbligato a fornire la ragione per cui ho seguito questo metodo. Devo dunque confessare che quando cominciai questo Discorso sull'intelletto, e ancora per parecchio tempo dopo, non avevo il minimo pensiero che occorresse, per farlo, una considerazione delle parole. Ma quando, avendo superato l'origine e la composizione delle nostre idee, cominciai ad esaminare l'estensione e la certezza della nostra conoscenza, trovai che aveva una connessione così stretta con le parole che ben poco si poteva dire con chiarezza e pertinenza sulla conoscenza se prima non si osservava bene la forza e il modo di significare delle parole. La conoscenza, poiché si riferisce alla verità, ha costantemente a che fare con le proposizioni e, sebbene termini nelle cose, ciò accade per la maggior parte mediante l'intervento delle parole, a tal punto che queste sembrano a malapena separabili dalla nostra conoscenza generale. Per lo meno, si interpongono a tal punto fra il nostro intelletto e la verità che esso vorrebbe contemplare e apprendere che, come accade per il mezzo attraverso il quale vediamo gli oggetti visibili, non di rado l'oscurità e il disordine gettano una nebbia davanti ai nostri occhi e prevalgono sul nostro intelletto. Se consideriamo quanto grande è la parte dovuta alle parole e ai loro significati incerti o errati nelle fallacie in cui gli uomini cadono o fanno cadere gli altri, avremo ragione di pensare che questo non è un ostacolo da poco sulla via della conoscenza. E devo concludere che dobbiamo essere a questo inconveniente tanto più attenti in quanto è stato così poco notato ché anzi delle varie arti di accrescerlo si è fatto il compito degli studi, coltivando i quali, gli uomini hanno ottenuto riputazione di erudizione e sottigliezza, come vedremo nel prossimo capitolo. Ma sono portato a credere che, se le imperfezioni del linguaggio quale strumento di conoscenza venissero più accuratamente ponderate, gran parte delle controversie che fanno tanto rumore nel mondo cesserebbero da sé, e la via verso la conoscenza, e forse anche verso la pace, sarebbe assai più aperta di quanto sia.

Questo dovrcobe insegnarci la moderazione nell'imporre la nostra interpretazione degli autori antichi.

---

22. Di questo sono certo, che il significato delle parole in tutte le lingue, dipendendo moltissimo dai pensieri, dalle nozioni e dalle idee di chi le usa, deve inevitabilmente esser molto incerto per uomini che parlano la stessa lingua e vivono nello stesso paese. Questo è tanto evidente negli autori greci che chi vorrà esaminare i loro scritti troverà in quasi ognuno di essi un linguaggio distinto, sebbene siano adoperate le stesse parole. Ma quando a questa difficoltà naturale in ogni paese, si aggiungeranno i diversi paesi e le età remote, in cui chi parlava e

scriveva aveva nozioni diverse, temperamenti, consuetudini, ornamenti e figure del linguaggio diversi, ognuno dei quali influenzava il significato delle parole quando vennero usate, sebbene per noi ora queste cose siano perdute e sconosciute, allora sarebbe opportuno che fossimo caritatevoli gli uni verso gli altri nelle nostre interpretazioni o fraintendimenti degli scritti antichi. I quali, sebbene sia di grande importanza che vengano capiti, sono soggetti alle difficoltà inevitabili del linguaggio che (salvo l'eccezione dei nomi delle idee semplici e di alcune cose molto ovvie) non è in grado di trasmettere all'ascoltatore senza il minimo dubbio o incertezza il senso e l'intenzione di chi parla, a meno di una definizione costante dei termini. E nei discorsi di religione, di legge e di morale, trattandosi di faccende della massima importanza, ci saranno anche le difficoltà maggiori.

Specialmente delle Scritture del Vecchio e Nuovo Testamento.

---

23. I volumi degli interpreti e commentatori del Vecchio e Nuovo Testamento ne sono le prove fin troppo evidenti. Sebbene ogni cosa detta nel testo sia infallibilmente vera, il lettore tuttavia potrà essere, anzi, non potrà non essere, molto fallibile nel comprenderla, né ci si deve meravigliare che la volontà di Dio, quando è rivestita di parole, sia soggetta a quel dubbio e a quell'incertezza che inevitabilmente accompagna quella specie di comunicazione, quando anche suo Figlio, mentre fu rivestito di carne, era soggetto a tutte le debolezze e gli inconvenienti della natura umana, eccetto il peccato. E dovremmo magnificare la sua bontà perché ha disseminato in tutto il mondo caratteri così leggibili delle sue opere e della sua provvidenza, e ha dato a tutta l'umanità un sufficiente lume di ragione perché, anche coloro cui questa parola scritta non è mai giunta, non potessero (ove si ponessero a cercarlo) né dubitare dell'esistenza di Dio né di dovergli ubbidire. Poiché i precetti della religione naturale sono chiari e molto intelligibili per tutta l'umanità e raramente sono posti in discussione, mentre le altre verità rivelate, che ci sono trasmesse mediante libri e lingue, sono soggette alle comuni e naturali oscurità e difficoltà inerenti alle parole, mi pare che ci converrebbe essere più attenti e diligenti nell'osservare i primi, e meno cattedratici, positivi e imperiosi nell'imporre il nostro senso e le nostre interpretazioni delle ultime.

CAPITOLO X

DELL'ABUSO DELLE PAROLE

Deplorevoli abusi delle parole.

1. Oltre all'imperfezione che si trova naturalmente nel linguaggio e all'oscurità e confusione che è così difficile evitare nell'uso delle parole, ci sono parecchi errori e negligenze *deliberate* di cui gli uomini sono colpevoli in questo mezzo di comunicazione, e che rendono questi segni meno chiari e distinti nel loro significato di quanto è naturalmente necessario che siano.

Primo: le parole sono spesso adoperate senza alcun'idea, o senza idee chiare. Alcune parole vengono introdotte senza che, fin dalla loro origine, vi sia connessa qualche idea chiara.

2. *In primo luogo*, il primo abuso di questa specie, quello più tangibile, è l'uso di parole senza aver idee chiare e distinte o, il che è peggio, l'uso di segni senza che ci sia alcunché di significato. Di questi abusi ci sono due specie:

I. In tutte le lingue, si possono osservare parole che, se vengono esaminate, si troverà che, nella loro origine prima e nel loro uso appropriato, non stanno per alcuna idea chiara e distinta. Queste sono state introdotte, per lo più, dalle varie sètte della filosofia e della religione. Infatti i loro autori o promotori, o per aspettare qualcosa di singolare e fuori dalla comune comprensione, o per sorreggere opinioni strane, o per coprire qualche debolezza della loro ipotesi, raramente mancano di coniare parole nuove e tali che, quando vengono ad essere esaminate si possono giustamente chiamare *termini insignicanti*. Nessuna collezione precisa di idee è stata annessa a queste parole quando vennero da prima inventate o si tratta di idee che, se esaminate ben bene, risulteranno incompatibili; non fa quindi meraviglia se dopo, nell'uso volgare della stessa setta, rimangono suoni vuoti con poco o nessun significato, fra coloro che ritengono sia sufficiente averle spesso sulle labbra come carattere distintivo della loro Chiesa o Scuola, senza affaticare il cervello per esaminare quali siano le idee precise per cui stanno. Non occorre che io accumuli qui gli esempi; le letture e la conversazione di ognuno gliene forniranno a sufficienza. O, se qualcuno desidera esserne meglio rifornito, i grandi maestri di zecca di questa specie di termini, foglio dire gli uomini delle Scuole e i metafisici (fra i quali credo che si possano

includere i filosofi naturali e morali di questi ultimi tempi, che sempre disputano), offrono materiale abbondante per soddisfarlo.

Altre parole, alle quali in principio furono annesse idee, sono usate dopo senza significati distinti.

---

3. II. Ci sono altri che spingono ancora più in là questo abuso e hanno pochissima cura nell'usare parole che, nella loro notazione primaria, non avevano quasi nessuna idea chiara e distinta a loro annessa; queste persone, con imperdonabile negligenza, adoperano con familiarità parole che la proprietà del linguaggio ha assegnate a idee importantissime, e le adoperano senza alcun significato distinto. *Saggezza, gloria, grazia*, ecc., sono parole abbastanza frequenti sulla bocca di ognuno; ma se ad un gran numero di coloro che le usano si chiedesse che cosa intendono con esse, sarebbero presi in contropiede e non saprebbero cosa rispondere. Questa è una chiara prova che, sebbene abbiano imparato questi suoni e li tengano pronti sulla punta della lingua, tuttavia non ci sono nel loro intelletto idee determinate da esprimersi ad altri mediante questi suoni.

Questo accade perché gli uomini imparano i nomi prima di avere le idee alle quali questi nomi appartengono.

---

4. Gli uomini sono stati abituati fin dalla culla ad imparare parole facilmente acquisite e ritenute, prima di conoscere o di aver foggiato le idee complesse alle quali erano connesse o che si trovavano nelle cose per cui si pensava che stessero; perciò di solito continuano a fare la stessa cosa per tutta la vita e, senza darsi la pena necessaria per stabilire nel loro spirito idee determinate, adoperano le parole per le nozioni confuse e instabili che hanno, accontentandosi delle stesse parole che usano gli altri, come se lo stesso suono portasse necessariamente e costantemente con sé lo stesso significato. Sebbene gli uomini si adattino a questo stato di cose nelle vicende ordinarie della vita, dove trovano che è necessario esser capiti e quindi emettono suoni finché non sono capiti, tuttavia i'insignificanza delle loro parole, quando vengono a ragionare intorno alle loro credenze o ai loro interessi, riempie manifestamente il loro discorso con una abbondanza di rumore e di gergo vuoto e incomprensibile, specialmente nelle faccende morali in cui le parole per la maggior parte stanno per collezioni arbitrarie e numerose di idee che non sono regolarmente e permanentemente unite in natura, e ai cui suoni perciò spesso non si fa caso o si annettono nozioni oscure ed incerte. Gli uomini prendono le parole che trovano in uso fra i loro vicini e, per non sembrare ignoranti di ciò per cui esse stanno, le adoperano con

fiducia senza darsi molta pena circa il loro significato fisso e certo. Con ciò, oltre alla facilità della cosa, ottengono il vantaggio che, avendo raramente ragione in tali discorsi, altrettanto raramente si può convincerli che hanno torto; infatti sottrarre dai loro errori uomini che non abbiano nozioni stabilite sarebbe come spodestare dalla sua abitazione un vagabondo che non ha fissa dimora. Questa è la mia congettura, e ognuno potrà osservare in se stesso e negli altri se le cose stanno così o no.

In secondo luogo, per l'applicazione incostante delle parole.

---

5. *In secondo luogo*, un altro grande abuso delle parole sta nell'*incostanza* nel loro uso. È difficile trovare un discorso scritto su qualsiasi argomento, specialmente se controverso, in cui, se lo si legge con attenzione, non si osservano le stesse parole (e, il più delle volte, le più importanti, quelle sulle quali s'impernia l'argomentazione) adoperate talvolta per una collezione di idee semplici e altre volte per un'altra; il che è un perfetto abuso di linguaggio. Poiché le parole sono i segni delle idee che intendo far conoscere ad altri, non per un loro significato naturale ma per imposizione volontaria, si tratta chiaramente d'imbroglio e d'abuso quando le faccio stare una volta per una cosa e una volta per un'altra; il far ciò deliberatamente può essere imputato solo ad una grande follia o a una maggiore disonestà. Potrebbe, un uomo, onestamente nel fare i conti con un altro, far stare i segni dei numeri talvolta per una collezione di unità e talvolta per un'altra: per esempio, fare stare il segno '3', talvolta per tre, talvolta per quattro e talvolta per otto? Lo stesse vale se nel suo discorso o ragionamento facesse stare le stesse parole per collezioni differenti di idee semplici. Se gli uomini facessero così nei loro calcoli, mi domando chi vorrebbe avere £ che fare con essi? Ad uno che parlasse così nelle faccende e negli affari nel mondo, e chiamasse 8 talvolta sette e talvolta nove, secondo come gli serve meglio, verrebbe ben presto affibbiate uno di quei due nomi [folle o disonesto] che solitamente ripugnano agli uomini. Eppure, nelle discussioni e nelle dispute erudite, procedimenti simili passano per acutezza ed erudizione ma a me sembra che si tratti di una disonestà maggiore di quando si spostano i gettoni nel calcolare un debito e che l'imbroglio è di tanto maggiore, quanto la verità è più importante del denaro.

Terzo, per l'oscurità affettata, come nella setta peripatetica e in altre sètte filosofiche.

---

6. *In terzo luogo*, un altro abuso del linguaggio consiste nell'*affettazione dell'oscurità*, o applicando parole vecchie a significati nuovi e insoliti o introducendo

termini nuovi e ambigui senza definirli o ancora mettendoli assieme in modo da confondere il loro significato ordinario. Sebbene la filosofia peripatetica sia stata la più eminente in questo modo d'agire, altre sètte non ne sono state del tutto immuni. Non ce n'è quasi nessuna che non sia ostacolata da qualche difficoltà (perché tale è l'imperfezione della conoscenza umana) che ha cercato di coprire con l'oscurità dei termini, rendendo confuso il significato delle parole le quali, come una nebbia davanti agli occhi della gente, dovrebbero impedire che siano scoperte le loro parti più deboli. Che *corpo* e *estensione*, nell'uso comune, rappresentino due idee distinte, è chiaro a chiunque vorrà rifletterci un poco. Se il loro significato fosse esattamente lo stesso, sarebbe altrettanto proprio e intelligibile dire «il corpo di un'estensione» quanto dire «l'estensione di un corpo»; eppure ci sono quelli che trovano necessario confondere il loro significato. A questo abuso e ai malanni che derivano dal confondere il significato delle parole, la logica e le scienze liberali, come sono state trattate nelle scuole, hanno dato reputazione; e la tanto ammirata Arte della Disputa[1] ha aggiunto molto all'imperfezione naturale delle lingue, perché è stata usata e adattata più per rendere perplessi circa il significato delle parole che non per scoprire la conoscenza e la verità delle cose. E chi vorrà esaminare quella specie di scritti eruditi troverà che le parole in essi sono molto più oscure incerte e imprecise nel loro significato di quanto lo siano nella conversazione ordinaria.

La logica e la disputa hanno molto contribuito a questo.

---

7. Ciò accade inevitabilmente quando le attitudini e l'erudi-' zione degli uomini sono valutate in base alla loro abilità nel disputare. E se la reputazione e le ricompense accompagneranno queste conquiste, che dipendono per la maggior parte dalla sottigliezza e dalla raffinatezza delle parole, non fa meraviglia che l'ingegno di un uomo, impiegato in questa maniera, confonda, renda involuto e sottile il significato dei suoni, in modo che non gli manchi mai qualcosa da dire nel contrastare o difendere una questione; infatti, la vittoria viene aggiudicata, non a chi abbia la verità dalla sua parte, ma a chi abbia l'ultima parola nella disputa.

La chiamano sottigliezza.

---

8. Sebbene questa sia un'abilità inutile e che io ritengo in diretto contrasto con le vie della conoscenza, è tuttavia finora passata sotto i nomi elogiativi e stimati di *sottigliezza* e *acutezza*, e ha avuto il plauso delle scuole e [Incoraggiamento di

almeno una parte degli eruditi del mondo, La cosa non fa meraviglia, giacché i filosofi antichi (intendo quelli litigiosi e cavillosi, che Luciano[2] mette in croce con tanta arguzia e ragione), e in seguito gli Scolastici, che miravano alla gloria e alla stima per la loro grande e universale conoscenza — che è tanto più facile far finta di avere piuttosto che acquistare — trovarono ottimo questo espediente di coprire la loro ignoranza con una curiosa e inesplicabile rete di parole confuse e così procurarsi l'ammirazione degli altri usando termini incomprensibili, tanto più idonei a produrre meraviglia perché non potevano esser capiti. Invece appare da tutta la storia che questi profondi dottori non erano né più saggi né più utili dei loro vicini e portarono ben poco vantaggio alla vita umana o alle società in cui vivevano; a meno che il coniare nuove parole senza produrre nuove cose cui applicarle, o il rendere confuso e oscuro il significato di quelle vecchie, così ponendo in forse e disputando di ogni cosa, fossero cose vantaggiose per la vita dell'uomo o degne di lode e di ricompensa.

Questa erudizione dà ben pochi' benefici alla società.

---

9. Infatti, nonostante questi eruditi disputanti, questi onniscienti dottori, fu agli uomini di stato che non appartenevano alle scuole che i governi del mondo dovettero la loro pace, la loro difesa e le loro libertà; e fu dal disprezzato e illetterato 'meccanico' (questa parola è usata come epiteto ingiurioso) che ricevettero miglioramenti le arti utili. Con tutto ciò, quest'ignoranza artificiale e questo dotto gergo hanno prevalso di gran lunga in questi ultimi tempi, per mezzo degli interessi e dell'artificio di chi non trovava via più facile verso il culmine di autorità e dominio, che hanno raggiunto, fuor che quella di divertire ignoranti uomini di affari con parole difficili e di impegnare gli ingegnosi e gli **iosi in dispute intricate intorno a termini incomprensibili, mantenendoli così sempre aggrovigliati in un labirinto senza fine. Inoltre, non c'è via migliore per far riconoscere o difendere dottrine strane e assurde, quanto il circondarle di un baluardo di innumerevoli parole oscure, dubbie e indefinite. Ciò, tuttavia, rende queste difese più simili a covi di briganti o a tane di volpi che non a fortezze di veri guerrieri; infatti, se è difficile farne uscire qualcuno, non è per la loro robustezza, ma per i rovi e le spine e l'oscurità della sterpaglia che le circonda. Poiché la non verità è inaccettabile allo spirito dell'uomo, non c'è altra difesa per l'assurdità che l'oscurità.

Ma invece distrugge gli strumenti della conoscenza e della comunicazione.

---

10. Così l'ignoranza erudita e l'arte di impedire persino agli uomini curiosi di arrivare alla vera conoscenza è stata propagata nel mondo e ha portato molta perplessità, mentre pretendeva informare l'intelletto. Infatti vediamo che altri uomini saggi e ben intenzionati, la cui istruzione e le cui attitudini non avevano raggiunto quella famosa *acutezza*, riuscivano ad esprimersi in modo intelligibile l'uno con l'altro, e traevano beneficio dall'uso semplice del linguaggio. Ma sebbene gli uomini non dotti capivano benissimo le parole bianco e nero, ecc., si trovavano tuttavia filosofi che avevano erudizione e sottigliezza sufficiente per provare che la neve era nera, cioè per provare che il bianco era nero. Con ciò ottenevano il vantaggio di distruggere i mezzi e gli strumenti del discorso, della conversazione, dell'istruzione e della società, mentre con grande arte e sottigliezza non facevano altro che rendere dubbio e confuso il significato delle parole, rendendo così la lingua meno utile di quanto i suoi difetti reali non l'avessero già resa: un dono che gli illetterati non avevano ottenuto.

È utile quanto il confondere i suoni rappresentati dalle lettere dell'alfabeto.

---

11. Quest'erudizione istruisce l'intelletto degli uomini e procura vantaggio alla loro vita alla maniera di chi alterasse il significato dei caratteri conosciuti e, mediante un sottile espediente della sapienza, che sorpassa di gran lunga dò di cui sono capaci gli illetterati, gli ottusi ed i volgari, mostrasse nella sua scrittura che può mettere *A* al posto di *B*, e *D* al posto di *E*, ecc., non senza l'ammirazione e il beneficio del suo lettore. È altrettanto privo di senso porre *nero* che è una parola concordata a rappresentare un'idea sensibile, porla, dico, al posto di un'idea diversa o contraria, cioè chiamare *nera* la *neve*, quanto porre il segno *A*, che è il carattere concordato a stare per una determinata modificazione del suono ottenuta mediante un certo movimento degli organi del linguaggio, al posto di 5, concordato a stare per un'altra modificazione del suono ottenuta mediante un altro modo determinato degli organi del linguaggio.

Quest'arte ha reso confuse la religione e la giustizia.

---

12. Né questo guaio si è fermato alle raffinatezze logiche o alle speculazioni curiose o vuote; ha invaso i grandi interessi della vita e della società umane, ha oscurato e reso confuse le verità materiali della legge e della teologia, ha portato la confusione, il disordine e l'incertezza nelle faccende degli uomini e, se non le ha distrutte, ha tuttavia in grande misura rese vane le due grandi regole della vita, la religione e la giustizia. A che cosa sono serviti i maggiori commenti e

dispute intorno alle leggi di Dio e degli uomini, se non a rendere più dubbio il loro significato e più confuso il loro senso? Quale è stato l'effetto di queste curiose distinzioni moltiplicate e di queste raffinatezze acute, se non l'oscurità e l'incertezza, che hanno reso le parole sempre più incomprensibili e il lettore sempre più smarrito? Come avviene altrimenti che i prìncipi quando parlano o scrivono ai loro subordinati nei loro ordini comuni sono facilmente compresi, mentre quando parlano al loro popolo nelle loro leggi, non lo sono? E, come ho osservato prima, non accade spesso che un uomo di ordinaria capacità capisca benissimo un testo o una legge alla sua prima lettura, finché non consulti un'espositore o un avvocato il quale, prima di aver finito di spiegare le parole, ha fatto sì che significhino o nulla o ciò che a lui piace?

Non dovrebbe essere scambiata per erudizione.

---

13. Non voglio esaminare qui se ciò sia stato l'efietto di qualche interesse laterale di queste professioni; ma lascio che si consideri se non sarebbe bene per l'umanità, per la quale è importante conoscere le cose come sono e far ciò che deve fare, invece di passare la vita a parlare di queste cose o a buttare parole a vanvera, se non sarebbe bene, dico, che l'uso delle parole fosse reso semplice e diretto. E se non sarebbe bene che il linguaggio, che ci è stato dato per il miglioramento della nostra conoscenza e per rinsaldare i legami della società, non venisse adoperato per oscurare la verità e rendere la gente incerta sui propri diritti, per sollevare nebbie e rendere inintelligibili sia la morale sia la religione? O almeno, se ciò deve accadere, che non sia considerata erudizione o conoscenza?

In quarto luogo, prendendo le parole per cose.

---

14. IV. *In quarto luogo*, un altro grande abuso delle parole consiste nel *prenderle per cose*. Sebbene questo in qualche grado accada a tutti i nomi in generale, più particolarmente accade a quelli delle sostanze. Sono particolarmente soggetti a questo abuso gli uomini che per lo più costringono i loro pensieri entro un determinato sistema e si abbandonano alla ferma credenza nella perfezione di una data ipotesi; si persuadono con *ciò* che i termini di quella sètta sono tanto adatti alla natura delie cose da corrispondere perfettamente alla loro esistenza reale. Chi mai, allevato alla scuola della filosofia peripatetica, non ritiene che i dieci nomi, sotto i quali sono elencati le dieci categorie, siano esattamente conformi alla natura delle cose? Chi, di quella scuola, non è persuaso che le *forme sostanziali, Vanima vegetativa, Vorrore del vuoto, le specie intenzionali*, ecc.,

siano qualcosa di reale? Gli uomini hanno imparato queste parole fin dal loro primo incontro con la conoscenza e hanno trovato che i loro maestri e sistemi le mettevano in grande evidenza; perciò non possono demordere dall'opinione che esse siano conformi alla natura e rappresentazioni di cose che realmente esistono. I Platonici hanno l'*anima del mondo*, e gli Epicurei la *tendenza al moto* degli atomi quando sono in riposo. Non c'è quasi sètta filosofica che non abbia un insieme distinto di termini che gli altri non capiscono. Ma questo gergo che, nella debolezza dell'intelletto umano, serve tanto bene come palliativo dell'ignoranza degli uomini e copre gli errori, con l'uso che diventa familiare fra coloro che appartengono alla stessa tribù, viene ad apparire la parte più importante del linguaggio e i suoi termini quelli più significanti fra tutti. E se accadesse che, con la prevalenza di quella dottrina, i *veicoli aerei* e *eterei*[3] venissero ad essere accettati generalmente ovunque, senza dubbio questi termini si imprimerebbero nella mente degli uomini in modo da confermarli nella persuasione della realtà di queste cose, come le *forme* e le *specie intenzionali* dei peripatetici hanno fatto finora.

Esempio della materia.

---

15. Una lettura attenta degli scrittori filosofici rivelerebbe abbondantemente fino a che punto il prendere i nomi per cose facilmente metta fuori strada l'intelletto; e ciò accade forse con parole per le quali non si sospetta un tale uso errato. Prenderò come esempio una parola sola, assai familiare. Quante dispute complicate ci sono state intorno alla *materia*, come se ci fosse realmente in natura una tal cosa, distinta da *corpo*, al modo in cui la parola 'materia' sta per un'idea distinta da quella di corpo? Se le idee rappresentate dai due termini fossero precisamente le stesse, essi potrebbero indifferentemente e ovunque essere messi l'uno al posto dell'altro. Ma vediamo che sebbene sia proprio dire. «C'è una sola materia per tutti i corpi», non si può dire, «C'è un solo corpo per tutte le materie». Diciamo comunemente che un corpo è più grande di un'altro, ma sembra urtante (e credo non si dica mai) dire che una materia è più grande dell'altra. Da che deriva dunque questo errore? Deriva da ciò: sebbene materia e corpo non siano realmente distinti, ma ovunque c'è l'una c'è l'altro, rappresentano tuttavia due diverse concezioni, di cui l'una è incompleta, ed è solo una parte dell'altra. Il corpo, infatti, rappresenta una sostanza solida estesa con figura, di cui la materia è una concezione parziale e più confusa; mi sembra che quest'ultima sia usata per la sostanza e la solidità del corpo, senza includere estensione e figura. Parlando della materia, ne parliamo come se fosse una sola,

perché in verità questa parola non contiene esplicitamente altro che l'idea di una sostanza solida che è ovunque la stessa, ovunque uniforme. Se questa è la nostra idea della materia, non concepiamo o parliamo di diverse *materie* nel mondo come non parliamo di diverse solidità; ma possiamo pensare e parlare di corpi diversi, perché l'estensione e la figura sono suscettibili di variazioni. Ma poiché la solidità non può esistere senza l'estensione e la figura, aver assunto la materia quale nome di qualcosa che realmente esista sotto tale distinzione ha senza dubbio prodotto i discorsi e le dispute oscure e incomprensibili che hanno riempito la testa e i libri dei filosofi intorno alla *materia prima*. Lascio alla considerazione altrui fino a che punto tale imperfezione o abuso possa toccare moltissimi altri termini generali. Credo, almeno, di poter dir questo: che avremmo un numero assai minore di dispute nel mondo se le parole venissero prese per quelle che sono, cioè solo come segni delle nostre idee, e non per le cose stesse. Infatti, quando discutiamo sulla *materia* o su altro termine simile, discutiamo in verità solo sull'idea che esprimiamo con quel suono, cioè se quell'idea precisa concordi o meno con qualcosa che realmente esiste nella natura. E se gli uomini dicessero per quali idee intendono che stiano le loro parole, non ci sarebbe neppur la metà di quell'oscurità e di quella litigiosità che c'è, invece, nella ricerca e nella difesa della verità.

Questo rende durevoli gli errori.

---

16. Ma qualunque inconveniente segua da questo errore nell'adoperare le parole, di una cosa sono sicuro, che il loro uso costante e familiare attrae gli uomini a nozioni molto remote dalla verità delle cose. Sarebbe una faccenda difficile convincere chiunque che le parole adoperate da suo padre e dal maestro o dal curato della parrocchia o dal tal riverito dottore, non significhino nulla che esista realmente in natura; il che, forse, non è la causa minore del fatto che gli uomini rinunciano con tanta difficoltà ai loro errori, persino in questioni puramente filosofiche, dove non hanno altro interesse se non la verità. Le parole alle quali sono da lungo tempo abituati rimangono salde nel loro spirito, e non fa quindi meraviglia che le nozioni errate connesse con quelle non siano abbandonate.

In quinto luogo, mettendole al posto di ciò che non possono significare.

---

17. V. *In quinto luogo* un altro abuso delle parole consiste nel *metterle in luogo di cose che esse non significano o non possano in alcun modo significare.*

Possiamo osservare, circa i nomi generali delle sostanze di cui ci sono note soltanto le essenze *nominali*, che quando li mettiamo nelle proposizioni e affermiamo o neghiamo qualcosa intorno ad essi, comunemente e tacitamente supponiamo o intendiamo, per lo più, che essi stanno per l'essenza *reale* di una certa specie di sostanze. Infatti, quando un uomo dice che Toro è malleabile, intende e vorrebbe far intendere qualcosa di più che non: «Ciò che io chiamo oro è malleabile» (sebbene in effetti equivalga a questo), ma vorrebbe invece far capire che l'oro, cioè quello che ha l'essenza reale dell'oro, è malleabile; il che equivale a dire che la malleabilità dipende dall'essenza reale dell'oro e ne è inseparabile. Ma poiché l'uomo non sa in che cosa consista quell'essenza reale, la connessione che si stabilisce nel suo spirito non è tra la malleabilità e un'essenza che non conosce, ma solo tra la malleabilità e il suono 'oro' che egli pone al posto delFessenza. Così, quando diciamo che *animai rationale* è una buona definizione dell'uomo mentre *animai implume bipes iatis unguibus* non lo è, supponiamo che il nome 'uomo' rappresenti l'essenza reale di una specie, e vorremmo far capire che «animale razionale» descrive meglio l'essenza reale che non «un animale bipede con le unghie larghe e senza piume». Altrimenti, perché non avrebbe potuto Platone altrettanto propriamente fare che la parola ἄνθρωπος o *uomo* stia per la sua idea complessa, costituita dalle idee di un corpo distinto da altri da una certa forma e da altre apparenze esterne, come Aristotele costituì l'idea complessa alla quale diede il nome di ἄνθρωπος o *uomo*, con l'idea di un corpo e della facoltà di ragionare unite assieme, a meno che non si supponga che il nome ἄνθρωπος o *uomo* stia per qualcosa d'altro da ciò che significa e sia posto in luogo di qualcosa d'altro dall'idea che si professa di voler esprimere con esso?

Per esempio, ponendole al posto delle essenze reali delle sostanze.

---

18. È vero che i nomi delle sostanze sarebbero molto più utili, e le proposizioni fatte con essi sarebbero molto più certe, se le essenze reali delle sostanze fossero le idee nel nostro spirito significate da quelle parole. È per la mancanza di queste essenze reali che le nostre parole trasmettono così poca conoscenza o certezza nei nostri discorsi intorno ad esse; per cui lo spirito, per togliere nei limiti del possibile quest'imperfezione, con una segreta supposizione fa stare le parole per una cosa che abbia quell'essenza reale, come se in questo modo si avvicinasse un po' di più ad essa. Infatti, sebbene la parola *uomo* o *oro* non significhi in verità nulF altro che un'idea complessa di certe proprietà unite in una sola specie di sostanza, tuttavia non c'è quasi nessuno che spesso non supponga, nell'usare queste parole, che ciascuno di questi nomi sta per una cosa che ha un'essenza

reale dalla quale le sue proprietà dipendono. Invece di diminuire l'imperfezione delle nostre parole, vi aggiungiamo un chiaro abuso quando vorremmo farle stare per qualcosa che non si trova nella nostra idea complessa e di cui perciò il nome che usiamo non può in nessuna maniera essere il segno.

Perciò crediamo che il cambiamento delle nostre idee complesse delle sostanze non ne cambia la specie.

---

19. Questo ci mostra la ragione per cui, se nei *modi misti* si omette o si cambia una qualsiasi delle idee che contribuiscono a formare l'idea complessa, si riconosce che si tratterà di un'altra cosa, cioè di una specie diversa, come è chiaro nei casi *omicidio colposo, omicidio preterintenzionale, assassinio, parricidio*, ecc. La ragione di ciò è che l'idea complessa indicata con quel nome è, nello stesso tempo, l'essenza reale e quella nominale, e non c'è nessun riferimento segreto del nome ad altra essenza. Ma per le *sostanze*, le cose non stanno così. Infatti se in ciò che si chiama *oro* alcuni mettono nella loro idea complessa ciò che altri omettono, e viceversa, tuttavia gli uomini di solito non credono che per ciò muti la specie: segretamente, nel loro spirito, riferiscono quel nome e suppongono che sia annesso all'essenza reale e immutabile di una cosa esistente, dalla quale dipendono le sue proprietà. Se qualcuno aggiunge alla propria idea complessa dell'oro quella della fissità e della solubilità in *aqua regia*, che non c'era prima, non si ritiene che abbia cambiata la specie, ma soltanto che abbia ottenuto un'idea più perfetta aggiungendovi un'altra idea semplice, la quale in effetti è sempre unita a quelle altre di cui la sua idea complessa iniziale era composta. Ma questo riferimento del nome ad una cosa di cui non abbiamo l'idea, lungi dalPaiutarci, serve soltanto a coinvolgerci in difficoltà sempre maggiori. Infatti, con questo tacito riferimento all'essenza reale di quella specie di corpo, la parola *oro* (la quale, rappresentando una collezione più o meno perfetta di idee semplici, serve benissimo per designare quella specie di corpo nel discorso civile) vi perde ogni significato, stando per qualcosa di cui non abbiamo idea, sicché non può significare nulla quando il corpo stesso è tolto. Per quanto si pensi che sia tutt'uno, si vedrà, però, se si esamina bene la cosa, che è affatto diverso discutere intorno all'oro nominandolo e intorno ad una particella del corpo stesso, cioè ad un pezzo di oro in fogli messo davanti a noi; e questo sebbene, nel discorso, siamo portati a sostituire il nome alla cosa.

La causa di quest'abuso sta nel supporre che la natura operi sempre regolarmente, ponendo confini fra le specie.

---

20. Credo che gli uomini siano facilmente disposti a sostituire i nomi alle essenze reali delle specie a causa della supposizione già menzionata, cioè che la natura agisca regolarmente nella produzione delle cose e ponga confini fra le varie specie, dando esattamente la stessa reale costituzione interna a ciascun individuo che classifichiamo sotto un nome generale. Invece chiunque osserverà le loro diverse qualità non potrà certo dubitare che molti individui chiamati con lo stesso nome sono, nella loro costituzione interna, altrettanto diversi l'uno dall'altro quanto parecchi di quelli che sono classificati sotto nomi specifici diversi. Ma questa supposizione, che la stessa precisa costituzione interna accompagni sempre lo stesso nome specifico, rende gli uomini pronti ad assumere quei nomi come rappresentativi delle essenze reali, sebbene in verità non significano che le idee complesse che essi hanno nello spirito quando li usano. Sicché, se posso dirlo, questa specie di uso dei nomi — per significare una cosa e per supporre che significano, o per metterli in luogo di un'altra — causa una grande incertezza nei discorsi degli uomini, specialmente di quelli che sono del tutto imbevuti della dottrina delle *forme sostanziali*, per la quale immaginano che le varie specie delle cose siano determinate e distinte.

Quest'abuso contiene due supposizioni false.

---

21. Ma per grottesco e assurdo che sia il fare che i nostri nomi stiano per idee che non abbiamo o (il che è lo stesso) per essenze che non conosciamo, giacché in effetti così le nostre parole sono segni di nulla, è tuttavia evidente, a chiunque rifletta anche per poco all'uso che gli uomini fanno delle loro parole, che nulla accade più comunemente. Quando un uomo chiede se questa o quella cosa che vede, si tratti di un babbuino o di un feto mostruoso, sia o meno un *uomo*, è evidente che la domanda non è se quella cosa particolare sia conforme alla sua idea complessa espressa col nome uomo, ma se abbia in sé l'essenza reale di una specie di cose per la quale suppone che stia il nome 'uomo'. In questa maniera di usare i nomi delle sostanze sono contenute le seguenti supposizioni false:

Prima, che ci siano certe essenze precise, secondo le quali la natura fa tutte le cose particolari e mediante le quali queste vengono distinte in specie. È fuor di dubbio che ogni cosa abbia una costituzione reale, per cui è quella che è, e dalla quale dipendono le sue qualità sensibili; ma credo sia stato provato che questo non costituisce la distinzione delle specie come *noi* le classifichiamo, né i confini dei loro nomi.

Seconda, viene tacitamente insinuato che abbiamo *idee* di queste essenze presunte. Infatti, quale altro scopo avrebbe il chiedere se questa o quelFaltra cosa

ha l'essenza reale della specie 'uomo', se non supponessimo che ci sia una tale essenza specifica e conosciuta? Il che è del tutto falso. Perciò una applicazione dei nomi per farli stare per idee che non abbiamo deve necessariamente causare un gran disordine nei discorsi e nei ragionamenti intorno ad essi, e costituire un grande inconveniente nella nostra comunicazione mediante parole.

Sesto, procedendo in base alla supposizione che le parole che adoperiamo abbiano un significato certo ed evidente che gli uomini non possono non comprendere.

---

22. VI. *In sesto luogo* rimane ancora un abuso di parole, più generale sebbene forse meno osservato: gli uomini, con un uso lungo e familiare di esse, vi hanno annesso certe idee e sono portati ad immaginare che ci sia *una connessione così stretta e necessaria fra i nomi e il significato nel quale li usano*, da essere pronti a supporre che non si possa non capire ciò che intendono dire. Si dovrebbe perciò essere d'accordo sulle parole dette, come se fosse fuor di dubbio che, nell'uso di quei suoni comunemente accettati, chi parla e chi ascolta abbiano necessariamente le stesse precise idee. Con ciò presumono che, quando nel discorso hanno usato un certo termine, hanno, per così dire, posto davanti agli occhi di un altro la cosa stessa di cui parlano. E così, accettando allo stesso modo le parole degli altri come se esse stessero naturalmente per quello a cui loro stessi sono soliti applicarle, non si dànno mai la pena di spiegare il proprio intendimento o di capire chiaramente quello degli altri. Da ciò derivano comunemente rumori e battibecchi, senza progresso e informazioni: gli uomini assumono che le parole siano i contrassegni costanti e regolari di nozioni concordate, quando in verità non sono che i segni volontari e instabili delle loro proprie idee. Eppure gli uomini trovano strano che nel discorso o (dove è spesso assolutamente necessario) nella discussione, talvolta si chieda il significato dei loro termini; sebbene i ragionamenti che si possono osservare ogni giorno nella conversazione rendono evidente che ci sono pochi nomi di idee complesse che due uomini qualsiasi usano per la stessa precisa collezione. È difficile nominare una parola che non sia un chiaro esempio di questo. La *vita* è un termine fra i più familiari. Chiunque riterrebbe quasi un affronto se gli si chiedesse che cosa intende con esso. Eppure, se si pone il quesito se la pianta, che giace già formata nel seme, abbia vita, se l'embrione nell'uomo prima dell'incubazione, o un uomo in deliquio privo di senso o di movimento, siano vivi o meno, è facile percepire che un'idea chiara, distinta e stabilita non accompagna sempre l'uso di una parola così nota come 'vita'. È vero che gli uomini hanno di solito qualche concezione grossolana e confusa alla quale applicano le parole comuni del loro

linguaggio; e tale uso approssimativo delle parole serve benissimo per i loro discorsi o faccende ordinarie. Ma questo non basta per le indagini filosofiche. La conoscenza e il ragionamento esigono idee precise e determinate. E sebbene gli uomini non vogliano essere così fastidiosi e ottusi da non capire quello che dicono gli altri senza chiedere una spiegazione dei loro termini, né così noiosamente meticolosi da correggere gli altri nell'uso delle parole che sentono dire; tuttavia non vedo che male ci sarebbe, quando si tratta della verità e della conoscenza, a chiedere la spiegazione di parole il cui senso ci appare dubbio; né vedo perché un uomo dovrebbe vergognarsi di confessare di ignorare il senso in cui un altro adopera le parole, giacché non ha altro modo di saperlo con certezza se non quello di esserne informato. In nessun campo quest'abuso di prendere le parole sulla fiducia si è esteso tanto, con tanti effetti deteriori, come in quello degli uomini di lettere. La moltiplicazione e l'ostinatezza delle dispute, che hanno fatto del mondo intellettuale una terra bruciata, sono dovuti a questo uso cattivo delle parole. Infatti, sebbene si creda generalmente che ci sia una grande diversità di opinioni nei volumi e nella varietà delle controversie che turbano il mondo, tutto ciò che riesco a veder fare ai dotti disputanti dei diversi partiti nelle loro discussioni, è di parlare linguaggi diversi. E sono portato a credere che quando alcuni di essi, lasciando da parte i termini, pensano alle cose e sanno quello che pensano, pensano tutti allo stesso modo anche se, forse, ciò che vorrebbero è diverso.

I fini del linguaggio sono; primo, trasmettere le nostre idee.

---

23. Per concludere questa considerazione dell'imperfezione e dell'abuso del linguaggio, dirò che i fini del linguaggio nel nostro discorso con altri, essendo principalmente questi tre: primo, far conoscere ad un altro i pensieri o l'idee di un uomo; secondo, farlo il più facilmente a rapidamente possibile; e, terzo, con ciò trasmettere la conoscenza delle cose, il linguaggio è male usato o deficiente quando manca di compiere una di queste tre cose.

In primo luogo, le parole falliscono al primo di questi fini e non rivelano a un altro le idee di chi parla: 1, quando gli uomini hanno sulla bocca i nomi senza avere nello spirito le idee determinate di cui sono segni; oppure, 2, quando applicano i comuni nomi, accettati in una lingua, ad idee alle quali l'uso comune di quella lingua non le applica; o ancora, 3, quando applicano in modo molto incostante, facendoli stare ora per un'idea, ora per un'altra.

Secondo, farlo rapidamente.

---

24. In secondo luogo, gli uomini mancano di trasmettere i loro pensieri con tutta la possibile rapidità e facilità quando hanno idee complesse senza avere nomi distinti per esse. Talvolta ciò accade per colpa della lingua stessa, la quale non ha ancora un suono applicato a tale significato; e talvolta è colpa dell'uomo, il quale non ha ancora imparato il nome dell'idea che vorrebbe mostrare ad altri.

Terzo, trasmettere con ciò la conoscenza delle cose.

---

25. In terzo luogo, le parole non possono trasmettere la conoscenza delle cose se le idee degli uomini non concordano con la realtà delle cose. Sebbene questo difetto abbia origine nelle nostre idee, che non sono così conformi alla natura delle cose come potrebbero esserlo con più attenzione, studio e applicazione, tuttavia non manca di estendersi anche alle nostre parole, quando le usiamo come segni di enti reali che tuttavia non hanno mai avuto alcuna realtà o esistenza.

Come le parole falliscono al loro scopo in questi casi: primo, quando sono usate senza idee.

---

26. In primo luogo, chi possiede le parole di una lingua senza avere nello spirito le idee distinte cui applicarle, nella misura in cui le usa nel discorso fa soltanto un rumore senza senso o significato; e per erudito che possa sembrare con l'uso di parole difficili o di termini dotti, non progredirà sulla via della conoscenza più di quanto lo farebbe, sulla via dell'apprendimento, chi nel suo studio avesse assimilato solo i titoli dei libri, senza possederne il contenuto. Infatti tutte queste parole, comunque siano messe nel discorso, secondo la corretta costruzione delle regole grammaticali o l'armonia di periodi ben torniti, equivalgono a meri suoni e a nuli'altro.

Secondo, quando alle idee complesse non sono connessi nomi.

---

27. In secondo luogo, chi ha idee complesse senza nomi particolari per esse, non si trova in una situazione migliore di quella di un libraio che ha in magazzino volumi non legati e senza titoli, che può quindi far conoscere agli altri solo mostrando i fogli sciolti e comunicarne il contenuto solo raccontandolo. Quest'uomo è impedito nel suo discorso a causa della mancanza di parole per comunicare le sue idee complesse, che deve perciò necessariamente far conoscere mediante un'enumerazione di quelle semplici che le compongono; e così è portato spesso ad usare venti parole per esprimere ciò che un altro uomo indica con una.

Terzo, quando lo stesso segno non è adoperato per la stessa idea.

28. In terzo luogo, chi non adopera costantemente lo stesso segno per la stessa idea, ma usa le stesse parole ora in un significato ora in un altro, dovrebbe passare, nelle scuole e nella conversazione, per un uomo altrettanto onesto di chi, nel mercato e alla borsa, venda cose diverse sotto lo stesso nome.

Quarto, quando le parole vengono stornate dal loro uso comune.

29. In quarto luogo, chi applica le parole di una lingua ad idee differenti da quelle cui l'uso comune di quel paese le applica, per quanto abbia nel suo intelletto verità e luce, non le potrà trasmettere ad altri mediante parole se non definisce i propri termini. I suoni potranno essere familiari e conosciuti fin che si vuole ed entrare facilmente nelle orecchie di chi è abituato a sentirli; ma, stando per idee diverse da quelle cui sono abitualmente connessi e che solitamente suscitano nello spirito di chi ascolta, non possono rendere noti i pensieri di chi li usa in questo modo.

Quinto, quando sono nomi di immaginazioni fantastiche.

30. In quinto luogo, chi immagina per suo conto sostanze che non sono mai esistite e si riempie la testa di idee che non hanno alcuna corrispondenza con la natura reale delle cose, e dà a queste cose nomi definiti e stabiliti, potrà riempire il suo discorso, e forse la testa di un altro, con le immaginazioni fantastiche del proprio cervello, ma sarà ben lungi dal progredire di un iota nella conoscenza vera e propria.

Sommario.

31. Chi abbia nomi senza idee, manca del significato delle sue parole ed emette solo suoni vuoti. Chi abbia idee complesse senza nomi per esse, manca di libertà e di speditezza nelle sue espressioni ed è obbligato a usare perifrasi. Chi adoperi le parole in modo approssimativo e incostante o non sarà ascoltato o non sarà capito. Chi applichi i nomi ad idee diverse da quelle del loro uso comune, manca di proprietà nel suo linguaggio e dice parole senza senso. E chi abbia idee di sostanze che non concordino con l'esistenza reale delle cose, manca dei materiali della vera conoscenza nel suo intelletto, e ha invece chimere.

In che modo le parole mancano al loro scopo quando stanno per sostanze.

32. Nelle nostre nozioni riguardo alle sostanze, siamo soggetti a tutti gli inconvenienti appena detti: per esempio, 1. Chi usa la parola *tarantola* senza avere alcuna immaginazione o idea di ciò per cui essa sta, pronuncia una buona parola ma con essa non designa nulla. 2. Chi, in un paese appena scoperto, vede varie specie di animali e vegetali a lui finora sconosciute, potrà averne idee altrettanto veridiche quanto quelle che ha di un cavallo o di un cervo, ma potrà parlarne soltanto mediante descrizioni, finché non adotterà i nomi usati dagli indigeni o non darà lui stesso nomi nuovi. 3. Chi usa la parola *corpo* talvolta per l'estensione pura e talvolta per l'estensione e la solidità insieme, parlerà in modo fallace. 4. Chi dà il nome di *cavallo* a quell'idea che l'uso comune chiama *mulo* parla impropriamente e non sarà capito. 5. Chi crede che il nome *centauro* rappresenti un ente reale inganna se stesso e scambia le parole per cose.

In che modo, quando stanno per modi e relazioni.

---

33. Quanto ai modi e alle relazioni in generale, siamo soggetti solamente ai primi quattro di questi inconvenienti, cioè:

Posso avere nella mia memoria i nomi di certi modi, come *gratitudine* o *carità*, e tuttavia non aver alcuna idea precisa annessa, nei miei pensieri, a quei nomi. 2. Posso avere idee, e non conoscere i nomi che appartengono loro; per esempio, posso aver l'idea di un uomo che beva fin che si altera il suo colorito e il suo umore, finché la lingua gli si inceppa, gli occhi arrossiscono e i piedi inciampano, e tuttavia non sapere che questo dev'essere chiamato *ubriachezza*. 3. Posso avere le idee e anche nomi di certe virtù o vizi, ma applicarli erratamente; per esempio, quando applico il nome di *frugalità* a quell'idea che altri chiamano e designano col suono di *avarizia*. 4. Posso usare ognuno di questi nomi con incostanza. 5. Ma, per quanto riguarda i modi e le relazioni, non posso aver idee che non siano conformi all'esistenza delle cosà; infatti i modi sono idee complesse fabbricate dallo spirito a suo piacimento, e le relazioni non sono che una maniera di considerare insieme o confrontare due cose, e sono quindi anche esse idee di mia fabbricazione: si troverà dunque difficilmente che queste idee non concordino con qualcosa che esiste. Esse non stanno nello spirito quali copie di cose fatte regolarmente dalla natura né quali proprietà che scaturiscono inseparabilmente dalla costituzione interna o essenza di una sostanza, ma, per così dire, come modelli situati nella mia memoria, insieme ai nomi annessi, per denominare azioni e relazioni man mano che vengono ad esistere. Ma l'errore consiste comunemente nel dare un nome sbagliato alle mie concezioni e così

nell'usare le parole in un senso diverso da come le usano altri; non sono capito, e si ritiene che abbia idee sbagliate di quelle cose quando enuncio nomi sbagliati. Soltanto se nelle mie idee dei modi misti o delle relazioni metto insieme idee incompatibili, oltre a tutto mi riempio la testa di chimere; infatti tali idee, esaminate ben bene, non possono esistere neppure nello spirito, e tanto meno un ente reale può venir denominato da esse.

Settimo, si abusa spesso de linguaggio figurato.

---

34. Dal momento che l'arguzia e la fantasia sono meglio accolte nel mondo che non l'arida verità e la conoscenza vera, il parlare figurato e l'allusione nel linguaggio difficilmente saranno ritenuti un'imperfezione o un abuso di esso. Confesso che, nei discorsi in cui cerchiamo il piacere e il divertimento* piuttosto che l'informazione e il miglioramento, tali ornamenti, presi a prestito da essi, difficilmente possono passare per errori. Ma se vogliamo parlare delle cose così come sono, dobbiamo concedere che tutta l'arte della retorica, a prescindere dall'ordine e dalla chiarezza, tutte le applicazioni artificiali e figurative delle parole che l'eloquenza ha inventato, non servono ad altro che a insinuare idee sbagliate, a muovere le passioni e con ciò a fuorviare il giudizio; sono quindi perfetti imbrogli. Per lodevoli o ammissibili che l'arte oratoria possa renderli nelle arringhe e negli indirizzi popolari, sono certamente da evitarsi completamente in tutti i discorsi che pretendono di informare o di istruire; e dove si tratta della verità e della conoscenza, non possono non essere ritenuti una grave colpa, o del linguaggio o della persona che ne fa uso. Quali e quanti, e quanto vari, siano è superfluo dire; i libri di retorica che abbondano nel mondo istruiranno coloro che desiderano essere informati. Soltanto non posso fare a meno di osservare quanto poca cura e preoccupazione l'umanità pone nella conservazione e nel miglioramento della verità e della conoscenza, giacché le arti della fallacia sono compensate e preferite. È evidente fino a che punto gli uomini amano ingannare e essere ingannati dal momento che la retorica» quel potente strumento di errore e di inganno, ha i suoi professori stabiliti, è insegnata pubblicamente ed è sempre stata tenuta in grande reputazione; e non dubito che si riterrà una grande audacia, se non addirittura brutalità, da parte mia aver detto questo contro di essa. L'eloquenza, come il bel sesso, ha in sé bellezze troppo preponderanti per sopportare che si parli contro di essa, ed è vano criticare le arti dell'inganno, nelle quali gli uomini trovano piacere a essere ingannati.

1. L'arte della disputa è la logica nella forma che aveva assunto nella tradizione scolastica medievale che ancora veniva insegnata nelle università ai tempi di Locke.

2. Luciano di Samosata (n sec. d. C.) autore di numerosi scritti nei quali critica, in nome del buon senso, filosofi, oratori, profeti e li prende in giro, additando al disprezzo quelli che danno loro credito.

3. Sono menzionati dal neoplatonico HENRY MORE, *The Immortality of the Soul* (1659), 11, cap. XIV.

CAPITOLO XI

DEI RIMEDI ALLE PREDETTE IMPERFEZIONI E ABUSI DELLE PAROLE

Vale la pena di cercare rimedi.

1. Le imperfezioni naturali e artificiali delle lingue, le abbiamo già esaminate ampiamente; e poiché il linguaggio è il grande legame che tiene assieme la società nonché il canale comune mediante il quale gli accrescimenti di conoscenza sono trasmessi da un uomo all'altro e da una generazione all'altra, la. considerazione dei rimedi che si possono trovare agli inconvenienti menzionati sopra merita un nostro serio sforzo di pensiero.

Non sono facilia, da trovare.

2. Non sono così presuntuoso da credere che chiunque possa tentare la riforma perfetta delle lingue nel mondo, e neppure di quella del suo paese, senza rendersi ridicolo. Chiedere che gli uomini usino costantemente le parole nello stesso senso e solo per idee ben precise e uniformi, significherebbe pensare che tutti gli uomini abbiano le stesse nozioni e dovessero parlare soltanto di ciò di cui abbiano idee chiare e distinte. Nessuno può aspettarsi una cosa simile, a meno che non sia così vanitoso da immaginare di poter indurre gli uomini ad essere molto saggi o molto silenziosi. E dovrà essere assai poco accorto delle cose del mondo chi crederà che una lingua scorrevole accompagni solamente un buon intelletto, o pretenderà che gli uomini parlino poco o tanto solo in proporzione con la loro conoscenza.

Ma è tuttavia necessario per coloro che cercano la verità.

3. Ma sebbene si debbano lasciare al mercato e alla borsa i loro propri modi di parlare e non si debbano togliere ai pettegolezzi i loro antichi privilegi, sebbene le scuole e i logici di professione si offenderebbero forse se venisse loro offerto di ridurre la lunghezza o diminuire il numero delle loro dispute, credo tuttavia che chi pretenda con serietà di cercare o di mantenere la verità deve ritenersi obbligato a studiare il modo in cui può esprimersi senza oscurità, dubbiezza o equivoco, cose alle quali le parole degli uomini sono naturalmente soggette se non ci si bada.

Il cattivo uso delle parole è la grande causa degli errori.

4. Infatti chi vorrà considerare ben bene gli errori e le oscurità, gli sbagli e la confusione che si sono diffusi nel mondo a causa del cattivo uso delle parole, troverà ragione per dubitare se il linguaggio, com'è stato adoperato fin'ora, abbia contribuito più ad accrescere che ad ostacolare la conoscenza fra gli uomini. Quanti di noi, quando vorrebbero pensare a certe cose, fissano i loro pensieri solo sulle parole, specialmente quando vorrebbero applicare il loro spirito a faccende morali? E chi può quindi meravigliarsi se il risultato di contemplazioni e ragionamenti che si svolgono intorno a poco più che suoni, mentre le idee annesse sono molto confuse e instabili o forse non ci sono affatto — chi può meravigliarsi, dico, che tali pensieri e ragionamenti finiscano in oscurità ed errore, senza alcun giudizio chiaro o conoscenza?

Ha reso gli uomini più presuntuosi e ostinati.

5. Gli uomini soffrono di questo inconveniente, derivato dal cattivo uso delle parole, nelle loro meditazioni private; ma i disordini che ne seguono sono molto più evidenti nella conversazione, nel discorso e nelle discussioni con altri. Il linguaggio, infatti, è il grande condotto attraverso il quale gli uomini si trasmettono Fun Faltro le loro scoperte, i loro ragionamenti e la loro conoscenza; quindi, chi ne fa un uso cattivo, sebbene non corrompa le fonti della conoscenza che si trovano nelle cose stesse, tuttavia, nella misura in cui sta in lui, interrompe o ostruisce le tubature mediante le quali essa è distribuita per il pubblico uso e per il vantaggio dell'umanità. Chi adopera le parole senza alcun significato chiaro e costante, che altro fa se non condurre se stesso ed altri verso l'errore? E chi lo fa deliberatamente dovrebbe essere considerato come un nemico della verità e della conoscenza. Ma non c'è da meravigliarsi che tutte le scienze e le varie branche della conoscenza siano state così sovraccariche di termini oscuri ed equivoci, e di espressioni prive di significato o dubbie, tali da aumentare poco o nulla la conoscenza o l'ortodossia anche negli spiriti più attenti e pronti, dal momento che la sottigliezza, fra coloro che fanno professione d'insegnare o di difendere la verità, è passata tanto spesso per una virtù. Virtù, in verità, che consiste per la maggior parte solo nell'uso fallace e illusorio di termini oscuri o ingannevoli, ed è perciò adatta solamente a rendere gli uomini più presuntuosi nella loro ignoranza e più ostinati nei loro errori.

Il vizio di disputare intorno ai suoni.

6. Se esaminiamo i libri di controversie di qualsiasi specie, vedremo che l'uso di termini oscuri, incostanti o equivoci non produce altro effetto che il rumore e la disputa intorno ai suoni, senza convincere nessuno o migliorare il suo intelletto. Infatti, se, fra chi parla e chi ascolta, non c'è accordo sull'idea per cui la parola sta, la discussione non verte sulle cose ma sui nomi. Tutte le volte che viene in uso una parola il cui significato non sia accertato fra essi, il loro intelletto non ha altro oggetto su cui concordare se non il mero suono; le cose cui pensano in quel momento, espresse da quella parola, sono infatti del tutto diverse.

Esempio del pipistrello c dell'uccello.

---

7. Ponendo la questione se un *pipistrello* sia un *uccello* o meno, non si tratta di sapere se il pipistrello sia qualcos'altro da quello che in effetti è, o abbia qualità diverse da quelle che ha; giacché sarebbe estremamente assurdo dubitare di ciò. Ma la questione nasce: 1) o tra coloro che riconoscono di aver solo idee imperfette dell'una o di entrambe le cose, per le quali si suppone stiano quei due nomi. Allora si tratta di un'indagine effettiva sulla *natura* dell'uccello o del pipistrello, per rendere più complete le loro idee ancora imperfette cioè di esaminare se tutte le idee semplici alle quali, combinate assieme, entrambe dànno il nome di uccello, si trovano anche nel pipistrello. Ma qui si tratta di una questione soltanto di ricercatori (non di disputanti), i quali non affermano né negano, ma esaminano. Oppure, 2) nasce una questione fra disputanti, nella quale l'uno afferma e l'altro nega che un pipistrello sia un uccello. E anche allora la questione riguarda soltanto il significato di una o di entrambe queste *parole*, in quanto i due disputanti non hanno le stesse idee complesse alle quali danno i due nomi e quindi uno sostiene e l'altro nega che i due nomi possano essere affermati l'uno del«Faltro. Se fossero d'accordo sul significato dei due nomi, sarebbe impossibile che discutessero intorno ad essi. Infatti vedrebbero subito e con chiarezza (se fossero d'accordo sul significato), se tutte le idee semplici del nome più generale di uccello si trovino o no nell'idea complessa di pipistrello; e così non ci potrebbe essere dubbio se un pipistrello è un uccello o no. E qui vorrei che si considerasse e esaminasse attentamente se la maggior parte delle dispute nel mondo non siano soltanto verbali, e intorno al significato delle parole e se, nel caso che i termini in cui vengono fatte fossero definiti e ridotti nel loro significato (come deve essere quando hanno un qualche significato) a determinate collezioni di idee semplici, per le quali stanno o dovrebbero stare, quelle dispute non terminerebbero da sé e non scomparirebbero immediatamente. Lascio quindi alla considerazione altrui che cosa sia l'arte del disputare e quanto bene si adoperino per il vantaggio

proprio e altrui coloro la cui occupazione è soltanto la vana ostentazione di suoni, cioè coloro che passano la vita in dispute e controversie. Quando vedrò qualcuno di questi combattenti spogliare tutti i suoi termini dell'ambiguità e dell'oscurità (e ognuno può farlo nelle parole che usa), lo riterrò un campione della conoscenza, della verità e della pace, invece di uno schiavo della vanagloria, dell'ambizione o di un partito preso.

Rimedi.

8. Per rimediare in una certa misura ai difetti del linguaggio menzionati sopra e per prevenire gli inconvenienti che ne seguono, penso che l'osservazione delle seguenti regole potrà essere utile, finché qualcuno più capace non avrà giudicato che meriti la pena pensare più profondamente a questa faccenda e non avrà offerto al mondo i suoi pensieri su di essa.

Primo rimedio: non usare alcuna parola senza che le sia annessa un'idea.

In primo luogo, un uomo dovrà badare a non usare alcuna parola senza un significato, alcun nome senza un'idea per la quale intende che stia. Questa regola non sembrerà del tutto inutile a chiunque si sia dato la pena di ricordare quanto spesso abbia incontrato parole come *istinto, simpatia, antipatia*, ecc., nei discorsi altrui, adoperate in modo che si potrebbe facilmente concludere che chi le usa non ha nel proprio spirito alcuna idea cui applicarle, ma le dice solo come suoni, che servono in occasioni simili in luogo di ragioni. Non che queste parole, e altre simili, non abbiano significati assai propri in cui possono essere usate; ma, àon essendoci nessuna connessione naturale tra le parole e le idee, queste e tante altre possono essere imparate meccanicamente e pronunciate o scritte da uomini che non hanno nello spirito alcuna idea cui le abbiano annesse e per cui vorrebbero che stessero. E invece è necessario che le abbiano, se vogliono parlare in modo comprensibile anche solo con se stessi.

Secondo rime dio: avere idee distinte e determinate annesse alle parole, specialmente nei modi misti.

9. In secondo luogo, non basta che un uomo usi le sue parole come segni di certe idee: quelle alle quali egli le annette, se sono semplici, devono essere chiare e distinte; se sono complesse, devono essere determinate, cioè una determinata collezione di idee semplici stabilita nello spirito, con quel suono annesso quale segno di quella precisa determinata collezione, e di nessun'altra. Questo è

necessario per i nomi dei modi e specialmente per le parole morali, le quali, non avendo in natura oggetti dati dai quali sono prese Je loro idee, come dai loro originali, sono soggette ad essere molto confuse. *Giustizia* è una parola che si trova nella bocca di ognuno, ma il più delle volte con un significato molto indeterminato e approssimativo; e ciò accadrà sempre, a meno che un uomo abbia nel suo spirito una comprensione distinta delle parti componenti di cui consiste queiridea complessa. E se l'idea è da decomporre, egli dovrà essere in grado di proseguire in questa decomposizione fin che giunga in fine alle idee semplici che la costituiscono; e fin che questo non è fatto, si fa un cattivo uso della parola, sia essa 'giustizia', o altra. Non dico che un uomo debba fermarsi a ricordare e compiere quest'analisi estesamente ogni volta che la parola 'giustizia' gli capita davanti: ma è almeno necessario che abbia esaminato il significato di quel nome e stabilito l'idea di ogni sua parte nel suo spirito, in modo che possa fare questa analisi quando gli piaccia. Se qualcuno stabilisce che la sua idea complessa della giustizia sia quel trattamento della persona o dei beni altrui che è conforme al diritto, ma poi non ha un'idea chiara e distinta di che cosa sia il *diritto* che fa parte della sua idea complessa della giustizia, è chiaro che la sua idea della giustizia stessa sarà confusa e imperfetta. Questa precisione sarà forse ritenuta molto noiosa, per cui molti uomini crederanno di poter essere scusati se non stabiliscono in maniera così precisa nel loro spirito le idee complesse dei modi misti. Ma devo dire tuttavia che, finché questo non sarà fatto, non ci si deve meravigliare se c'è molta oscurità e confusione nel loro spirito e molta litigiosità nei loro discorsi con gli altri.

E idee distinte e conformi alle cose quando le parole stanno per sostanze.

---

10. Per un uso corretto dei nomi delle sostanze, si richiede qualcosa di più di semplici *idee determinate*. In questi casi i nomi devono anche essere *conformi alle cose così come esistono;* ma di ciò avrò occasione di parlare più a lungo in seguito. Questa precisione è assolutamente necessaria nelle indagini intorno alla conoscenza filosofica e nelle controversie intorno alla verità. E per quanto sarebbe anche opportuno che si estendesse alla conversazione comune e alle faccende ordinarie della vita, penso tuttavia che ci sia poco da aspettarselo. Le nozioni volgari si adattano ai discorsi volgari: ed entrambi, per quanto siano confusi, servono abbastanza bene per il mercato e la passeggiata. I mercanti e gli amanti, i cuochi e i sarti hanno parole a sufficienza per sbrigare le loro faccende ordinarie; e così, credo, potrebbero averle anche i filosofi e i disputanti, se avessero intenzione d'intendere e di essere intesi chiaramente.

Terzo rimedio: applicare le parole a quelle idee cui l'uso comune le ha annesse.

11. In terzo luogo, non basta che gli uomini abbiano idee, idee determinate, per le quali fanno stare i loro segni; devono anche badare ad applicare le loro parole con la maggior approssimazione possibile a quelle idee cui l'uso comune le ha annesse. Infatti le parole, specialmente quelle delle lingue già formate, non sono una proprietà privata di nessuno, ma la misura comune dei rapporti reciproci e della comunicazione; non spetta quindi a nessuno di cambiare a piacimento la forma in cui hanno corso né di alterare le idee alle quali sono attaccate. O almeno, quando è necessario far questo, si ha l'obbligo di darne avviso. L'intenzione degli uomini nel parlare è, o almeno dovrebbe essere, quella di essere compresi, il che non può verificarsi senza frequenti spiegazioni, domande, e altre simili scomode interruzioni, se gli uomini non seguono l'uso comune. La proprietà del linguaggio è ciò che permette ai nostri pensieri di entrare nella mente altrui nel modo più facile e vantaggioso; essa perciò merita una buona parte della nostra attenzione e del nostro studio, specialmente quando si tratta dei nomi delle parole morali. Il significato e l'uso propri dei termini s'impara meglio da coloro che, nei loro scritti e discorsi, sembrano aver avuto le nozioni più chiare e aver applicato i loro termini a queste nozioni con la scelta e la proprietà più esatte. Questo modo di usare le parole secondo la proprietà del linguaggio non ha sempre la buona ventura di essere compreso; tuttavia, il più delle volte fa cadere la colpa dell'incomprensione su chi è così poco padrone della lingua che parla da non capirla quand'è adoperata come dovrebbe esserlo.

Quarto rimedio:' dichiarare il significato nel quale le adoperiamo.

12. In quarto luogo, può accadere che l'uso comune non abbia annesso un significato a qualche parola, in modo da far sì che gli uomini sappiano sempre con certezza per che cosa essa sta precisamente; e inoltre può accadere che gli uomini, nel migliorare le loro conoscenze, vengano ad avere idee diverse da quelle volgari e ordinariamente accettate: perciò devono o far nuove parole (e raramente si arrischiano a farlo, per timore di essere ritenuti colpevoli di affettazione o di smodata ricerca di novità), o devono usarne di vecchie con un nuovo significato. Perciò, anche dopo aver osservato le regole precedenti, è talvolta necessario *dichiarare il significato* delle parole per accertare il senso in cui sono usate; ciò è necessario quando l'uso comune ha lasciato questo significato incerto e approssimativo (com'è accaduto per la maggior parte dei nomi di idee molto complesse), o quando il termine è molto importante per il

discorso e, anzi, è quello su cui il discorso s'impernia principalmente, ed è suscettibile di dar luogo a dubbio od errore.

Questo si può fare in tre modi.

---

13. Come le idee per cui le parole degli uomini stanno sono di specie diverse, così è diverso il modo di rendere note le idee per cui stanno le parole, quando c'è l'occasione di farlo Infatti, sebbene si ritenga che il *definire* sia il modo proprio oer far conoscere il significato proprio delle parole, tuttavia ci sono alcune parole che non sono definite, come ce ne sono altre il cui significato preciso può essere noto soltanto mediante la definizione: e forse ce n'è un terzo tipo, che partecipa un po' dell'uno e dell'altro, come vedremo nei nomi delle idee semplici, dei modi e delle sostanze.

Nelle idee semplici, o mediante termini sinonimi o mostrando esempi.

---

14. I. In primo luogo, quando un uomo fa uso del nome di un'idea semplice e s'accorge di non essere capito o di correre il pericolo di esser frainteso, le leggi dell'ingegno e il fine del linguaggio lo obbligano a dichiarare il suo significato e a rendere nota l'idea per cui intende che il nome stia. Come abbiamo mostrato, questo non può essere fatto mediante la definizione: perciò, quando le parole sinonime non riescono a farlo, non rimane che una di queste altre vie. Primo. Talvolta il *nominare* il soggetto in cui si trova quell'idea semplice farà sì che il suo nome sia capito da coloro che hanno familiarità con quel soggetto e lo conoscono con quel nome. Così, per far capire ad un contadino che colore s'intende con la parola *feuillemorte*, potrà bastare dirgli che è il colore delle foglie secche che cadono in autunno. Secondo. L'unica maniera sicura di rendere noto ad un uomo il significato del nome di un'idea semplice consiste *nel presentare ai suoi sensi il soggetto che potrà produrla nel suo spirito*, facendo sì che egli abbia effettivamente l'idea per cui quella parola sta.

Nei modi misti, mediante la definizione.

---

15. II. In secondo luogo, poiché i modi misti, specialmente quelli che appartengono alla morale, sono per la maggior parte combinazioni di idee che lo spirito mette assieme di sua propria scelta, e di cui non ci sono sempre modelli stabiliti esistenti, il significato dei loro nomi non può essere reso noto, come quello delle idee semplici, col mostrare qualcosa, ma, in compenso, può essere

perfettamente e esattamente definito. Essi sono, infatti, combinazioni di idee che lo spirito dell'uomo ha messo insieme arbitrariamente, senza riferimento ad alcun archetipo, e quindi gli uomini possono, se vogliono, conoscere esattamente le idee che fanno parte di ogni composizione e così usare quelle parole in un senso certo e indubbio nonché dichiarare perfettamente all'occasione per che cosa stanno. Tutto ciò, se ben considerato, rende molto colpevole chi non rende i propri discorsi intorno alle cose *morali* molto chiari e distinti. Dal momento che il significato preciso dei nomi dei modi misti o, il che è lo stesso, l'essenza reale di ciascuna specie che è da conoscere non sono fabbricati dalla natura ma dall'uomo, il discorrere di cose morali con incertezza e oscurità è solo frutto di grande negligenza e cattiva volontà: la cosa è più perdonabile nel trattare delle sostanze naturali, dove, per una ragione opposta, difficilmente si possono evitare i termini dubbi, come vedremo in seguito.

La morale è suscettibile di dimostrazione.

---

16. È proprio su questo fondamento che sono tanto audace da pensare che la morale sia suscettibile di dimostrazione non meno della matematica: infatti, l'essenza reale precisa delle cose per cui stanno le parole morali può essere conosciuta perfettamente e così la congruità e l'incongruità delle cose stesse possono essere rivelate con certezza. E in ciò consiste la conoscenza perfetta. E non mi si dica che i nomi delle sostanze devono essere adoperati spesso nella morale, oltre a quelli dei modi, e che da ciò sorgerà oscurità. Infatti, quando le sostanze sono coinvolte nei discorsi morali, le loro varie nature non sono sottoposte a indagine ma presupposte; per esempio, quando diciamo che l'uomo è soggetto alla legge, per uomo non intendiamo altro che una creatura razionale corporea: non si considera in alcun modo quali siano l'essenza reale o le altre qualità di quella creatura. Perciò, se un bambino o un idiota sia un uomo, in senso fisico, potrà essere discutibile quanto si voglia fra i naturalisti, ma non riguarda affatto l'uomo morale, se così possiamo chiamarlo, che è quest'idea immobile e immutabile, un essere corporeo razionale. Se si trovasse una scimmia, o qualsiasi altra creatura, che avesse l'uso della ragione al punto da essere in grado di capire i segni generali e di dedurre conseguenze circa idee generali, sarebbe senza dubbio soggetta alla legge e in quel senso sarebbe un *uomo*, per quanto differisse nella forma da altri esseri chiamati con questo nome. I nomi delle sostanze, se sono usati come si dovrebbe, non possono turbare i discorsi morali più di quanto li turbino i discorsi matematici; se il matematico parla di un cubo o di una sfera d'oro o di qualsiasi altro corpo, ha la sua idea chiara e stabilita, che non cambia,

anche se per errore può essere applicata a un particolare corpo cui non appartiene.

Le definizioni possono rendere chiari i discorsi morali.

---

17. Ho menzionato questo di passaggio per mostrare quale importanza ha per gli uomini, nel dar il nome ai modi misti, perciò in tutti i loro discorsi morali, il definire le loro parole quando ce n'è l'occasione: così infatti la conoscenza morale può essere portata a grande chiarezza e certezza. E bisogna mancare veramente di sincerità (per non dir peggio) per rifiutarsi di farlo: dal momento che la definizione è la sola via per la quale può esser conosciuto il significato preciso delle parole morali: e in più una via per la quale il loro significato può essere conosciuto con certezza e senza dar luogo a dispute. Perciò la negligenza o la malizia del genere umano non può essere scusata se i suoi discorsi sulla morale non sono più chiari di quelli sulla filosofia naturale: vertono infatti su idee dello spirito che non sono false o sproporzionate, non avendo per archetipi oggetti esterni cui debbano essere riferite e a cui debbano corrispondere. È assai più facile per gli uomini costruire nei loro spiriti l'idea che dovrà essere il criterio cui daranno il nome di giustizia. E una volta stabilito questo modello, tutte le azioni che concordano con esso avranno quella denominazione. È più facile formare questa idea che formarsi un'idea di Aristide che gli somigli esattamente in tutti i suoi particolari, dopo averlo veduto: egli è quello che è, quale che sia l'idea che gli uomini si formano di lui. Per l'idea di giustizia, gli uomini hanno bisogno solo di conoscere la combinazione delle idee che sono poste insieme nel loro spirito; per l'idea di Aristide, devono indagare sulla totalità della natura e sulla sua intima nascosta costituzione e le qualità varie di una cosa che esiste fuori di essi.

C'è una sola via per la quale il significato dei modi misti può esser conosciuto.

---

18. Un'altra ragione che rende così necessario definire i modi misti, e specialmente le parole morali, è quella che ho già menzionato, cioè che questa è la sola via per la quale il significato della maggior parte di essi può esser conosciuto con certezza. Infatti le idee per cui tali nomi stanno, essendo per lo più tali che le loro parti componenti non esistono insieme in nessun luogo ma sono disperse e mescolate con altre, solo lo spirito le raccoglie e dà ad esse l'unità di un'unica idea; e solo con le parole che enumerano le diverse idee semplici che lo spirito ha unite, noi possiamo far conoscere agli altri ciò per cui i loro nomi stanno. I sensi in questo caso non ci sono d'aiuto nel proporci gli oggetti sensibili per mostrarci le idee per le quali stanno i nomi di questa specie; come al contrario

fa spesso per i nomi delle idee sensibili semplici e anche, in qualche grado, per quel li delle sostanze.

Le sostanze possono essere conosciute sia mostrandole sia definendole.

---

19. III. In terzo luogo, per spiegare il significato dei nomi delle sostanze, in quanto stanno per le idee che noi abbiamo delle loro specie distinte, è richiesto in molti casi l'uso di entrambe le vie sopra menzionate, cioè il mostrarle e il definirle. C'è infatti ordinariamente, in ciascuna specie di sostanza, qualche qualità dominante alla quale supponiamo annesse le altre idee che, nel loro insieme costituiscono la nostra idea complessa di quella specie; perciò diamo senz'altro il nome specifico alla cosa in cui si trova quel contrassegno caratteristico che riteniamo serva meglio a distinguere l'idea di quella specie. Queste idee dominanti o caratteristiche (come si può chiamarle) sono, nelle specie animali e vegetali (come ho già prima notato, cap. VI, § 29 e cap. IX, § 15) principalmente le figure: nei corpi inanimati i colori; e in alcuni, entrambi insieme. Ora,

---

Le idee delle qualità dominanti delle sostanze sono meglio fatte conoscere col mostrarle.

---

20. Le qualità sensibili dominanti costituiscono i principali ingredienti delle nostre idee specifiche e di conseguenza la parte più osservabile e invariabile nelle definizioni dei nostri nomi specifici, in quanto attribuiti a specie di sostanze che vengono a nostra conoscenza. Giacché per quanto il suono *uomo* sia per sua natura adatto a significare sia un'idea complessa fatta di animalità e razionalità unite nello stesso soggetto, sia qualsiasi altra combinazione; tuttavia, quando è usato come il contrassegno per quelle creature che noi annoveriamo nella nostra stessa specie, la forma esterna dovrà essere forse necessariamente compresa nella nostra idea complessa significata dalla parola 'uomo' come ogni altra idea che troviamo in essa. Non sarà quindi facile mostrare perché la definizione di Platone *animai implume bipes latis unguibus* non sia una buona definizione del nome 'uomo' che sta per questa specie di creature: giacché essa esprime, come qualità dominante, la forma che sembra determini quella specie più della facoltà di ragionare che alla sua nascita non appare e in alcuni uomini non appare mai. E se questo non si ammette, non so come possano essere assolti dall'imputazione di omicidio coloro che uccidono i nati mostruosi (come noi li chiamiamo) a causa della loro forma non comune e senza sapere se essi hanno o no un'anima razionale; il che non si può discernere né nei bambini ben formati né in quelli mal

formati, quando sono appena nati. E chi ci ha detto che un'anima razionale non può abitare in una casa se non ha una certa specie di facciata o non può congiungersi ad un corpo che non ha esattamente quella certa struttura esterna?

E difficilmente possono esser fatte conoscere in altro modo.

---

21. Ora queste qualità dominanti possono essere fatte conoscere solo mostrandole e difficilmente in altro modo. Infatti la forma di un cavallo o di un cassovario può essere stampata nello spirito dalle parole solo in modo rozzo e imperfetto; la vista di questi animali lo farà in modo mille volte migliore. E l'idea del particolare colore dell'oro non può essere ottenuta da una descrizione di esso, ma solo dal frequente esercizio degli occhi che lo vedono; com'è evidente in coloro che sono familiari con questo metallo e frequentemente distinguono il vero dal contraffatto, il puro dall'alterato, mediante la vista; mentre altri (che anche hanno occhi buoni ma non hanno attinto dall'esercizio l'esatta idea di quel giallo particolare) non percepiscono le differenze. Altrettanto può dirsi delle altre idee semplici che, nella loro specie, sono peculiari di una sostanza ma per le quali non vi sono nomi peculiari. Così il particolare tintinnio dell'oro, che è distinto dal suono di altri corpi, non ha un nome particolare, come non l'ha il giallo particolare che è proprio di quel metallo.

Le idee dei poteri delle sostanze sono meglio conosciute per definizione.

---

22. Molte delle idee semplici che compongono le nostre idee specifiche delle sostanze sono poteri, non evidenti ai nostri sensi, che stanno nelle cose come ordinariamente appaiono; perciò, nel significato dei nomi delle sostanze, una parte del significato sarà fatto meglio conoscere enumerando queste idee semplici, piuttosto che mostrando la sostanza stessa. Infatti chi al giallo scintillante dell'oro, percepito dalla vista, aggiungerà in base alla mia enumerazione, le idee di duttilità, fusibilità, fissità e solubilità in *aqua regia* avrà un'idea più perfetta dell'oro di quella che avrebbe solo vedendo un pezzo d'oro e così imprimendo nel suo spirito solo le sue qualità apparenti. Ma se la costituzione formale di questa cosa scintillante, pesante, duttile (dalla quale costituzione derivano tutte le sue proprietà) apparisse chiara ai nostri sensi, come appare chiara la costituzione formale o l'essenza di un triangolo, il significato della parola 'oro' potrebbe essere accertato con altrettanta facilità di quello del triangolo.

Riflessione sulle conoscenze delle cose corporee, possedute da spiriti separati dai corpi.

23. Possiamo quindi notare che il fondamento di tutta la nostra conoscenza delle cose corporee sta nei nostri sensi. Non abbiamo nozione né idea di come gli spiriti separati dai corpi le conoscano, sebbene la loro conoscenza e le loro idee di queste cose siano certamente molto più perfette delle nostre. L'intera estensione della nostra conoscenza o immaginazione non va al di là delle nostre idee, limitate ai nostri modi di percepirle. Sebbene non si possa dubitare che spiriti di un rango più alto di quelli immersi nella carne possano avere idee così chiare della costituzione radicale delle sostanze, come noi abbiamo quella del triangolo, e così percepire, a partire da esse, tutte le proprietà e le operazioni che ne seguono, il modo in cui essi raggiungono questa conoscenza eccede le nostre concezioni.

Le idee delle sostanze devono anche essere conformi alle cose.

24. In quarto luogo, le definizioni serviranno a spiegare i nomi delle sostanze in quanto stanno per le nostre idee, ma questi nomi non staranno per le cose senza grandi imperfezioni. Infatti i nomi delle sostanze non stanno solamente per le nostre idee ma sono usati, da ultimo, a rappresentare le cose; perciò sono messi al posto di esse e il loro significato deve concordare con la verità delle cose e non solo con le idee degli uomini. Perciò, quando si tratta di sostanze, non sempre dobbiamo attenerci all'ordinaria idea complessa comunemente accettata come significato della parola, ma dobbiamo andare oltre e indagare la natura e le proprietà delle cose stesse, perfezionando, come possiamo, le nostre idee delle loro specie distinte; o impararle da quelli che sono familiari con quella specie di cose ed esperti in esse. I loro nomi infatti debbono stare per quelle collezioni di idee semplici che realmente esistono nelle cose stesse, nonché per le idee complesse, negli spiriti degli altri uomini, per le quali essi stanno nella loro ordinaria accezione; perciò, per definire esattamente i loro nomi, bisogna indagare la storia naturale e trovare, con diligente esame, le loro proprietà. Non è sufficiente, per evitare inconvenienti nel discorso e nelle discussioni circa i corpi naturali e le cose sostanziali, avere imparato, dalla proprietà del linguaggio, l'idea comune ma confusa o assai imperfetta alla quale ciascuna parola si applica e attenersi a questa idea nell'uso della parola; ma dobbiamo, rendendoci familiari con la storia di quella specie di cose, rettificare e stabilire l'idea complessa che appartiene a ogni nome specifico; e nel discorso con gli altri (se troviamo che non ci capiscono) dobbiamo dichiarare qual è l'idea complessa per la quale facciamo

stare quel nome. Questo è tanto più necessario per coloro che cercano la conoscenza e la verità filosofica, in quanto le parole vengono insegnate ai bambini quando essi hanno solo nozioni imperfette delle cose, e perciò applicano le parole a caso, senza pensarci, e raramente si formano le idee determinate che esse dovrebbero significare. Essi tendono, quando sono uomini, a continuare in questa abitudine (che è facile e serve abbastanza bene per gli affari ordinari della vita e per la conversazione); e così cominciano dal lato sbagliato, imparando prima e perfettamente le parole e poi formandosi le nozioni alle quali le applicano in seguito assai rozzamente. Perciò accade che gli uomini, pur parlando la lingua del loro paese, cioè secondo le regole grammaticali di quella lingua, parlai» molto impropriamente delle cose stesse; e, discutendo fra loro, fanno scarsi progressi nella scoperta di verità utili e nella conoscenza delle cose quali sono in se stesse e non nella nostra immaginazione; mentre non importa molto, per il progresso della nostra conoscenza, come le cose sono chiamate.

Ma non è facile a farsi.

---

25. Sarebbe quindi desiderabile che gli uomini che si dedicano alle ricerche fisiche e sono esperti delle diverse specie di corpi naturali stabilissero le idee semplici nelle quali essi osservano che costantemente concordano gli individui di ciascuna specie. Questo rimedierebbe alla confusione la quale deriva dal fatto che persone diverse applicano lo stesso nome a collezioni di un numero maggiore o minore di qualità sensibili, a seconda che sono più o meno esperti o accurati nelFesaminare le qualità delle specie di cose raccolte sotto un'unica denominazione. Ma un dizionario siffatto, contenente quasi una storia naturale, esige troppe mani, troppo tempo, spesa, fatica e sagacia perché si possa sperare di averlo; finché non sarà fatto, dobbiamo accontentarci delle definizioni dei nomi delle sostanze spiegati nel senso in cui gli uomini li usano. Sarebbe già un vantaggio se, all'occasione, si facesse questo. Ma abitualmente non lo si fa; gli uomini parlano fra loro e disputano su parole sul cui significato non sono d'accordo, partendo dall'illusione che i significati delle parole comuni siano stabiliti con certezza e che siano perfettamente conosciute le idee per cui esse stanno; e che è una vergogna ignorarle. Queste supposizioni sono entrambe false; i nomi delle idee complesse non hanno significati così determinati e stabili da essere costantemente usati per le stesse precise idee. No# è vergogna per un uomo avere la conoscenza certa di una cosa nel modo che è necessario per ottenerla; perciò non è un disonore non sapere per quale precisa idea un suono sta nello spirito di un altr'uomo, se egli non lo dichiara a me in un modo che non è solo l'uso di quel suono: giacché, senza una tale dichiarazione, non c'è altro modo di

conoscerlo con certezza. Infatti, la necessità della comunicazione mediante il linguaggio porta gli uomini ad accordarsi sul significato delle parole comuni, entro limiti tollerabili che possono servire per l'ordinaria conversazione: e così non si può supporre che un uomo sia completamente ignorante delle idee che sono annesse alle parole dall'uso comune, in un linguaggio che gli è familiare. Ma l'uso comune, non essendo che una regola incerta, la quale si riduce da ultimo alle idee di uomini particolari, si dimostra spesso un criterio molto variabile. Per quanto il dizionario che ho menzionato prima richiederà troppo tempo, spesa e fatica per sperare di averlo nella nostra età, ritengo non irragionevole proporre che le parole, le quali stanno per cose conosciute e distinte dalle loro forme esterne, siano espresse da disegni o stampe che le rappresentino. Un vocabolario fatto in questo modo insegnerebbe forse più facilmente e rapidamente il significato vero di molti termini, specialmente in lingue di paesi o età remote e stabilirebbe nello spirito degli uomini idee delle cose di cui leggiamo i nomi negli antichi autori, più vere di quelle che ci dànno tutti gli ampi e laboriosi commenti di eruditi critici. I naturalisti, che trattano di piante e di animali, hanno trovato vantaggioso questo metodo: e chi ha avuto occasione di consultarli avrà ragione di riconoscere che riceve un'idea più chiara dell'*apium* o dell'*ibex* da un piccolo disegno di questa bestia o di quest'erba, che da una lunga definizione dei loro nomi. E così l'avrebbe dello *strigli* e del *sistrum* se, invece di *currycomb* e *cymbal* (che sono i nomi inglesi con cui i dizionari traducono queste parole) potesse vedere stampati al margine piccoli disegni di questi strumenti, quali furono usati dagli antichi. *Toga, tunica, pallium*, sono parole facilmente tradotte in inglese con *gown, coat*, e *cloak*, ma con ciò non abbiamo un'idea più vera della foggia di questi abiti dei romani di quella che abbiamo delle facce dei sarti che li confezionavano. Cose come queste, che gli occhi distinguono dalle loro forme, sono meglio impresse nello spirito da disegni che determinano il significato delle parole corrispondenti meglio di ogni altra parola istituita per esse o usata per definirle. Ma questo sia detto solo di passaggio.

Quinto rimedio usare la stessa parola costantemente nello stesso senso.

---

26. V. *In quinto luogo* se gli uomini non si danno la pena di dichiarare il significato delle loro parole e non si possono avere le definizioni dei loro termini, ci si può almeno aspettare che in tutti i discorsi coi quali un uomo pretende di istruire o convincere l'altro, usi la stessa parola costantemente nello stesso senso. Se questo fosse fatto (e nessuno può rifiutarlo senza malizia) molti libri diverrebbero inutili; molte controversie nelle discussioni terminerebbero; alcuni

grossi volumi, riempiti di parole ambigue, usate ora in un senso e poi in un altro, si ridurrebbero a poche pagine; e molte opere di filosofi (per non parlare di altre) e di poeti potrebbero stare in un guscio di noce.

Quando non è usata così, deve essere spiegato il mutamento.

---

27. Ma dopo tutto, la provvista di parole è così scarsa rispetto all'infinita varietà di pensieri, che gli uomini, abbisognando di termini che si adattino alle loro precise nozioni, saranno forzati, nonostante tutta la loro cautela, a usare spesso la stessa parola in sensi diversi. E sebbene nella continuazione di un discorso o nello sviluppo di un argomento non c'è luogo a sviare in una definizione particolare tutte le volte che un uomo muta il significato di un termine, basterà, il più delle volte, il contesto del discorso, se non c'è in esso qualche deliberata fallacia, a guidare il candido e intelligente lettore al vero significato di esso; ma dove non c'è nulla che basti a guidare il lettore, è compito dello scrittore spiegare ciò che intende dire e mostrare in qual senso egli usi quel termine.

LIBRO IV

DELLA CONOSCENZA E DELLA PROBABILITÀ

CAPITOLO I

DELLA CONOSCENZA IN GENERALE

La nostra conoscenza ha a che fare solo con le nostre idee.

1. Poiché lo spirito, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro oggetto immediato se non le sue proprie idee e solo queste contempla e può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza ha a che fare soltanto con esse.

La conoscenza è la percezione dell'accordo e del disaccordo di due idee.

2. Mi sembra quindi che la conoscenza non è che *la percezione della connessione e delV accordo, o del disaccordo e del contrasto, fra le nostre idee*. In questo solo essa consiste. Dove c'è percezione, c'è conoscenza e dove non c'è siamo sempre privi di conoscenza, per quanto possiamo fantasticare, tirare a indovinare o credere. Infatti quando sappiamo che il bianco non è nero, che cosa facciamo se non percepire che queste due idee non concordano? Quando raggiungiamo la sicurezza della dimostrazione che i tre angoli di un triangolo sono eguali a due angoli retti, che cosa facciamo se non percepire che l'eguaglianza a due angoli retti concorda necessariamente con, ed è inseparabile da, i tre angoli di un triangolo?

L'accordo o disaccordo può essere di quattro specie.

3. Ma per capire più distintamente in che cosa consiste questo accordo o disaccordo, credo che possiamo ridurlo a queste quattro specie:

I *Identità o diversità.*

II *Relazione.*

III *Coesistenza o connessione necessaria.*

IV *Esistenza reale.*

Identità o diversità fra le idee.

4. *Primo*: la prima specie di accordo o disaccordo è Γ*identità* o la *diversità*. Il primo atto dello spirito, quando ha alcuni sentimenti o idee, è di percepire le sue

idee; e, in quanto le percepisce, conosce ciò che ciascuna di esse è e così percepisce la loro differenza e che Tuna non è l'altra. Questo è così assolutamente necessario che senza di ciò non ci possono essere né conoscenza, né ragionamento, né immaginazione, né pensieri distinti qualsiasi. Con questo atto, lo spirito percepisce chiaramente e infallibilmente che ogni idea concorda con se stessa ed è quella che è; e che tutte le idee distinte discordano, cioè che l'una non è l'altra; e fa questo senza pena, fatica o deduzione; ma a prima vista, col suo potere naturale di percepire e distinguere. I locigi hanno ridotto quest'atto a regole generali: *Ciò che è, è*, ed *È impossibile per la stessa cosa essere e non essere*, per la pronta applicazione a tutti i casi che offrono l'occasione di rifletterci: ma è certo che il primo esercizio di questa facoltà concerne le idee particolari. Ogni uomo sa infallibilmente, appena ha le idee nel suo spirito, che ciò che egli chiama *bianco* e *rotondo* sono proprio le idee che sono; e che sono idee diverse quelle che chiama *rosso* o *quadrato*. Non c'è massima o proposizione del mondo che gli faccia conoscere questo più chiaramente e sicuramente di quanto lo conosceva già prima, senza nessuna regola generale. Questo allora è il primo accordo o disaccordo che lo spirito percepisce tra le sue idee, e lo percepisce sempre a prima vista: e semmai sorge qualche dubbio, verterà sempre sui nomi e non sulle idee, la cui identità e diversità sarà sempre percepita così prontamente e chiaramente come le idee stesse; né può essere altrimenti.

Le relazioni astratte fra ie idee.

---

5. *In secondo luogo*, l'altra specie di accordo o disaccordo che lo spirito percepisce fra le sue idee può, io credo, esser detto *relativo* e consiste nella percezione della *relazione* fra due idee qualsiasi, siano sostanze, modi o altro. Infatti, poiché si sa che tutte le idee distinte non devono essere la stessa e perciò si nega universalmente e costantemente l'una dell'altra, non c'è luogo per una conoscenza positiva se non percepiamo una relazione fra le nostre idee e non troviamo l'accordo o il disaccordo che esse hanno tra loro attraverso i diversi modi che lo spirito ha di confrontarle.

La necessaria coesistenza delle idee nelle sostanze.

---

6. *In terzo luogo*, la terza specie di accordo o disaccordo che si può trovare fra le nostre idee, quando la percezione dello spirito si esercita su di esse, è la *coesistenza* o *non-coesistenza* nello *stesso soggetto;* il che è proprio in particolare delle sostanze. Così, quando parliamo dell'oro e diciamo che esso è fisso, la nostra

conoscenza di questa verità si riduce a questo; che la fissità, cioè il potere di non essere consumato dal fuoco, è un'idea che sempre accompagna o si unisce con quella particolare specie di giallo, peso, fusibilità, malleabilità, e solubilità in acqua ragia, che fanno la nostra idea complessa significata dalla parola oro.

L'esistenza reale corrispondente all'idea.

---

7. *In quarto luogo*, la quarta e ultima specie è quella *ààYesistenza reale e attuale* che corrisponda ad un'idea.

Dentro a queste quattro specie di accordo o disaccordo è contenuta, io suppongo, tutta la conoscenza che abbiamo o di cui siamo capaci. Per quante indagini possiamo fare sulle nostre idee, tutto ciò che conosciamo o possiamo affermare di una di esse è che è o non è la stessa di un'altra; che coesiste o noncoesiste sempre con qualche altra idea nello stesso soggetto; che ha o non ha questa o quella relazione con qualche altra idea; o che ha un'esistenza reale fuori dello spirito. «Il blu non è giallo», è una affermazione circa l'identità. «Due triangoli sulla stessa base fra due parallele sono uguali» è una affermazione di relazione, «Il ferro è suscettibile all'influenza magnetica» è di coesistenza. «Dio c'è» è una affermazione di esistenza reale. Sebbene l'identità e la coesistenza sono in verità solo relazioni, esse sono tuttavia modi particolari di accordo o disaccordo delle nostre idee, modi che vai la pena di considerare sotto capi distinti e non sotto la relazione in generale; perché in essi i fondamenti dell'affermazione o della negazione sono diversi come apparirà facilmente a chiunque rifletta su ciò che è stato detto in diversi luoghi di questo *Saggio*.

Procederò ora a esaminare i diversi gradi della nostra conoscenza; ma prima è necessario considerare le diverse accezioni della parola 'conoscenza'.

La conoscenza è o attuale o abituale.

---

8. Ci sono modi diversi coi quali lo spirito si impossessa della verità; ciascuno di essi è detto conoscenza.

I. C'è la *conoscenza attuale* che è la visione presente che lo spirito ha dell'accordo o del disaccordo fra le sue idee o della relazione che esse hanno l'una con l'altra.

II. Si dice che un uomo conosce una proposizione quando, una volta che essa si sia presentata al suo pensiero, egli percepisce con evidenza l'accordo o il disaccordo delle idee di cui è composta; e, quando l'ha immagazzinata nella sua memoria in modo che, ogni volta che ci rifletta sopra, ne scorge, senza dubbio o

esitazioni, il lato giusto, assente ad essa ed è certo della sua verità. Questa, credo, si può chiamare *conoscenza abituale*. In tal senso si dice che un uomo conosce tutte le verità che sono depositate nella sua memoria da una precedente e piena percezione, di cui lo spirito si sente sicuro, al di là di ogni dubbio, tutte le volte che ha l'occasione di rifletterci sopra. Il nostro intelletto finito è capace di pensare chiaramente e distintamente solo una cosa per volta, perciò se gli uomini avessero conoscenza solo di ciò che attualmente pensano, sarebbero molto ignoranti; e colui che conoscesse di più, conoscerebbe un'unica verità perché solo a un'unica verità è capace di pensare in un unico tempo.

La conoscenza abituale è di due gradi.

---

9. Della conoscenza abituale ci sono, volgarmente parlando, due gradi:

Primo: quello delle verità che stanno nella sua memoria sicché, ogni volta che si presentano allo spirito, esso *percepisce attualmente la relazione* che c'è fra le idee che le compongono. Sono, queste, le verità di cui abbiamo una conoscenza intuitiva, nelle quali le idee stesse, di cui si ha immediata visione, scoprono il loro accordo o disaccordo reciproco.

Secondo: l'altro grado è quello delle verità di cui lo spirito, una volta che ne è stato convinto, *ritiene la memoria della convinzione, senza le prove*. Così un uomo che ricorda con certezza di aver percepito una volta la dimostrazione che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, è certo di conoscerla, perché non può dubitare della sua verità. Nella sua aderenza ad una verità, quando la dimostrazione per la quale essa fu prima conosciuta è dimenticata, si potrebbe pensare che egli creda alla sua memoria piuttosto che conoscere realmente e questo modo di ritenere una verità sembrava anche a me precedentemente qualcosa di mezzo tra opinione e conoscenza: una specie di si curezza che eccede la mera credenza, la quale foggia sulla testimonianza di altri. Ma, dopo un attento esame, mi sono convinto che essa non manca di certezza ed è in realtà conoscenza vera. Ciò che in questo caso può indurre il nostro pensiero in errore è che l'accordo o il disaccordo delle nostre idee non è percepito, come la prima volta, mediante la visione attuale di tutte le idee intermedie con la quale l'accordo o il disaccordo di esse nella proposizione fu percepito la prima volta; ma è percepito attraverso idee intermedie che mostrano l'accordo o il disaccordo delle idee contenute nella proposizione di cui ricordiamo la certezza. Per esempio, in questa proposizione «i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti» chi ha visto e percepito chiaramente la dimostrazione di questa verità sa che la proposizione è vera anche quando la dimostrazione gli è sfuggita dallo spirito;

sicché al presente essa non si offre attualmente alla vista e forse non può essere richiamata; tuttavia egli conosce in modo diverso da come faceva prima. L'accordo delle due idee congiunte in quella proposizione è percepito; ma solo per l'intervento di idee diverse da quelle che produssero la prima volta quella percezione. Egli ricorda, cioè conosce (giacché il ricordo non è che la reviviscenza di una conoscenza passata) che fu, una volta, certo della verità di questa proposizione, chetre angoli di un triangolo sono eguali a due retti. L'immutabilità delle stesse relazioni fra le stesse immutabili cose è ora l'idea che gli mostra che, se gli angoli di un triangolo furono una volta eguali a due retti, saranno sempre uguali a due retti. Quindi arriva ad esser certo che ciò che fu vero una volta è sempre vero; che le idee che una volta concordavano concorderanno sempre; e di conseguenza che ciò che una volta conosceva come vero, lo conoscerà sempre come vero; almeno finché ricorderà che una volta lo conosceva. Su questo fondamento, le dimostrazioni particolari della matematica apportano una conoscenza generale. Se la percezione che le stesse idee avranno eternamente le stesse abitudini e relazioni non fosse un fondamento sufficiente di conoscenza, non ci sarebbe conoscenza di proposizioni generali nella matematica; giacché le dimostrazioni matematiche sarebbero tutte particolari: e quando uno avesse dimostrato una proposizione concernente un triangolo o circolo, la sua conoscenza non andrebbe al di là di quel particolare diagramma.
Se volesse estenderla, dovrebbe ripetere la sua dimostrazione in un altro caso prima di conoscere che è vera per un altro triangolo simile e così via. Ma per questa via non si arriverebbe mai alla conoscenza di proposizioni generali. Nessuno, credo, può negare che Newton conosce con certezza che sia vera ogni proposizione che ora può, in qualsiasi momento, leggere nel suo libro; sebbene non gli sia attualmente presente la mirabile catena di idee intermedie mediante la quale ha per la prima volta scoperto la sua verità. Una memoria capace di ritenere una tale catena di particolari si può ben pensare sia al di là delle facoltà umane, quando la scoperta stessa, la percezione e il mettere insieme quella meravigliosa connessione di idee supera la comprensione della maggior parte dei lettori. È evidente tuttavia che Fautore stesso sa che la proposizione è vera, ricordando che una volta vide la connessione di quelle idee: come sa con certezza che un uomo ne ferì un altro, ricordando che lo vide colpire con un'arma. Ma poiché la memoria non è sempre così chiara come la percezione attuale e in tutti gli uomini, col tempo, decade più o meno, questa differenza, fra le altre, mostra che la conoscenza *dimostrativa* è molto più imperfetta di quella *intuitiva*, come vedremo nel seguente capitolo.

1. *Phìlosophiae Naiuralis Principia Mathematica*, 1687.

CAPITOLO II

DEI GRADI DELLA NOSTRA CONOSCENZA

Gradi o differenze di chiarezza deila nostra conoscenzpt I. Intuitiva.

1. Tutta la nostra conoscenza consiste, come ho detto, nella visione che lo spirito ha delle proprie idee, la quale è la luce suprema e la certezza massima di cui siamo capaci con le nostre facoltà e nel nostro modo di conoscere: non si può mancare perciò di considerare un poco i gradi della sua evidenza. La diversa chiarezza della nostra conoscenza mi sembra consistere nel diverso modo con cui lo spirito percepisce Γ accordo o il disaccordo fra le sue idee. Infatti, se riflettiamo sui nostri modi di pensare, troveremo che talvolta lo spirito percepisce l'accordo o il disaccordo fra due idee *immediatamente per se stesse*, senza l'intervento di altre; questa credo che possiamo chiamarla *conoscenza intuitiva*. In essa lo spirito non si dà la pena di provare o di esaminare, ma percepisce la verità come l'occhio la luce, solo dirigendosi verso di essa. Così lo spirito percepisce che il *bianco* non è *nero*, che un *circolo* non è un *triangolo*, che *tre* sono più di *due* e uguale a *uno più due*. Lo spirito percepisce questa specie di verità appena vede le idee insieme, per pura intuizione, senza l'intervento di altra idea; e questa specie di conoscenza è la più chiara e certa di cui l'umana fragilità sia capace. Questa parte della conoscenza è irresistibile e, come lo splendore della luce solare, si impone immediatamente alla percezione, appena lo spirito rivolge la sua vista in quella direzione; e non dà luogo a esitazione, dubbio o esame, ma lo spirito è immediatamente riempito dalla chiara luce di essa. *Da questa intuizione dipende tutta la certezza e l'evidenza di tutta la nostra conoscenza;* certezza che ognuno trova così grande, che nessuno può immaginare o richiederne una maggiore: l'uomo infatti non si può concepire capace di una certezza maggiore di quella di conoscere che una qualsiasi idea del suo spirito è tale, quale egli percepisce che sia; e che due idee, di cui percepisce la differenza, sono differenti e non precisamente la stessa. Chi esige una certezza maggiore di questa esige ciò che non sa e dimostra solo di voler essere scettico senza esserne capace. La certezza dipende da questa intuizione a tal punto che nel successivo grado di conoscenza che io chiamo dimostrativa, questa intuizione è necessaria in tutte le connessioni fra le idee intermedie e senza di essa non possiamo ottenere conoscenza e certezza.

II. Dimostrativa.

2. Il grado successivo di conoscenza si ha quando lo spirito percepisce l'accordo o il disaccordo fra le idee, ma non immediatamente. Certo, ogni volta che lo spirito percepisce accordo disaccordo fra alcune delle sue idee, c'è conoscenza certa; non sempre accade tuttavia che lo spirito vede l'accordo o il disaccordo che c'è tra esse, anche se lo può scoprire; e in questo caso rimane nell'ignoranza o almeno non va oltre una congettura probabile. La ragione per cui lo spirito non sempre può percepire presentemente l'accordo o il disaccordo di due idee è che le idee, di cui si cerca l'accordo o il disaccordo, non possono dallo spirito essere poste insieme per mostrarlo. In questo caso, cioè quando lo spirito non può porre insieme le sue idee con un confronto immediato e quasi con una giustapposizione o applicazione delFuna all'altra, per percepire il loro accordo o disaccordo, esso è portato a scoprire l'accordo o il disaccordo che cerca *mediante Vintervento di altre idee* (una o più secondo i casi); e questo lo chiamiamo *ragione*. Per esempio, lo spirito volendo conoscere l'accordo o il disaccordo fra la grandezza dei tre angoli di un triangolo e quella di due angoli retti non può farlo mediante Fimmediata visione e comparazione di esse: perché gli angoli di un triangolo non possono essere messi insieme e paragonati con un altro angolo o due angoli; perciò di questo lo spirito non ha nessuna conoscenza immediata o intuitiva. In questo caso lo spirito è portato a trovare altri angoli con i qualitre angoli di un triangolo sono uguali; e, trovandoli eguali a due retti, arriva a conoscere la loro uguaglianza a due angoli retti.

La dimostrazione dipende da prove chiaramente percepite.

3. Queste idee intermedie, che servono a mostrare l'accordo di altre due, sono dette *prove*; e dove l'accordo o il disaccordo è con questi mezzi percepito semplicemente e chiaramente, è detto *dimostrazione*; perché allora l'accordo è *mostrato* all'intelletto e lo spirito è così condotto a vederlo. La prontezza dello spirito a trovare idee intermedie (che scopriranno l'accordo o il disaccordo di altre) e di applicarle correttamente, suppongo che sia ciò che è detto *sagacia*.

Altrettanto certa ma non così facile e pronta come la conoscenza intuitiva.

4. La conoscenza ottenuta con l'intervento di prove è certa, ma la sua evidenza non è così chiara e brillante né l'assenso ad essa così pronto come nella conoscenza intuitiva. Sebbene nella dimostrazione lo spirito percepisce da ultimo

l'accordo o il disaccordo delle idee che considera, ci riesce tuttavia non senza fatica e attenzione: per trovarlo, occorre più di una visione fuggevole. Applicazione costante e ricerca sono richieste per questa scoperta: e si deve procedere passo per passo e per gradi prima che lo spirito possa, per questa via, arrivare alla certezza e percepire l'accordo o la ripugnanza fra due idee, che ha bisogno di prove e dell'uso della ragione per mostrarsi.

La conclusione dimostrata è preceduta da dubbi.

---

5. Un'altra differenza fra conoscenza intuitiva e dimostrativa è che, per quanto nell'ultima ogni dubbio è rimosso quando, per l'intervento delle idee intermedie, si percepisce l'accordo o il disaccordo, il dubbio c'era tuttavia prima della dimostrazione; il che non può accadere nella conoscenza intuitiva allo spirito che ha la sua facoltà di percezione in grado di renderlo capace di idee distinte; come non c'è un dubbio per l'occhio (che può distintamente vedere il bianco ed il nero) che questo inchiostro o questa carta è tutta dello stesso colore. Se gli occhi ci vedono, al primo sguardo, senza esitazione, percepiscono che le parole scritte su questa carta hanno un colore diverso da quello della carta; così se lo spirito ha la facoltà di percepire distintamente, percepirà l'accordo o il disaccordo fra le idee che costituisce la conoscenza intuitiva. Se gli occhi hanno perduto la facoltà di vedere o lo spirito quella di percepire, cercheremo invano la prontezza della vista negli occhi o la chiarezza della percezione nello spirito.

Non così chiara come la conoscenza intuitiva.

---

6. È vero che la percezione prodotta dalla dimostrazione è anche chiarissima; tuttavia manca spesso e in gran parte di quella lucidità evidente e della piena sicurezza che accompagnano sempre la conoscenza che io chiamo intuitiva. Come una faccia riflessa da l'uno all'altro di una serie di specchi produce conoscenza finché conserva l'accordo e la somiglianza con l'oggetto, ma subisce, in ogni successiva riflessione* una diminuizione di quella perfetta chiarezza e distinzione che aveva nella prima, finché da ultimo, dopo molte riflessioni sarà sfocata e non così riconoscibile a prima vista specialmente per occhi deboli: così è la nostra conoscenza ottenuta mediante una lunga serie di prove.

Ogni passo della conoscenza dimostrata deve avere evidenza intuitiva.

---

7. Ora, in ogni passo che la ragione fa nella conoscenza dimostrativa, c'è la conoscenza intuitiva di quell'accordo o disaccordo che essa cerca con l'idea

intermedia più vicina che usa come prova: giacché, se non fosse così, ci sarebbe ancora bisogno di prove; dal momento che senza la percezione dell'accordo o disaccordo non c'è conoscenza. Se l'accordo o il disaccordo che è percepito di per se stesso è conoscenza intuitiva; se non può essere percepito di per se stesso, c'è bisogno che qualche idea intervenga, come misura comune per mostrare l'accordo o il disaccordo. È chiaro dunque che ogni passo nel ragionamento che produce conoscenza ha certezza intuitiva; e quando lo spirito percepisce questa certezza non deve far altro che ricordarla per rendere visibile e certo l'accordo o il disaccordo delle idee sulle quali indaghiamo. Per costruire una dimostrazione, è quindi necessario percepire l'accordo immediato delle idee intermedie mediante il quale si trova l'accordo o il disaccordo delle due idee in esame (di cui una è sempre la prima e l'altra l'ultima della serie). La percezione intuitiva dell'accordo o disaccordo delle idee intermedie in ciascun passo e progresso della dimostrazione deve essere tenuta sempre esattamente presente e si deve esser sicuri che non ne sia tralasciata nessuna parte; e poiché, nelle lunghe deduzioni e nell'uso di molte prove, la memoria non sempre ritiene prontamente ed esattamente, ne deriva che la conoscenza dimostrativa è più imperfetta di quella intuitiva e che spesso si prendono gli errori per dimostrazioni.

Quindi l'errore:*ex praecognitis et praeconcessis*.

---

8. La necessità della conoscenza intuitiva in ciascun passo del ragionamento scientifico dimostrativo ha dato occasione, immagino, all'assioma errato che ogni ragionamento procede *ex praecognitis et praeconcessis*. Che si tratti di un errore, avrò occasione di mostrarlo ampiamente quando verrò a considerare le proposizioni, e particolarmente quelle che son dette 'massime' e a mostrare che solo per errore si suppone che esse siano i fondamenti di tutta la nostra conoscenza e di tutti i nostri ragionamenti.

La dimostrazione non è limitata alle idee della quantità matematica.

---

9. [[1] Si dà generalmente per scontato che solo le matematiche sono capaci di certezza dimostrativa: ma poiché suppongo che il disporre di un accordo o disaccordo che può essere intuitivamente percepito non è il privilegio delle idee di numero, estensione e figura, può essere che solo per la mancanza di metodo e di applicazione, e non per quella di una sufficiente evidenza delle cose, la dimostrazione è stata ritenuta di poca utilità in altre parti della conoscenza, sicché solo i matematici se ne sono serviti]. Infatti, là dove ci sono idee di cui lo

spirito può percepire l'accordo o il disaccordo, ivi lo spirito è capace di conoscenza intuitiva. E dove esso può percepire l'accordo o il disaccordo di due idee mediante la percezione intuitiva dell'accordo o disaccordo in cui sono con idee intermedie, qui lo spirito è capace di dimostrazione: la quale non è limitata alle idee di estensione, figura, numero e ai loro modi.

Perché è stata pensata così limitata.

---

10. La ragione per la quale la dimostrazione è stata generalmente cercata o supposta solo nelle matematiche non sta soltanto, io credo, nell'utilità generale di queste scienze; ma anche nel fatto che, nel paragonare le loro uguaglianze o disuguaglianze, i modi dei numeri presentano in modo chiarissimo e percepibile le minime differenze. E sebbene nell'estensione l'eccesso minimo non sia così percepibile, lo spirito ha tuttavia trovato i modi di esaminare e scoprire dimostrativamente l'esatta eguaglianza di due angoli, estensioni o figure: e sia i numeri che le figure possono essere rappresentati con segni visibili e duraturi, mediante i quali le idee considerate sono perfettamente determinate; mentre, per la maggior parte, non lo sono quando sono contrassegnate solo da nomi e parole.

Modi di qualità non dimostrabili come modi di quantità.

---

11. Ma nelle altre idee semplici, i cui modi e differenze sono costituiti e contati da gradi, e non da quantità, non disponiamo di una così precisa e accurata distinzione delle loro differenze da percepire, o trovar modo di misurare, la loro uguaglianza esatta o le loro differenze minime. Queste altre idee semplici sono infatti apparenze di sensazioni prodotte in noi dalla dimensione, dalla figura, dal numero e dal movimento di minuti corpuscoli, singolarmente impercettibili; perciò le loro differenze di grado dipendono dalla variazione di qualcuna o tutte queste cause: e non potendo tali variazioni essere da noi osservate in particelle di materia ciascuna delle quali è troppo sottile per essere percepita, ci riesce impossibile ottenere le misure esatte dei diversi gradi di queste idee semplici. Supponiamo, infatti, che la sensazione o idea che chiamiamo bianchezza sia prodotta in noi da un certo numero di globuli che, girando vorticosamente intorno al loro centro, colpiscono la retina delFocchio con un certo grado di rotazione o con velocità progressiva; di qui seguirà facilmente che, quanto più le parti superficiali di ogni corpo sono adatte a riflettere il maggior numero di globuli luminosi e a dar loro k rotazione che è adatta a produrre in noi la sensazione di bianco, tanto più bianco apparirà il corpo che da uno spazio eguale manda alla retina il maggior numero di corpuscoli con quella specie particolare di

movimento. Io non affermo che la natura della luce consiste di piccolissimi globuli rotondi; né che la bianchezza consiste in una tessitura di parti che dà una certa rotazione a questi globuli quando li riflette: perché ora non mi occupo della luce e dei colori dal punto di vista fisico. Ma credo di poter dire che non posso concepire (e sarei lieto se qualcuno mi facesse capire che può) come i corpi fuori di noi possano agire sui nostri sensi se non col contatto immediato dei corpi sensibili stessi, come nel gusto o nel tatto, o con l'impulso di particelle sensibili provenienti da essi come nella vista, nell'udito e nell'odorato: sicché dagli impulsi differenti di queste parti, causato dalle differenti loro dimensioni, figure e movimenti, è prodotta in noi la varietà delle sensazioni.

Particelle di luce e idee semplici di colore.

---

12. Che ci siano tali globuli o no, che siano o no dotati di un moto vorticoso intorno ai loro centri che produce in noi l'idea della bianchezza, — è certo, in ogni caso, che quanto più numerose sono le particelle di luce riflesse da un corpo, adatto a dare ad esse quel particolare movimento che produce in noi la sensazione di bianchezza e che quanto più veloce è quel particolare movimento, tanto più bianco appare il corpo dal quale il maggior numero di esse è riflesso: come è evidente da uno stesso pezzo di carta, posto al sole, all'ombra o in una cavità oscura e che, in ognuno di questi casi, produrrà in noi l'idea di bianchezza in un grado molto diverso.

Le qualità secondarie delle cose non scoperte dalla dimostrazione.

---

13. Non conoscendo quale numero di particelle e quale dei loro movimenti è adatto a produrre un preciso grado di bianchezza, non possiamo *dimostrare* l'uguaglianza certa di due gradi di bianchezza qualsiasi; non avendo un criterio certo per misurarli né mezzi per distinguere una differenza reale minima, il solo aiuto di cui disponiamo è quello dei nostri sensi, che su questo punto ci vengono meno. Ma dove la differenza è abbastanza grande da produrre nello spirito idee chiaramente distinte, le cui differenze possono essere perfettamente ritenute, qui le idee dei colori, come le vediamo nelle loro diverse specie, quali il blu e il rosso, sono suscettibili di dimostrazione come le idee di numero e di estensione. Ciò che qui ho detto della bianchezza e dei colori ritengo che valga per tutte le qualità secondarie e i loro modi.

Conoscenza sensibile dell'esistenza particolare di esseri finiti fuori di noi.

---

14. Intuizione e dimostrazione sono i due gradi della nostra *conoscenza'*, tutto ciò che non raggiunge uno di questi gradi, quale che sia la sicurezza con cui venga asserito, è *fede* od *opinione* non conoscenza: almeno per tutte le verità generali. C'è infatti un'altra percezione dello spirito adoperata circa l'*esistenza particolare di esseri finiti fuori di noi*, la quale, andando al di là della semplice probabilità e non raggiungendo tuttavia perfettamente uno dei predetti gradi di certezza, va sotto il nome di *conoscenza*. Non c'è niente di più certo dell'idea che noi riceviamo da un oggetto esterno dei nostri spiriti: questa è la conoscenza intuitiva. Ma se ci sia qualcosa di più di quella semplice idea nei nostri spiriti; se possiamo con certezza inferire da essa l'esistenza di qualcosa fuori di noi, che corrisponde a quella idea, è cosa che alcuni considerano problematica; perché gli uomini possono avere idee nel loro spirito anche quando la cosa non esiste e nessun oggetto agisce sui loro sensi. Ma io credo, tuttavia, che noi siamo forniti di una evidenza che ci pone al di là del dubbio. Domando a chiunque se non sia invincibilmente consapevole di avere due differenti percezioni quando guarda il sole di giorno e quando lo pensa di notte; quando gusta realmente l'assenzio o odora una rosa e quando solo pensa a quel sapore o a quell'odore. Noi troviamo facilmente che c'è differenza fra un'idea fatta rivivere nel nostro spirito dalla nostra memoria e quella che viene attualmente nel nostro spirito dai sensi, come se fossero due idee distinte. Se uno dice che un sogno può fare lo stesso, che tutte le idee possono essere prodotte in noi senza nessun oggetto esterno, lo invito a sognare che io gli rispondo così: i. Non importa molto rimuovere o no il suo dubbio: dove tutto è sogno, ragioni e argomenti sono inutili, verità e conoscenza sono niente. 2. Credo che egli ammetterà la differenza chiarissima che c'è tra il sognare di essere nel fuoco e l'esserci realmente. Ma se è risoluto ad apparire così scettico da sostenere che quello che io chiamo 'essere realmente nel fuoco' è solo un sogno perché non possiamo conoscere con certezza che cose come il fuoco esistano realmente fuori di noi, — io rispondo che noi certamente proviamo il piacere o il dolore che segue dall'applicazione a noi di certi oggetti la cui esistenza percepiamo, o sogniamo di percepire, con i nostri sensi; questa certezza è grande come la nostra felicità o la nostra infelicità, oltre le quali non ha importanza per noi il conoscere o l'essere. Perciò penso che possiamo aggiungere alle prime due specie di conoscenza anche questa dell'esistenza di oggetti esterni particolari, ottenuta mediante la percezione e la coscienza dell'attuale ingresso in noi delle idee che vengono da essi; e perciò ammettere tre gradi di conoscenza cioè *Yintuitiva*, la *dimostrativa* e la *sensibile*: in ciascuna delle quali ci sono gradi e modi diversi di evidenza e certezza.

Conoscenza nor sempre chiara, quando le idee che entrano in esse sono chiare.

15. Poiché la nostra conoscenza è fondata solo sulle idee e adoperata solo con esse, ne seguirà forse che si conforma alle nostre idee e che dove le nostre idee sono chiare e distinte o oscure e confuse, la nostra conoscenza sarà altrettale? A questa domanda rispondo di no: la nostra conoscenza consiste nella percezione dell'accordo o del disaccordo tra due idee, quindi la sua chiarezza o la sua oscurità consiste nella chiarezza o nell'oscurità di questa percezione e non nella chiarezza o oscurità delle idee stesse. Per esempio chi, come ogni matematico del mondo, ha idee chiare degli angoli di un triangolo e della uguaglianza a due angoli retti, può ancora avere una oscurissima percezione dell'accordo di tali idee e quindi una oscurissima conoscenza di esso. [[2] Ma le idee che per la loro oscurità, o per altra ragione, sono confuse, non possono produrre una conoscenza chiara o distinta; perché, nella misura in cui sono confuse, lo spirito non può percepire chiaramente se esse sono in accordo o in disaccordo. O, per dire la stessa cosa in modo che si presti meno al fraintendimento; chi non ha idee determinate rispetto alle parole che usa non può formulare con esse proposizioni la cui verità possa essere certa].

1. Nella prima edizione, il testo era il seguente: «non è solo la matematica o non sono solo le idee di numero, estensione e figura che sono capaci di dimostrazione, come non sono queste idee sole e i loro modi che sono capaci di intuizione».

2. Nelle prime tre edizioni, il testo era il seguente: «ma idee oscure e confuse non possono mai produrre conoscenza chiara e distinta; perché nella misura in cui le idee sono confuse od oscure, lo «spirito non può mai percepire chiaramente che esse sono in accordo o disaccordo».

CAPITOLO III

DELL'ESTENSIONE DELLA CONOSCENZA UMANA

Estensione della nostra conoscenza.

I. Non si estende al di la' delle idee.

1. La conoscenza, come si è detto, consiste nella percezione dell'accordo o del disaccordo fra nostre idee. Da questo segue che,

Primo, non possiamo avere una conoscenza che vada al di là delle *idee* che abbiamo.

II. Non si estende al di là della percezione del loro accordo o disaccordo.

2. Secondo, che non possiamo avere conoscenza al di là della *percezione* di quell'accordo o disaccordo. E la percezione si ha: 1, per *intuizione* cioè per immediato confronto tra due idee o 2, per *ragione* cioè attraverso l'esame dell'accordo o disaccordo di due idee con l'intervento di altre idee; o 3, per *sensazione*, percependo l'esistenza di cose particolari. Di qui segue anche:

III. La conoscenza intuitiva non si estende a tutte le relazioni fra tutte le nostre idee.

3. Terzo, che non possiamo avere una *conoscenza intuitiva* che si estenda a tutte le nostre idee e a tutto ciò che vorremmo conoscere di esse; perché non possiamo esaminare e percepire tutte le relazioni che hanno l'una con l'altra, per giustapposizione o per il confronto immediato delPuna con l'altra. Così, avendo le idee di un triangolo ottuso e di un triangolo acuto, disegnati sulla stessa base e fra due parallele, io posso, mediante la conoscenza intuitiva, percepire che l'uno non è l'altro ma non posso per la stessa via conoscere se sono eguali o no; perché il loro accordo o disaccordo nell'eguaglianza non può essere percepito mediante il loro immediato confronto: la differenza delle figure rende le loro parti incapaci di immediata ed esatta sovrapposizione; c'è quindi bisogno di qualche qualità che intervenga per misurarle, cioè di dimostrazione o di conoscenza razionale.

IV. Neppure la conoscenza dimostrativa.

4. Quarto, segue anche, da ciò che è stato osservato, che la nostra *conoscenza razionale* non può raggiungere l'intera estensione delle nostre idee: perché fra due idee diverse che vogliamo esaminare non possiamo trovar sempre un termine medio che le connetta l'una con l'altra con una conoscenza intuitiva, in tutte le parti della deduzione; e ogni volta che il termine medio manca, rimaniamo privi di conoscenza e dimostrazione.

V. La conoscenza sensibile è la più ristretta.

5. Quinto, la *conoscenza sensibile*, attingendo solo l'esistenza delle cose attualmente presenti ai nostri sensi, è ancora più ristretta delle precedenti.

VI. La nostra conoscenza perciò è più ristretta delle nostre idee.

6. Sesto, da tutto questo è evidente che l'estensione della nostra conoscenza non solo è più ristretta della realtà delle cose, ma anche dell'estensione delle nostre idee. Sebbene la nostra conoscenza sia limitata alle nostre idee e non possa eccederle né in estensione né in perfezione; e sebbene questi siano limiti ristretti rispetto all'estensione della Totalità dell'essere e anche più ristretti di quelli che possiamo solo immaginare in intelletti anche essi creati ma non legati all'informazione povera e scarsa ricevuta da pochi e non molto acuti modi di percezione, quali sono i nostri sensi; sarebbe tuttavia un bene per noi se la nostra conoscenza avesse almeno l'ampiezza delle nostre idee e non ci fossero tanti dubbi e questioni *sulle idee che abbiamo*, dubbi e questioni che io credo non siamo e non saremo mai in grado di risolvere. Ciò non di meno, non metto in dubbio che la conoscenza umana, nella presente situazione del nostro essere e della nostra costituzione, può essere spinta molto più in là del punto finora raggiunto, se gli uomini sinceramente e con libertà di spirito useranno tutta la diligenza e il lavoro del pensiero per migliorare i mezzi di scoprire la verità invece che per obbedire o sostenere Terrore, e per difendere il sistema, l'interesse o il partito per cui si sono impegnati. Ma dopo tutto penso di poter affermare, senza far torto alla perfezione umana, che la nostra conoscenza non otterrà mai tutto ciò che desideriamo conoscere intorno alle idee che abbiamo; né sarà capace di sormontare tutte le difficoltà e di risolvere tutte le questioni che possono sorgere intorno ad esse. Noi abbiamo l'idea del *quadrato*, del *circolo* e dell' *uguaglianza;* eppure non saremo forse mai capaci di trovare un circolo uguale a un quadrato, e

conoscerlo con certezza come tale. Abbiamo Tidea della *materia* e del *pensiero*; ma forse non saremo mai capaci di conoscere se [1un ente puramente materiale] può pensare o no; è impossibile per noi, colla contemplazione delle nostre idee e senza la rivelazione, scoprire se l'Onnipotente ha concesso a qualche sistema materiale, adattamente disposto, il potere di percepire e pensare o non ha invece congiunto stabilmente a una materia così disposta una sostanza immateriale pensante. Stando alle nozioni che abbiamo, concepire che Dio può, se gli piace, aggiungere alla materia *la facoltà di pensare*, è così lontano dalla nostra comprensione, come concepire che Egli aggiunge alla materia *un altra sostanza con la facoltà di pensare;* perché non conosciamo in che cosa il pensiero consista né a quale specie di sostanza è piaciuto alTOnnipotente dare questo potere, che non può essere in un ente creato se non per la Volontà e la Bontà del Creatore. [2Non mi sembra infatti contraddittorio che l'Essere pensante o Spirito onnipotente, dia, a suo grado, a certi sistemi di materia insensibile creata, composti in modo da Lui ritenuto adatto, un certo grado di sensibilità, percezione e pensiero; sebbene, come credo di aver provato (lib. IV, cap. io, § 14) supporre che la materia (che, per sua propria natura è manifestamente priva di sensibilità e di pensiero) sia il primo Essere eterno pensante, è in se stesso contraddittorio. Quale certezza si può avere che alcune percezioni, come ad esempio il piacere e il dolore non si trovino in alcuni corpi], modificati e mossi in un certo modo, mentre si troverebbero in una sostanza immateriale a causa del movimento delle parti del corpo? Il corpo, come riusciamo a concepirlo, è capace solo di colpire e agire su un altro corpo e il movimento, per quanto ne possiamo pensare, è capace di produrre solo movimento; sicché quando ammettiamo che esso produce piacere o dolore, o l'idea di un colore o di un suono, siamo costretti a mettere da parte la nostra ragione, ad andare al di là delle nostre idee e a ricorrere all'arbitrio del nostro Creatore. Infatti, dal momento che dobbiamo ammettere che Egli ha connessi al movimento effetti che non siamo in grado di concepire che il movimento possa produrre, quale ragione abbiamo per concludere che Dio non possa ordinare che quegli effetti siano tradotti in un soggetto di cui non possiamo ritenerli capaci, altrettanto bene che in un soggetto sul quale non possiamo concepire che il movimento della materia possa agire? Non dico questo perché voglio infirmare la credenza nell'immaterialità dell'anima: non parlo qui di probabilità ma di conoscenza; e penso che non solo faccia parte della modestia della filosofia di non pronunciarsi da maestra dove manca l'evidenza che può produrre la conoscenza; ma anche che è utile per noi stabilire sin dove la nostra conoscenza può giungere. Nella condizione in cui ora ci troviamo, che non è quella della visione, dobbiamo in molte cose limitarci alla fede e alla probabilità; e

nella questione circa l'immaterialità dell'anima, non dobbiamo trovar strano di non poter giungere ad una certezza dimostrativa. Tutti i grandi scopi della moralità e della religione sono garantiti abbastanza, anche senza le prove filosofiche dell'immaterialità dell'anima; giacché è evidente che Colui che dal principio ci ha creati qui, come esseri intelligenti e sensibili, e ci ha lasciati in questo stato per diversi anni, può e vuole restituirci a un simile stato di sensibilità in un altro mondo e renderci capaci colà di ricevere la retribuzione che ha destinata agli uomini a seconda di ciò che fanno in questa vita. [[3] Non c'è quindi necessità impellente di risolvere la questione in un senso o nell'altro, come hanno voluto far credere al mondo i troppo zelanti sostenitori dell'una o dell'altra tesi. Da un lato c'è chi, indulgendo troppo ai suoi pensieri immersi nella materia, ammette solo l'esistenza di ciò che è materiale; dall'altro c'è chi, non trovando la *cogitazione* fra i poteri naturali della materia, esaminata da tutti i lati con la più intensa attenzione, ha la pretesa di concludere che neppure l'onnipotenza può dare la percezione e il pensiero a una sostanza che ha il modo della solidità. Chi considera come è difficile conciliare, nel nostro pensiero, la sensazione con la materia estesa o l'esistenza con qualcosa che non ha estensione, confesserà che è ben lontano dal conoscere con certezza che cos'è la sua anima. Questo è un punto che mi sembra vada al di là della nostra conoscenza e chi si dedicherà a considerare liberamente e a guardare nella parte oscura e intricata di entrambe le ipotesi, troverà che la sua ragione non ha forza sufficiente per deciderlo prò o contro la materialità deiranima. Quale che sia l'aspetto in cui la vede, o come *sostanza inestesa* o come *materia estesa pensante*, la difficoltà di concepirla in un modo lo porterà, mentre è solo con i suoi pensieri, verso l'altro modo. Ma non è giusto il modo in cui gli uomini si comportano con se stessi, quando, trovando che qualcosa è inconcepibile, si precipitano alla cieca sull'ipotesi contraria, per quanto questa sia ugualmente incomprensibile per un intelletto non prevenuto. Questo serve non solo a mostrare la debolezza e la limitazione della nostra conoscenza ma anche il trionfo insignificante di una certa specie di argomenti; i quali, tratti dalle nostre vedute particolari, possono convincerci che non possiamo trovare la certezza da un lato della questione ma non ci indirizzano alla verità facendoci cadere nell'opinione opposta, che risulterà, all'esame, inficiata da difficoltà eguali. Quale sicurezza, quale vantaggio consegue chi, per evitare le assurdità manifeste e gli ostacoli per lui insormontabili che incontra in una certa opinione, si rifugerà nell'opinione contraria, fondata su qualcosa di altrettanto inesplicabile e di altrettanto lontano dalla sua comprensione? Non c'è dubbio che abbiamo in noi *qualcosa* che pensa; anche i dubbi su ciò che essa è, confermano la certezza del suo essere, sebbene dobbiamo accontentarci di ignorare di quale

specie questo essere sia; ed è inutile professarsi scettico in questo caso come è irragionevole, in altri, negare dogmaticamente l'essere di qualcosa di cui non comprendiamo la natura. Vorrei proprio sapere qual è la sostanza che esiste ma che non ha in sé qualcosa che manifestamente sfida il nostro intelletto. Altri spiriti, che vedono e conoscono la natura e la costituzione interna delle cose, devono superarci di molto in fatto di conoscenza. E se teniamo conto della comprensione più ampia che li rende capaci di vedere con un sol colpo d'occhio la connessione e l'accordo di molte idee e che li fornisce prontamente delle prove intermedie che noi difficilmente riusciamo a trovare passo per passo e lentamente, e dopo un lungo vagare nel buio, e di cui dimentichiamo rapidamente l'una, dopo aver afferrata l'altra, possiamo indovinare in parte la felicità degli spiriti superiori che hanno una visione più pronta e penetrante e un più largo campo di conoscenza].

Ma per ritornare all'argomento in esame, dico che la nostra conoscenza non è solo limitata dalla pochezza e dalla imperfezione delle idee che abbiamo e intorno alle quali la usiamo, ma non si estende nemmeno a tanto. E indaghiamo ora fino a che punto può giungere.

Fin dove giunge la nostra conoscenza.

---

7. Le affermazioni o negazioni che facciamo circa le idee che abbiamo possono, come ho già prima detto in generale, esser ridotte a quattro specie: entità, coesistenza, relazione e esistenza reale. Esaminerò come la nostra conoscenza si estende in ciascuna di esse.

I. La nostra conoscenza della identità o della diversità fra le idee si estende quanto le idee.

---

8. *Primo*, circa l'*identità* e la *diversità*. In questa via di accordo o disaccordo fra le nostre idee, la nostra conoscenza intuitiva si estende fin dove giungono le idee stesse; e non ci può essere nello spirito un'idea di cui questo non percepisca presentemente, mediante la conoscenza intuitiva, che essa è quella che è, ed è diversa da ogni altra.

II Quella della loro coesistenza è assai poco estesa.

---

9. *Secondo*. Nella seconda specie, che è l'accordo o il disaccordo delle nostre idee nella *coesistenza*, la nostra conoscenza è assai ristretta, sebbene in essa consiste la parte maggiore e più importante della nostra conoscenza circa le

sostanze. Infatti, come ho già mostrato, le nostre idee delle specie delle sostanze non sono che collezioni di idee semplici unite in un solo soggetto e perciò coesistenti insieme: per esempio, la nostra idea della fiamma è quella di un corpo caldo, luminoso, che si muove verso l'alto; l'idea dell'oro è quella di un corpo che ha un certo peso, che è giallo, malleabile, fusibile: e per queste, o per simili idee complesse nello spirito degli uomini, stanno i due nomi delle sostanze, 'fiamma' e 'oro'. Quando vogliamo conoscere qualcosa di più di queste o di altre specie di sostanze, che cosa cerchiamo di sapere se non quali altre qualità o poteri queste sostanze hanno o non hanno? E che altro è questo, se non conoscere quali altre idee semplici coesistono o no con quelle che costituiscono quell'idea complessa?

Perché la connessione tra idee semplici nelle sostanze è per la maggior parte sconosciuta.

---

10. Sebbene questa specie di conoscenza sia una parte importante e considerevole della scienza umana, essa è tuttavia assai ristretta e qua e là mancante. Questo accade perché le idee semplici, di cui le nostre idee complesse di sostanze sono composte, nella loro maggioranza, non includono, nella loro natura, una connessione o incompatibilità *visibile* e *necessaria* con le altre idee semplici, della cui coesistenza con esse vorremmo essere informati.

Specialmente delle qualità secondarie dei corpi.

---

11. Le idee di cui sono composte le nostre idee complesse di sostanza e che adoperiamo per la nostra conoscenza delle sostanze, sono quelle delle loro qualità secondarie; le quali dipendono tutte (come è stato mostrato) dalle qualità primarie delle loro parti minute e impercettibili; o, se non da esse, da qualcosa di ancora più lontano dalla nostra comprensione, sicché è impossibile conoscere quali hanno un accordo o un disaccordo *necessario* tra loro. Infatti, non conoscendo la radice da cui spuntano né quale grandezza, figura e tessitura hanno le parti dalle quali dipendono e scaturiscono le qualità che costituiscono la nostra idea complessa dell'oro, ci è impossibile conoscere quali *altre* qualità risultano da, o sono incompatibili con, la stessa costituzione delle parti impercettibili dell'oro; e di conseguenza devono sempre coesistere con l'idea complessa che ne abbiamo o essere incompatibili con essa.

Perché la connessione neces-- saria tra qualità secondarie e primarie non può essere da noi scoperta.

---

12. Oltre l'ignoranza delle qualità primarie delle parti impercettibili dei corpi,

dalle quali dipendono tutte le loro qualità secondarie, c'è anche un'altra e più incurabile ignoranza che ci allontana di più dalla conoscenza certa della coesistenza o *incoesistenza* (se così posso chiamarla) di differenti idee nello stesso soggetto: non c'è alcuna connessione che si possa scoprire fra le qualità secondarie e le qualità primarie dalle quali dipendono.

Non abbiamo una conoscenza perfetta delle loro qualità primarie.

---

13. Che la grandezza, la figura e il movimento di un corpo debba causare un mutamento nella grandezza, nella figura e nel movimento di un altro corpo, non è al di là della nostra concezione; la separazione delle parti di un corpo in seguito alla penetrazione di un altro, un mutamento dalla quiete al movimento in seguito a un impulso, questi e simili fatti sembrano avere qualche connessione l'uno con l'altro. E se conoscessimo le qualità primarie dei corpi, avremmo ragione di sperare di poter conoscere molto di più circa le azioni che esercitano l'uno sull'altro; ma i nostri spiriti non sono capaci di scoprire una connessione qualsiasi tra le qualità primarie dei corpi e le sensazioni che producono in noi, perciò non saremo mai capaci di stabilire regole indubbie e certe della *conseguenza* e della *coesistenza* di qualità secondarie, sebbene possiamo scoprir la grandezza, la figura o il movimento delle parti invisibili che immediatamente le producono. Siamo così lungi dal conoscere quale figura, grandezza o movimento di parti produca il colore giallo o il sapore dolce o il suono acuto, che non possiamo neppure concepire come qualsiasi grandezza figura o movimento di particelle possa produrre in noi l'idea di un colore, di un gusto o di un suono qualsiasi: non c'è alcuna connessione concepibile fra l'una e l'altra cosa.

E cerchiamo invano la conoscenza certa e universale di qualità non percepite delle sostanze.

---

14. Invano perciò cercheremo di scoprire mediante le nostre idee (e questa è la sola vera via di una conoscenza certa e universale) quali altre idee sono costantemente congiunte con quelle della nostra idea complessa di una sostanza qualsiasi: giacché non conosciamo la costituzione reale delle parti minute dalle quali dipendono le loro qualità, né, se le conoscessimo, scopriremmo una connessione necessaria qualsiasi tra esse e le qualità secondarie; perché sarebbe necessario, prima, conoscere con certezza la loro necessaria coesistenza. Perciò, quale che sia la nostra idea complessa di una specie di sostanze, noi non possiamo, partendo dalle idee semplici contenute in essa, determinare la loro necessaria coesistenza con un'altra qualità qualsiasi. In tutte queste indagini, la

nostra conoscenza va poco oltre la nostra esperienza, Alcune poche qualità primarie hanno una dipendenza necessaria e una connessione visibile l'una con l'altra, come la figura necessariamente suppone l'estensione e il ricevere o comunicare il movimento per impulso suppone la solidità. Ma, nonostante questi casi, sono così poche le idee che hanno una connessione visibile l'una con l'altra che né con l'intuizione né con la dimostrazione possiamo scoprire la coesistenza di poche delle qualità che si trovano unite nelle sostanze: e siamo abbandonati al solo aiuto dei nostri sensi per conoscere quali sono le qualità che le sostanze contengono. Infatti, di tutte le qualità coesistenti in un soggetto senza la dipendenza e la connessione evidente delle loro idee Funa con l'altra, non possiamo conoscere con certezza che due coesistano, a meno che non ce ne informi l'esperienza mediante i sensi. Così, sebbene vediamo il color giallo e troviamo, per via di prove, il peso, la malleabilità, la fusibilità e la fissità che sono unite in un pezzo d'oro, pure, poiché nessuna di queste idee ha una dipendenza evidente o una connessione necessaria con Faltra, non possiamo conoscere con certezza che, dove ci sono quattro di esse, ci sarà anche la quinta, per quanto la cosa sia probabile; la probabilità più alta non equivale infatti mai alla certezza, senza la quale non ci può essere conoscenza vera. Questa coesistenza può essere conosciuta solo in quanto è percepita; e può essere percepita solo in soggetti particolari, mediante Fosservazione sensibile o in generale la connessione necessaria delle idee stesse.

La nostra conoscenza della ripugnanza a coesistere, è più estesa.

---

15. Quanto alla incompatibilità o ripugnanza alla coesistenza possiamo conoscere che un soggetto qualsiasi può avere allo stesso tempo una sola specie di qualità primarie: per esempio, una qualsiasi particolare estensione o figura o numero di parti o movimenti esclude tutte le altre della stessa specie. La stessa cosa è certa di tutte le idee sensibili peculiari a ogni senso: qualsiasi specie di esse, che è presente in un soggetto, esclude le altre della stessa specie: per esempio, nessun soggetto può avere due odori o due colori allo stesso tempo. Ma, si dirà, un opale o un'infusione di *lignum nephriticum* non ha due colori allo stesso tempo? Rispondo che questi corpi, ad occhi che li guardano da posti diversi, possono offrire nello stesso tempo colori diversi; ma mi permetto di osservare che ad occhi che li guardano da posti diversi si offrono parti diverse dell'oggetto che riflettono le particelle di luce: perciò non è la stessa parte dell'oggetto, quindi neppure lo stesso soggetto, che appare nello stesso tempo giallo e azzurro. È impossibile infatti che la stessa particella di un corpo modifichi o rifletta in un

modo diverso nello stesso tempo i raggi di luce, come è impossibile che il corpo abbia due figure o costituzioni differenti nello stesso tempo.

La nostra conoscenza della coesistenza di poteri nei corpi si estende assai poco.

16. Circa i poteri delle sostanze di cambiare le qualità sensibili di altri corpi, poteri la cui considerazione è gran parte delle nostre indagini su di essi e una branca considerevole della nostra conoscenza, dubito se la nostra conoscenza vada molto più in là della nostra esperienza; o se riusciamo a scoprire la maggior parte di questi poteri ed esser certi che si trovino in qualsiasi soggetto mediante la connessione che hanno con le idee che costituiscono per noi la sua essenza. I poteri attivi e passivi dei corpi e i loro modi di operare consistono nel tessuto e nel movimento di parti che non possiamo in nessun modo scoprire; quindi solo in pochi casi possiamo percepire la loro dipendenza da, o la loro ripugnanza a, una di quelle idee che costituiscono la nostra idea complessa di quella specie di cose. Ho qui citata ripotesi corpuscolare, come quella che si pensa vada più oltre nella spiegazione intellegibile delle qualità dei corpi; e temo che la debolezza deH'intelletto umano difficilmente riuscirà a sostituirla con un'altra che ci consenta una scoperta più piena e chiara della connessione e coesistenza necessaria dei poteri che sono osservati uniti nelle diverse specie di corpi. Almeno questo è certo, che qualunque sia l'ipotesi più chiara e vera (e non è mio compito determinarla), la nostra conoscenza delle sostanze corporee progredirà ben poco col suo aiuto finché non riusciamo a vedere quali sono le qualità e i poteri dei corpi che hanno fra loro una connessione o una ripugnanza necessaria. Ritengo che, allo stato presente della filosofia, sappiamo pochissimo di questo; e dubito se, colle facoltà che abbiamo, saremo mai capaci di far avanzare più oltre in questo campo la nostra conoscenza generale (non dico: la nostra esperienza particolare). [[4] Dall'esperienza noi dobbiamo dipendere in questo campo e sarebbe desiderabile che essa fosse fatta progredire. Vediamo i vantaggi che le generose fatiche di alcuni uomini in questa direzione hanno apportato al patrimonio della conoscenza naturale. E se altri, specialmente i filosofi del fuoco[5], che pretendono di farlo, fossero stati così esatti nella loro osservazione e sinceri nei loro resoconti come dovrebbero essere quelli che si chiaman filosofi, la nostra conoscenza diretta dei corpi che ci circondano e la no stra penetrazione dei loro poteri e delle loro operazioni sarebbero stati molto maggiori].

Quella dei poteri che coesistono negli spiriti è ancora più ristretta.

17. Se siamo in difetto circa i poteri e le operazioni dei corpi, è facile concludere che siamo molto più alPoscuro circa gli spiriti; dei quali non abbiamo, per via naturale, altre idee se non quelle che ricaviamo dal nostro, riflettendo sulle operazioni della nostra anima dentro di noi, nei limiti in cui cadono entro la nostra osservazione. Ma quanto sia poco importante il rango degli spiriti che abitano i nostri corpi, fra le varie e forse innumerevoli specie di esseri più nobili, e quanto siano al di sotto delle doti e delle perfezioni dei cherubini e dei serafini e delle infinite specie di spiriti al di sopra di noi, è cosa che ho in altro luogo, e di passaggio, offerto alla coiisiderazione del mio lettore.

Quella della relazione tra idee astratte non è facile dire quanto si estenda.

---

18. *Terzo*. La terza specie della nostra conoscenza, cioè Paccordo o il disaccordo fra le nostre idee in altre relazioni, è il campo più largo della nostra conoscenza ed è difficile da determinare in proporzione della sua estensione: perché i progressi che sono stati fatti in questa parte della conoscenza dipendono dalla nostra sagacia nel trovare idee intermedie che possono mostrare le relazioni e le abitudini di idee la cui coesistenza non è considerata. È quindi difficile dire quando si è giunti alla fine di tali scoperte e quando la ragione ha tutti gli aiuti di cui è capace per trovare le prove o per esaminare Paccordo o il disaccordo di idee tra loro lontane. Coloro che ignorano Palgebra non possono immaginare le meraviglie che sia capace di fare; e quali ulteriori miglioramenti e aiuti vantaggiosi uno spirito sagace può portare ad altre parti della conoscenza non è facile da determinare. Mi limito a credere che le idee di quantità non sono le sole capaci di dimostrazione e conoscenza; e che altre, forse più utili, parti di contemplazione ci si offrirebbero con certezza, se i vizi, le passioni e gli interessi dominanti non ostacolassero o minacciassero tali tentativi.

La morale è capace di dimostrazione.

L'idea di un Essere supremo, infinito in potere, bontà e saggezza, di cui noi siamo l'opera e da cui dipendiamo; e l'idea di noi stessi come creature razionali e intelligenti, — idee che sono in noi chiare — se fossero debitamente considerate e sviluppate, ci offrirebbero, io credo, fondamenti tali dei nostri doveri e regole di azione da poter collocare la *moralità* fra le *scienze capaci di dimostrazione*; e non dubito che in essa, le proporzioni evidenti e mediante conseguenze necessarie, incontestabili come quelle delle matematiche, si potrebbero stabilire le misure del bene e del male da ognuno che vi si applicasse con la stessa indifferente

attenzione che si osserva nelle altre scienze. La *relazione* di altri *modi* può essere percepita colla stessa certezza di quella del numero o dell'estensione: non posso vedere perché essi non dovrebbero essere suscettibili di dimostrazione se i metodi dovuti fossero messi in opera per esaminare o indagare il loro accordo o disaccordo. «Dove non c'è proprietà non c'è ingiustizia» è una proposizione altrettanto certa di una dimostrazione di Euclide: perché l'idea di proprietà essendo il diritto su qualche cosa, ed essendo l'idea cui si dà il nome di ingiustizia quella dell'invasione o della violazione di quel diritti), è evidente che se queste idee fossero stabilite e stabiliti i nomi ad essa connessi, potrei conoscere che la proposizione è vera come quella che un triangolo ha tre angoli uguali a due retti. Ancora: «Nessun governo consente libertà assoluta». L'idea di governo consiste nello stabilirsi di una società su certe regole o leggi che esigono le si osservi; e l'idea della libertà assoluta è che ognuno faccia ciò che gli piace; sono dunque capace di essere certo della verità di questa proposizione come di qualsiasi proposizione matematica.

Due cose han fatto pensare le idee morali incapaci di dimostrazione: il non essere adatte alla rappresentazione sensibile e la complessità.

---

19. Ciò che ha avvantaggiato le idee di quantità e ha fatto sì che si pensassero più capaci di certezza e dimostrazione è:

Primo, che esse possono essere scritte e rappresentate da segni sensibili che hanno una maggiore e più vicina corrispondenza con esse di ogni parola o suono. I diagrammi disegnati sulla carta sono copie delle idee dello spirito e non sono soggetti all'incertezza che le parole includono nel loro significato. Un angolo, un circolo, un quadrato, disegnato con linee, si offre alla vista e non dà luogo ad errore: rimane immutabile e può essere esaminato e considerato con agio, la dimostrazione può essere riveduta e tutte le sue parti possono ripercorrersi più di una volta senza pericolo che le idee cambino minimamente. Questo non si può fare nelle idee morali: non abbiamo segni sensibili che rassomiglino ad esse e coi quali possiamo metterle giù; abbiamo solo le parole per esprimerle e sebbene queste, quando sono scritte rimangono le stesse, le idee per cui stanno possono tuttavia cambiare nello stesso uomo, ed è rarissimo che non siano diverse in diverse persone.

Secondo. Ma la maggiore difficoltà nell'etica è che le idee morali sono comunemente più complesse di quelle delle figure ordinariapiente considerate in matematica. Da ciò seguono due inconvenienti: Primo, che i loro nomi hanno un significato più incerto perché non si è facilmente d'accordo sulla precisa collezione di idee semplici per la quale essi stanno; perciò il segno che è usato per

essi è collegato non mai nella comunicazione, e raramente nel pensiero, con la medesima idea. E da ciò seguono il disordine, la confusione e l'errore che seguirebbero se uno, accingendosi a dimostrare qualcosa di un poligono di sette angoli, lasciasse fuori, nel diagramma, uno degli angoli o ne aggiungesse uno in più di quello che il nome ordinariamente comporta o che egli intendeva che avesse quando ha cominciato la sua dimostrazione. Questo accade spesso ed è difficilmente evitabile nelle idee morali assai complesse, nelle quali pur essendo mantenuto lo stesso nome, un angolo, cioè una semplice idea, è lasciata fuori o è aggiunta nell'idea complessa (chiamata sempre con lo stesso nome) una volta sì e una no. In secondo luogo, dalla complessità delle idee morali segue un altro inconveniente, cioè che lo spirito non può ricordare le loro combinazioni precise con l'esattezza e la perfezione che sarebbero necessarie nelPesame delle abitudini e corrispondenze, degli accordi e disaccordi delle idee fra loro; specialmente quando si deve giudicare attraverso lunghe deduzioni e l'intervento di altre idee più complesse, per mostrare l'accordo o il disaccordo di due idee lontane Puna dall'altra.

Contro questo inconveniente, i matematici trovano un grande aiuto nei diagrammi e nelle figure che rimangono inalterabili nei loro disegni: perché la memoria avrebbe altrimenti gran difficoltà a ritenerli esattamente mentre lo spirito procede passo per passo a esaminare la corrispondenza delle loro parti. E sebbene nel contare grandi numeri nell'addizione, nella moltiplicazione e nella divisione, ogni passo è solo un processo dello spirito che guarda le sue proprie idee e considera il loro accordo o disaccordo; sebbene la soluzione della questione sia il risultato del l'intero processo, costituito da tali particolari di cui lo spirito ha chiara percezione, — tuttavia, senza mettere giù le diverse parti con segni di cui si conosce il preciso significato e che durano e rimangono in vista quando la memoria li ha lasciati andare, sarebbe quasi impossibile trattenere nello spirito tante idee diverse senza confonderle o lasciar perdere qualche parte del conteggio e così rendere inutile tutto il nostro ragionare su di esso. In questo caso, le cifre o i segni non aiutano per nulla lo spirito a percepire l'accordo di due o più numeri, le loro uguaglianze o proporzioni; questa percezione lo spirito la ricava solo dalla intuizione delle sue idee dei numeri. Ma i segni numerici aiutano la memoria a ricordare e ritenere le diverse idee che sono l'oggetto della dimostrazione e così un uomo può conoscere sino a che punto la sua conoscenza intuitiva ha proceduto nell'esaminare le idee particolari; e può, senza confusione, procedere verso ciò che rimane sconosciuto e avere davanti a sé, in un'unica visione, il risultato di tutte le sue percezioni e ragionamenti.

Rimedi alle nostre difficoltà nel trattare dimostrativamente le idee morali.

20. A una parte di questi svantaggi delle idee morali, i quali le hanno fatto ritenere incapaci di dimostrazione, si può rimediare con definizioni, mettendo giù quella collezione di idee semplici per la quale ogni termine deve stare e poi usando stabilmente e costantemente i termini per quella precisa collezione. Quali metodi l'algebra, o qualcosa del genere, può poi suggerire per eliminare le altre difficoltà non è facik prevedere. Io confido che se gli uomini indagassero la morale con lo stesso metodo e con la stessa indifferenza che usano per le verità matematiche, troverebbero una più forte connessione delFuna con l'altra, una più necessaria conseguenza dalie nostre idee chiare e distinte e si avvicinerebbero alla dimostrazione perfetta più di quanto comunemente si immagina. Ma questo non ci si può aspettare finché il desiderio di stima, di ricchezza o di potere fa sì che gli uomini sposino le opinioni appoggiate dalla moda e cerchino argomenti per metterne in risalto la bellezza o mascherarne la bruttezza. Niente è infatti così bello per gli occhi, come la verità è per lo spirito; niente è così brutto e inconciliabile con l'intelletto come una menzogna. Sebbene un uomo possa, con una certa soddisfazione, stringersi al petto una moglie non molto bella, chi oserà mai confessare apertamente di aver abbraccia to una dottrina falsa e accolto nel suo seno una cosa brutta come una menzogna? Finché i partiti degli uomini fanno ingoiare le loro credenze a tutti gli uomini che possono avere in loro potere, senza permettere ad essi di esaminarne la verità o falsità, e non lasciano che la verità abbia nel mondo libero gioco e che gli uomini abbiano la libertà di cercarla, quali progressi si potranno attendere? Quale maggior luce si può sperare per le scienze morali? La parte soggetta del genere umano, in più posti del mondo, si potrebbe attendere, invece di questa luce, l'oscurità egiziana, con la schiavitù egiziana, se la candela del Signore non ardesse per conto suo nello spirito degli uomini in modo che il soffio o la forza dell'uomo non può mai spegnerla del tutto.

IV. Le tre esistenze reali di cui abbiamo conoscenza certa.

21. *Quarto*. Circa la quarta specie della nostra conoscenza, quella *AàY esistenza reale e attuale delle cose*, noi abbiamo una conoscenza intuitiva della *nostra propria esistenza* e una conoscenza dimostrativa dell'esistenza di un *Dio*; dell'esistenza di *quasiast altra cosa*, abbiamo solo una conoscenza sensibile che non va al di là degli oggetti presenti ai nostri sensi.

La nostra grande ignoranza.

22 Poiché la nostra conoscenza è così ristretta, come ho mostrato, ci darà forse qualche lume sullo stato presente del nostro spirito guardare un poco al suo lato oscuro e prendere in considerazione la nostra ignoranza; la quale, essendo infinitamente più ampia della nostra conoscenza, può servire molto a sedare le dispute e a migliorare la conoscenza utile, se, scoprendo i limiti entro cui abbiamo idee chiare e distinte, limitiamo i nostri pensieri alla contemplazione delle cose che cadono nell'ambito del nostro intelletto e non ci precipitiamo nell'abisso dell'oscurità (deve non abbiamo occhi per vedere né facoltà per percepire) al di fuori della presunzione che niente è al di là della nostra comprensione. Non occorre molto per convincersi della follia di questa presunzione. Chi sa qualcosa, sa in primo luogo che non ha bisogno di cercare a lungo esempi della propria ignoranza. Le cose più insignificanti e ovvie che ci vengono incontro hanno Iati oscuri che la vista più pronta non può penetrare. Gli intelletti più chiari e più vasti degli uomini pensanti si trovano imbarazzati e senza risorse davanti a ogni particella di materia. Non ci meraviglieremmo che le cose stanno così, se considerassimo le cause della nostra ignoranza che, io suppongo, sono queste tre:

Le sue cause

Primo, la mancanza di idee.
Secondo, la mancanza di una connessione reperibile fra le idee che abbiamo.
Terzo, la mancanza della scoperta e dell'esame delle nostre idee.

Una causa della nostra ignoranza è la mancanza di idee.I. Mancanza di idee semplici che altre creature, in altre parti del nostro universo, possono avere.

---

23. *Primo*. Ci sono cose, e non sono poche che noi ignoriamo per mancanza di idee.

In primo luogo, tutte le idee semplici che abbiamo si limitano (come ho mostrato) a quelle che riceviamo dagli oggetti corporei mediante la sensazione e le operazioni del nostro spirito come oggetti di riflessione. Ma come queste poche e ristrette vie di accesso sono sproporzionate all'ampia e totale estensione di tutti gli esseri, non è cosa di cui sia difficile persuadere coloro che non sono così pazzi da pensare che la loro capacità sia la misura di tutte le cose. Non è compito nostro determinare quali altre idee semplici possono avere creature di altre parti dell'universo, con l'aiuto di sensi e facoltà più numerose e perfette di quelle che noi abbiamo o differenti dai nostri. Ma dire o pensare che non ce ne sono perché non sappiamo concepirli, sarebbe come per un cieco dire che non ci sono la vista e i colori perché egli non ha l'idea di tali cose né può in nessun modo farsi la

nozione del vedere. L'ignoranza e l'oscurità che è in noi non ostacola né limita la conoscenza che è in altri come la cecità di una talpa non è un argomento contro l'acutezza visiva di un'aquila. Chi consideri il potere, la saggezza e la bontà infinite del Creatore di tutte le cose avrà ragione di pensare che esse non si saranno tutte riversate su questa insignificante, mediocre, e impotente creatura che è l'uomo: il quale, con tutta probabilità, è uno dei più bassi fra gli esseri intellettuali. Perciò quali facoltà abbiano altre specie di creature per penetrare nella natura e nell'intima costituzione delle cose, quali idee esse possano ricevere da queste e quanto differenti dalle nostre, — noi non sappiamo. Sappiamo e vediamo con certezza che avremmo bisogno di altre vedute delle cose, oltre quelle che abbiamo, per rendere più perfetta la nostra scoperta di esse. E possiamo convincerci che le idee che possiamo ottenere dalle nostre facoltà sono assai sproporzionate alle cose stesse, quando è nascosta a noi un'idea positiva, chiara e distinta della sostanza, che è il fondamento di tutto il resto. Ma la mancanza di idee di questa specie, essendo insieme parte e causa della nostra ignoranza, non può essere descritta. Credo solo di poter dire che il mondo intellettuale e quello sensibile sono perfettamente simili in questo: che la parte che vediamo dell'uno e dell'altro non ha proporzione con quella che non vediamo; e che tutto ciò che possiamo attingere coi nostri occhi e coi nostri pensieri dell'uno e dell'altro è solo un punto, quasi niente in paragone del resto.

Mancanza di idee semplici che gli uomini sono capaci di avere ma non hanno. 1. Per la loro lontananza.

---

24. In secondo luogo, un'altra grande causa di ignoranza è la mancanza di idee di cui siamo capaci. Come la mancanza di idee che le nostre facoltà non sono capaci di darci ci esclude interamente dalla vista di cose che è ragionevole attribuire ad esseri più perfetti di noi e di cui non sappiamo niente; così la mancanza delle idee di cui ora parlo ci tiene nell'ignoranza di cose che riteniamo suscettibili di essere conosciute da noi. Abbiamo idea della massa, della figura e del movimento. Ma sebbene non siamo privi delle idee di queste qualità primarie in generale, non conosciamo tuttavia in particolare la massa, la figura e il movimento della maggior parte dei corpi dell'universo: perciò ignoriamo i poteri, le azioni, e i modi di operare dai quali sono prodotti gli effetti che quotidianamente vediamo.

Tutto ciò ci è nascosto in alcune cose perché sono troppo lontane, in altre perché sono troppo piccole. Quando consideriamo l'ampia distanza fra le parti conosciute e visibili del mondo e le ragioni che abbiamo di pensare che ciò che si offre alla nostra vista è solo una piccola parte dell'universo, scopriamo un enorme abisso di ignoranza. Quali sono i particolari tessuti delle grandi masse di materia

che costituiscono l'intero e stupendo edificio degli esseri corporei; fino a che punto questi si estendono; qual è il loro movimento e come si continua e si comunica; e quale influenza hanno l'uno sull'altro, — sono contemplazioni in cui i nostri pensieri, al primo sguardo, si perdono. Se restringiamo le nostre contemplazioni e confiniamo i nostri pensieri a questo cantuccio — cioè al nostro sistema del sole e delle più grandi masse di materia che si muovono intorno ad esso: quali specie diverse di vegetali, di animali, di esseri intellettuali corporei, infinitamente diversi da quelli che ci sono su questo piccolo punto che è la terra, possono esserci probabilmente in altri pianeti, alla conoscenza dei quali o anche solo delle loro figure o parti esterne, non abbiamo modo di giungere mentre siamo confinati sulla terra perché non esistono mezzi naturali, di sensazione o di riflessione, per condurre le loro idee nel nostro spirito? Essi sono fuori della portata di queste vie di accesso alla nostra conoscenza; quale specie di mobili o e di abitanti queste dimore contengono, non possiamo neppure sospettarlo e tanto meno averne idee chiare e distinte.

II. Per la loro piccolezza.

---

25. Se una gran parte, anzi la maggior parte, dei diversi ordini di corpi dell'universo sfugge alla nostra informazione per la loro lontananza, altri ci rimangono egualmente nascosti dalla loro piccolezza. I *corpuscoli impercettibili* sono le parti attive della materia e i grandi strumenti della natura, dai quali dipendono, non solo tutte le qualità secondarie dei corpi, ma anche la maggior parte delle loro operazioni naturali: la nostra mancanza di precise idee distinte delle loro qualità primarie, ci costringe perciò in una ignoranza incurabile di quello che vorremmo conoscere di esse. Non dubito che se potessimo scoprire la figura, la grandezza, la tessitura e il movimento delle parti minute costituenti due cose qualsiasi, conosceremmo, senza prove, alcune delle operazioni che esercitano l'una sull'altra al modo in cui ora conosciamo le proprietà di un quadrato o di un triangolo. Se conoscessimo le affezioni meccaniche delle particelle del rabarbaro, della cicuta, dell'oppio e dell'uomo, come un orologiaio conosce quelle per cui un orologio fa le sue operazioni o quelle di una lima che strofinata su queste parti altera la figura di uno dei meccanismi, saremmo in grado di asserire in anticipo che il rabarbaro purgherà, la cicuta ucciderà e l'oppio farà dormire un uomo: proprio come l'orologiaio può dire che un pezzettino di carta posato sul bilanciere fermerà l'orologio finché non sia stato rimosso o che, quando un piccolo pezzo sarà strofinato da una lima, la macchina perderà il suo movimento e l'orologio si fermerà. La solubilità dell'argento nell'acqua forte e dell'oro nell'acqua regia, e

non viceversa, non sarebbe allora più difficile a conoscersi di quanto non sia per un fabbro capire perché una serratura si apre girando una certa chiave e non girandone un'altra. Ma finché siamo privi di sensi abbastanza acuti da scoprire le particelle minute dei corpi e da darci le idee delle loro affezioni meccaniche, dobbiamo accontentarci di ignorare le loro proprietà e i loro modi di operare; né possiamo renderci sicuri di queste cose più in là dei pochi esperimenti che siamo capaci di compiere. Ma non possiamo neppure essere certi che essi riusciranno ancora un'altra volta. Ciò impedisce la nostra conoscenza certa delle verità universali che concernono i corpi naturali; e la nostra ragione ci porta qui poco al di là dei fatti particolari.

Quindi la scienza dei corpi non è alla nostra portata.

---

26. Perciò sono incline a dubitare che, per quanto l'industriosità umana possa far avanzare la filosofia utile e sperimentale nelle cose fisiche, la filosofia *scientifica* sarà sempre fuori dalla nostra portata: perché manchiamo delle idee perfette e adeguate degli stessi corpi che sono più vicini a noi e più sottoposti al nostro controllo. Di quelli che abbiamo raggruppati in classi sotto nomi e di cui crediamo di esser meglio informati, abbiamo solo idee assai imperfette e incomplete. Possiamo forse avere idee distinte delle specie di corpi che cadono sotto l'esame dei nostri sensi: ma sospetto che non abbiamo idee adeguate di nessuno di essi. E sebbene le prime idee ci servono per l'uso comune e per il discorso, finché manchiamo delle altre non siamo capaci di conoscenza scientifica e non saremo mai in grado di scoprire, intorno ai corpi, verità generali, istruttive e indiscutibili. *Certezza* e *dimostrazione* sono cose che non possiamo pretendere in questa materia. Mediante il colore, la figura, il gusto, l'odore e le altre qualità sensibili abbiamo l'idea della salvia o della cicuta chiara e distinta come quella del circolo o del triangolo; ma non avendo l'idea delle qualità primarie particolari delle parti minute di queste piante né dei corpi cui vorremmo applicarle, non possiamo dire quali effetti esse produrranno; e quando vediamo questi effetti non possiamo neppure sospettare, e tanto meno conoscere, il modo in cui sono stati prodotti. Così, non avendo le idee delle affezioni meccaniche particolari delle minute parti dei corpi che sono alla nostra vista e alla nostra portata, ignoriamo le costituzioni, i poteri e le operazioni di essi; e dei corpi più lontani siamo ancora più ignoranti, conoscendo solo le loro forme esterne o le parti più grandi e sensibili della loro costituzione.

L E

CHRISTIANISME RAISONNABLE,

Tel qu'il nous eſt repréſenté dans

L'ECRITURE SAINTE.

Traduit de l'Anglois de M. LOCKE,

Par M. COSTE.

Quatrième Edition, revue, corrigée, & augmentée d'une DISSERTATION où l'on établit le vrai & l'unique Moyen de réunir tous les Chrétiens malgré la différence de leurs ſentimens. On a joint à cette Edition la RELIGION DES DAMES.

TOME PREMIER.



A AMSTERDAM,
Chez ZACHARIE CHATELAIN.
M. DCC. XL.

Frontespizio della quarta edizione francese della *Ragionevolezza del Cristianesimo* tradotta da P. Coste (Amsterdam, 1740).

Molto meno la scienza degli spiriti disincarnati.

---

27. Questo ci mostra a prima vista che la nostra conoscenza non ha alcuna

proporzione con l'estensione totale degli esseri materiali; e se a questi aggiungiamo la considerazione dell'infinito numero di spiriti che possono esserci, e probabilmente ci sono, ma sono ancora più lontani dalla nostra conoscenza sicché non ne abbiamo alcuna nozione e non possiamo formarci un'idea distinta dei loro ordini e specie, troveremo che questa causa di ignoranza ci nasconde, in una oscurità impenetrabile, quasi l'intero mondo intellettuale: un mondo più grande, certamente, e più bello di quello materiale. Giacché, a parte poche idee e anche esse, direi, superficiali dello spirito, che noi otteniamo dalla riflessione sul nostro spirito e dal meglio che possiamo raccogliere da essa circa il Padre di tutti gli spiriti, l'Autore eterno e indipendente di essi e di noi e di tutte le cose, — non abbiamo alcuna informazione certa neppure dell'esistenza di altri spiriti se non dalla rivelazione. Gli angeli di tutte le specie sono naturalmente al di là della nostra scoperta e tutte le intelligenze di cui è probabile che ci siano ordini più numerosi di quelli delle sostanze corporee, sono cose di cui le nostre facoltà naturali non ci danno alcuna certa nozione. Che ci siano spiriti ed esseri pensanti in altri uomini come in se stesso, ogni uomo ha una ragione per convincersene dalle loro parole e dalle loro azioni; e la conoscenza del suo proprio spirito non permette a un uomo di credere di ignorare che c'è un Dio. Ma chi mai può arrivare a sapere, con la sua indagine e abilità, che vi sono gradi di esseri spirituali fra noi e il grande Dio? Ancora meno abbiamo idee distinte delle loro nature, condizioni, stati, poteri e costituzioni diverse, per cui concordano o differiscono l'uno dall'altro e da noi. Perciò siamo nella più completa ignoranza per tutto ciò che concerne le loro specie e proprietà diverse.

Un'altra causa: mancanza di connessioni reperibili fra le idee che abbiamo.

---

28. *Secondo*, abbiamo visto che la scarsezza di idee lascia aperta alla nostra conoscenza una piccola parte degli esseri sostanziali che sono nell'universo. Subito dopo, un'altra causa di ignoranza, non meno importante, è la mancanza della connessione reperibile fra le idee che abbiamo. Infatti, ogni volta che manchiamo di essa siamo completamente incapaci di conoscenza universale certa e siamo confinati come nel primo caso, solo all'osservazione e all'esperimento: e come questo sia ristretto e limitato, come sia lontano dalla conoscenza generale, non c'è bisogno di dirlo. Darò pochi esempi di questa causa della nostra ignoranza, poi abbandonerò l'argomento. È evidente che la massa, la figura, il movimento dei corpi intorno a noi produce in noi sensazioni come quelle di colori, suoni, sapori, odori, piacere e dolore ecc.... Le affezioni meccaniche dei corpi non hanno alcuna affinità con le idee che essi producono in noi (perché non

c'è connessione concepibile tra l'impulso di un corpo qualsiasi e una percezione di colore o di odore che troviamo nel nostro spirito): perciò non abbiamo nessuna conoscenza distinta di tali operazioni, oltre la nostra esperienza di esse; e possiamo ragionare su di esse solo considerandole come effetti prodotti dal decreto di un Agente infinitamente saggio che oltrepassa perfettamente la nostra comprensione. Come le idee delle qualità secondarie sensibili, che abbiamo nel nostro spirito, non possono in nessun modo esser da noi dedotte da cause corporee né si può trovare una corrispondenza o connessione qualsiasi tra esse e le qualità primarie che (come l'esperienza ci mostra) le producono in noi; così, dall'altro lato, l'operazione del nostro spirito sul nostro corpo è inconcepibile. Come un pensiero debba produrre un movimento del corpo è cosa così lontana dalla natura delle nostre idee, come che il corpo debba produrre un pensiero nello spirito. Se l'esperienza non ci convincesse di questo, la considerazione delle cose stesse non riuscirebbe mai a farcelo scoprire. Per quanto in questo e in altri casi ci sia una costante e regolare connessione nel corso ordinario delle cose, questa connessione non è reperibile nelle idee stesse che non sembrano avere una dipendenza necessaria Funa dall'altra: possiamo perciò attribuire la loro connessione solo al decreto arbitrario di quell'Agente onnisciente, che le ha fatte essere ed operare così come fanno, in un modo che è completamente al di sopra di ciò che i nostri deboli intelletti possono concepire.

Esempi.

---

29. In alcune delle nostre idee, ci sono relazioni, abitudini e connessioni così manifestamente incluse nella natura delle idee stesse, che non possiamo concepirle separabili da esse da un potere qualsiasi. Solo riguardo a queste siamo capaci di conoscenza certa e universale. Così l'idea di un triangolo rettilineo reca necessariamente con sé l'eguaglianza dei suoi angoli a due angoli retti. Né possiamo concepire che questa relazione, la connessione di queste due idee, possa mutare o dipendere da un potere arbitrario che ha scelto che fosse così ma poteva fare altrimenti. Ma la coerenza e la continuità delle parti della materia; la produzione in noi delle sensazioni di colori, suoni, ecc., causata da impulso e movimento; anzi, le leggi originarie e la comunicazione del movimento sono tali che non possiamo scoprire nessuna connessione naturale con le idee che ne abbiamo; sicché possiamo attribuirle solo alla volontà arbitraria e al buon piacere del saggio Architetto. Non ho bisogno, penso, di menzionare qui la resurrezione dei morti, il futuro stato del globo terrestre e altrettali cose che ognuno riconosce dipendono interamente dalla determinazione di un'agente libero. Per le cose che, fin dove giunge la nostra osservazione, procedono costantemente in modo

regolare possiamo concludere che agiscono secondo una legge stabilita; ma si tratta di una legge che non conosciamo e, per quanto le cause operino stabilmente e gli effetti seguano costantemente da esse, la connessione e le dipendenze tra causa ed effetto non sono reperibili nelle nostre idee e possiamo averne solo una conoscenza sperimentale. Da tutto ciò è facile percepire in quale oscurità siamo immersi, come sia poco ciò che possiamo conoscere dell'Essere e delle cose che sono. Perciò non faremo torto alla nostra conoscenza quando modestamente confessiamo a noi stessi di essere lontani dal poter comprendere l'intera natura dell'universo e tutte le cose in esso contenute e di non essere neppure capaci della conoscenza filosofica dei corpi che ci circondano e sono parti di noi: delle loro qualità secondarie, dei loro poteri e delle loro operazioni non possiamo avere nessuna certezza universale. Diversi effetti vengono ogni giorno a conoscenza dei nostri sensi e così ne abbiamo una conoscenza sensibile; ma le cause, il modo e la certezza della loro produzione dobbiamo accontentarci, per le precedenti ragioni, di ignorarle. In questo non possiamo andar oltre la particolare esperienza che ci informa del fatto e possiamo solo per analogia congetturare quali effetti simili corpi, dopo altre prove, probabilmente produrranno. Ma quanto ad una *scienza perfetta* dei corpi naturali (per non menzionare gli esseri spirituali), siamo, Io credo, così lontani dall'esserne capaci che io concludo che è fatica sprecata cercarla.

III. Una terza causa è la mancanza di rintracciare le idee.

---

30. *Terzo*. Quando abbiamo idee adeguate e quando c'è una connessione certe e reperibile fra esse, siamo tuttavia spesso ignoranti perché non riusciamo a rintracciare le idee che abbiamo o possiamo avere e perché non troviamo le idee intermediarie che possono mostrarci quale abitudine di accordo o disaccordo esse hanno Puna con l'altra. Così molti ignorano le verità matematiche, non per una imperfezione delle loro facoltà o un'incertezza nelle cose stesse, ma per mancanza di applicazione nell'acquistare, nell'esaminare e nel paragonare le idee nei modi dovuti. Ciò che ha più contribuito a ostacolare il rintracciare le idee e il trovare le loro relazioni e accordi o disaccordi reciproci, è stato, suppongo, il cattivo uso delle parole. È impossibile che gli uomini cerchino veramente o scoprano certamente Paccordo o il disaccordo delle idee, se i loro pensieri sono fluttuanti o si fermano solo su suoni di significato dubbio e incerto. I matematici astraggono il loro pensiero dai nomi e si abituano a porre davanti ai loro spiriti le idee stesse che vogliono considerare e non i suoni invece di esse: così hanno evitato gran parte di quella perplessità, enigmaticità e confusione che ha molto ostacolato il

progresso degli uomini in altre parti della conoscenza. Giacché mentre si impuntano su parole di significato indeterminato e incerto, gli uomini sono incapaci di distinguere nelle proprie opinioni il vero dal falso, il certo dal probabile, il coerente dall'incoerente. Questo è stato il fato o la disgrazia di gran parte degli uomini di lettere e così il contributo portato al patrimonio della conoscenza reale è stato piccolissimo, in proporzione delle dispute scolastiche e degli scritti che hanno riempito il mondo; mentre gli studiosi, perduti in una gran selva di parole, non sapevano dove fossero, a che punto fossero le loro scoperte e che cosa mancasse in esse o nel patrimonio generale della conoscenza. Se gli uomini avessero fatto nelle scoperte del mondo materiale come hanno fatto in quelle del mondo intellettuale, avvolto tutto nell'oscurità di incerti e dubbi modi di parlare, i volumi scritti di navigazione, di viaggi, le teorie e storie di zone e di maree si sarebbero moltiplicati e discussi; ma, i vascelli costruiti e le flotte mandate in viaggio non ci avrebbero mai insegnato la via al di là delPorizzonte; e gli antipodi ci sarebbero ancora sconosciuti, come quando fu dichiarata eresia credere che ci fossero. Ma avendo parlato sufficientemente delle parole e dell'uso cattivo e disattento che si fa comunemente di esse, non dirò qui nulla di più.

Estensione della conoscenza umana rispetto alla sua universalità.

---

31. Finora abbiamo esaminato l'estensione della nostra conoscenza rispetto alle diverse specie di esseri che ci sono. C'è un'altra estensione di essa, rispetto all'universalità, che anche merita di essere considerata; in questo aspetto, la nostra conoscenza segue la natura delle nostre idee. Se le idee, di cui percepiamo l'accordo o il disaccordo, sono astratte, la nostra conoscenza è universale. Giacché ciò che si conosce di tali idee generali, sarà vero di ogni cosa particolare in cui quella essenza, cioè quella idea astratta, si può trovare; ciò che è conosciuto una volta di tali idee sarà perpetuamente e per sempre vero. Sicché tutta la *conoscenza generale* dobbiamo cercarla e trovarla solo nel nostro spirito; solo Pesame delle nostre idee ce la fornisce. Le verità che concernono le essenze delle cose (cioè le idee astratte) sono eterne e possono essere scoperte solo con la contemplazione di tali essenze, come la conoscenza delle cose si può conoscere solo per esperienza. Ma poiché di questo argomento tratterò più a lungo nei capitoli in cui parlerò della conoscenza generale e reale, questo per ora basti sulla universalità della nostra conoscenza in generale.

1. Nella prima edizione: «la materia».

2. Nella prima edizione, il testo era il seguente: «qual sicurezza di conoscenza si può avere che certi pensieri come per esempio il piacere e il dolore non possono essere nel corpo stesso».

3. Aggiunta della quarta edizione.
4. Aggiunta della seconda edizione.
5. «Filosofi del fuoco»: i chimici.

CAPITOLO IV

DELLA REALTÀ DELLA CONOSCENZA

Obiezione: la conoscenza posta nelle nostre idee può essere tutta irreale o chimerica.

1. Non dubito che a questo punto il lettore sarà incline a pensare che ho costruito finora solo un castello in aria; e sarà pronto a dirmi:

A quale scopo darsi tanto da fare? La conoscenza, voi dite, è solo la percezione dell'accordo o disaccordo tra le nostre idee: ma chissà che cosa queste idee possono essere? C'è nulla di così stravagante come le immaginazioni del cervello umano? Dov'è una testa che non abbia chimere? O, se c'è un uomo sobrio e saggio, quale differenza ci sarà, in base alle vostre regole, fra la sua conoscenza e quella della più stravagante fantasia che c'è al mondo? Entrambi avranno le loro idee e percepiranno l'accordo o il disaccordo dell'una con l'altra. Se fra essi c'è una differenza, il vantaggio sarà dalla parte dell'uomo che ha la testa calda, che avrà più idee e più vivaci. E così, in base alle vostre regole, egli conoscerà di più. Se è vero che tutta la conoscenza consiste solo nella percezione dell'accordo o disaccordo fra le nostre idee, le visioni di un entusiasta e i ragionamenti di un uomo sobrio saranno egualmente certi. Non importa come stiano le cose; se un uomo osserva solo l'accordo delle sue immaginazioni e parla in modo conforme, c'è tutta verità, tutta certezza. I castelli in aria saranno capisaldi della verità, come le dimostrazioni di Euclide. Che un'arpia non è un centauro è, per questa via, una conoscenza certa e una verità, esattamente come la proposizione che il quadrato non è un circolo.

Ma quale utilità questa conoscenza esatta che *gli uomini hanno delle proprie immaginazioni* ha per chi indaga la realtà delle cose? Non importa quali siano le fantasie umane, è la conoscenza delle cose che deve essere apprezzata; questa sola dà un valore ai nostri ragionamenti e fa preferire la conoscenza dell'uno a quella dell'altro cioè la conoscenza delle cose quali realmente sono ai sogni e alle fantasie.

Risposta. Non è così dove le idee coincidono con le cose.

2. A questa obiezione rispondo che se la conoscenza delle nostre idee terminasse in esse e non andasse oltre, dove c'è qualcos'altro da intendere, i

nostri pensieri più seri avrebbero la stessa utilità dei sogni di un cervello pazzo; e le verità costruite su di essi non avrebbero maggior peso dei discorsi di un uomo che vede chiaramente le cose in un sogno e le enuncia con grande sicumera. Ma io spero, prima di finire, di rendere evidente che la via della certezza che passa per la conoscenza delle nostre idee va un po' oltre la semplice immaginazione; e credo che sarà manifesto che tutta la certezza delle verità generali che gli uomini hanno non consiste in altro.

Ma quale sarà il criterio di questo accordo?

---

3. È evidente che lo spirito non conosce le cose immediatamente ma solo per l'intervento delle idee che ha di esse. La nostra conoscenza, perciò, è reale solo in quanto c'è conformità fra le nostre idee e la realtà delle cose. Ma quale sarà qui il criterio? Come farà lo spirito, che percepisce solo le sue idee, a conoscere che esse concordano con le cose stesse? Per cuanto ciò non manchi di difficoltà, credo tuttavia che ci siano due specie di idee di cui possiamo essere sicuri che concordano con le cose.

I. Tutte le idee semplici sono realmente conformi alle cose.

---

4. *Primo*. La prima è quella delle idee semplici che lo spirito, come è stato mostrato, non può creare da sé e devono necessariamente essere il prodotto di cose che agiscono sullo spirito in modo naturale, producendo in esso le percezioni che dalla saggezza e volontà del nostro Creatore sono ordinate e adattate alle cose stesse. Di qui segue che le idee semplici non sono finzioni della nostra fantasia ma produzioni naturali e regolari delle cose fuori di noi, *che* realmente agiscono su di noi; e sono così dotate della conformità cui sono dirette o che il nostro stato esige: perché ci rappresentano le cose sotto quelle apparenze che „ono adatte a produrre in noi e per cui possiamo distinguere le specie delle sostanze particolari, discernere gli stati in cui sono, quindi adoperarle per i nostri bisogni e applicarle ai nostri usi. Così l'idea di bianchezza o di amarezza, come è nello spirito, corrisponde esattamente al potere che è in un corpo di produrvela, perciò ha tutta la conformità reale che può e deve avere con le cose fuori di noi. Questa conformità fra le nostre idee semplici e l'esistenza delle cose è sufficiente per la conoscenza reale.

Tutte le idee complesse eccetto quelle delle sostanze, sono i loro propri archetipi.

---

5. *In secondo luogo*, tutte le nostre idee complesse, *eccetto quelle delle sostanze*, essendo archetipi che lo spirito costruisce per suo conto e non riferendosi all'esistenza di qualcosa come al loro originale, non hanno bisogno della conformità necessaria alla conoscenza reale. Infatti ciò che non intende rappresentare altro che se stesso non può essere capace di una rappresentazione sbagliata né deviarci dalla vera apprensione di una cosa con la sua dissomiglianza da essa; e tali, eccetto quelle di sostanze, sono tutte le nostre idee complesse. Esse, come ho mostrato altrove, sono combinazioni di idee che lo spirito pone insieme di sua libera scelta, senza considerare se hanno o non hanno connessione in natura. Quindi, in questa specie, le idee stesse sono considerate come archetipi e le cose sono considerate solo in quanto si possono conformare ad esse. Perciò siamo infallibilmente certi che tutta la conoscenza che concerne queste idee è reale e raggiunge le cose stesse. Giacché in tutti i nostri pensieri, ragionamenti e discorsi di questa specie, facciamo riferimento alle cose solo in quanto si possono conformare alle nostre idee. In queste perciò non possiamo mai mancare di una realtà certa e indubitata.

Quindi, la realtà della conoscenza matematica.

---

6. Non dubito che si ammetterà facilmente che la nostra conoscenza delle verità matematiche è non solo certa ma reale. Non è la semplice, vuota visione di vane e insignificanti chimere del cervello: eppure, se la consideriamo, troveremo che concerne solo le nostre idee. Il matematico considera la verità e le proprietà di un rettangolo e di un circolo solo in quanto essi si trovano in idea nel suo spirito. È possibile infatti che non li troverà mai esistenti matematicamente, cioè precisamente veri, nella sua vita. Tuttavia la conoscenza che egli ha delle verità e proprietà di un circolo o di altra figura matematica è vera e certa anche delle cose realmente esistenti: perché le cose reali sono coinvolte in tali proposizioni e significate da esse solo in quanto concordano realmente con gli archetipi del suo spirito. È vero dell'*idea* del triangolo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti? E allora è vero anche di un triangolo che *realmente esiste*. Ogni altra figura esistente che non corrisponda esattamente all'idea del triangolo che è nel suo spirito non ha nulla a che fare con quella proposizione. Perciò egli è certo che tutta la sua conoscenza che concerne tali idee è conoscenza reale: perché, riferendosi alle cose solo in quanto concordano con le sue idee, egli è sicuro che tutto ciò che sa di quelle figure, quando esse hanno solo un'*esistenza ideale* nel suo spirito, sarà vero di esse anche quando hanno *uri esistenza reale* nella materia. La sua considerazione si limita a queste figure che sono le stesse

dovunque e comunque esistano.

E della morale.

---

7. Di qui segue che la conoscenza morale è capace di certezza reale come la matematica. La certezza è la percezione di un accordo o disaccordo fra le nostre idee e la dimostrazione è la percezione di tale accordo mediante l'intervento di altre idee o termini medi; le nostre idee morali sono, come quelle matematiche, gli archetipi stessi, perciò idee adeguate e complete; tutto l'accordo o il disaccordo che troveremo in esse produrrà conoscenza reale come nelle figure matematiche.

L'esistenza non è richiesta per rendere reale la: conoscenza astratta.

---

8. [[1] Per ottenere conoscenza e certezza si richiede che abbiamo idee determinate]; e per fare la nostra conoscenza reale, si richiede che le idee corrispondano ai loro archetipi. Non c'è da meravigliarsi che io ponga la certezza della nostra conoscenza nella considerazione delle nostre idee, poco curando o considerando (come può sembrare) l'esistenza reale delle cose: giacché la maggior parte dei discorsi che occupano i pensieri e impegnano le dispute di coloro che pretendono di professare la ricerca della verità e della certezza, si manifesteranno, all'esame, come io presumo, fondati su proposizioni generali e nozioni nelle quali l'esistenza non c'entra. Tutti i discorsi dei matematici sulla quadratura del circolo, le sezioni coniche e altre parti della matematica, non riguardano l'esistenza di queste figure: le dimostrazioni, che dipendono dalle idee di esse, sono le stesse, sia che esista o non esista nel mondo un quadrato o un circolo. Allo stesso modo, la verità e certezza dei discorsi morali fanno astrazione dalle vite degli uomini e dall'esistenza, nel mondo, delle virtù di cui trattano: gli *Offici* di Cicerone non sono meno veri perché nessuno nel mondo pratica esattamente le loro norme e vive secondo quel modello dell'uomo virtuoso che egli ci ha dato e che, quando scrisse, esisteva solo in idea. Se è vero nella speculazione, cioè nell'idea, che l'omicidio merita la morte, sarà vero anche nella realtà di ogni azione che sia conforme all'idea di omicidio. Quanto alle altre azioni, la verità di quella proposizione non le riguarda. Lo stesso vale per tutte le altre specie di cose che hanno come loro essenze solo le idee che sono nello spirito degli uomini.

Né sarà meno vera ocerta perché le idee morali sono fatte e denominate da noi.

---

9. Ma a questo punto si dirà: se la conoscenza morale è posta nella

contemplazione delle nostre idee morali e queste, come gli altri modi, sono fatte da noi, quali strane nozioni ci saranno della giustizia e della temperanza? Quale confusione di virtù e di vizi, se ognuno si farà di essi le idee che gli piacciono? Nessuna confusione o disordine nelle cose né nei ragionamenti intorno ad esse, rispondo: proprio come in matematica non ci sarebbe alcun disturbo nella dimostrazione o alcun mutamento nelle proprietà delle figure o nelle loro relazioni reciproche, se un uomo facesse un triangolo con quattro angoli o un trapezio con quattro angoli retti: se, in parole povere, cambiasse i nomi delle figure e chiamasse con un nome quella che i matematici chiamano con un altro. Che qualcuno si foggi pure l'idea di una figura con tre angoli, di cui uno retto, e la chiami, se gli piace, *rettangolo*, *trapezio* o con un altro nome; le proprietà dell'idea e le relative dimostrazioni saranno le stesse che se chiamasse quella figura triangolo rettangolo. Riconosco che il mutamento del nome disturberebbe, per improprietà del linguaggio, chi non sa per quale idea sta il nome: ma appena la figura è disegnata, le conseguenze e le dimostrazioni sono semplici e chiare. Proprio lo stesso è per la conoscenza morale: che un uomo abbia l'idea di sottrarre agli altri, senza il loro consenso, ciò di cui li ha messi in possesso il loro onesto lavoro e chiami questo *giustizia*. Qui chi prenderà il nome senza l'idea corrispondente, sbaglierà nel congiungere a quel nome un'idea sua propria: ma spogliate l'idea di quel nome e prendetela per quella che è nello spirito di chi parla, e le cose stesse s'accorderanno con essa, come se voi la chiamaste *ingiustizia*. Infatti i nomi sbagliati nei discorsi morali producono abitualmente un disordine maggiore perché non sono rettificati così facilmente come nella matematica, dove la figura, una volta disegnata e vista, rende il nome inutile e privo di forza. Che bisogno c'è infatti di un segno, quando la cosa significata è presente e visibile? Nei nomi morali, invece, questo non può essere fatto così facilmente e rapidamente, a causa delle molte decomposizioni che accompagnano la formazione delle idee complesse di questi modi. Ma ciò nonostante, il dare a queste idee un nome sbagliato, contrario al significato abituale delle parole di quel linguaggio, non ci impedisce di avere una conoscenza dimostrativa e certa dei loro accordi o disaccordi se, come facciamo in matematica, terremo salde le stesse idee precise e *le* rintracceremo nelle loro relazioni precise, senza essere sviati dai loro nomi. Se separiamo l'idea presa in considerazione dal segno che sta per essa, la nostra conoscenza procederà ugualmente nella scoperta della verità reale e della certezza, quali che siano i suoni che usiamo.

L'errore nei nomi non disturba la certezza della conoscenza.

---

10. Di una cosa dobbiamo prendere nota: dove Dio o un altro legislatore ha definito i nomi morali, là essi costituiscono l'essenza di quelle specie alle quali il nome appartiene e sarà pericoloso applicarlo o usarlo altrimenti: ma in altri casi, applicarli in modo contrario all'uso comune del paese è una semplice improprietà di linguaggio. Neanche questo tuttavia disturba la certezza di quella conoscenza, che ancora si potrà ottenere mediante la dovuta contemplazione e comparazione delle idee il cui nome è stato cambiato.

III. Le nostre idee complesse di sostanza: hanno i loro archetipi fuori di noi; e qui la i conoscenza difetta.

---

11. *Terzo*. C'è un'altra specie di idee complesse che, essendo riferite ad archetipi fuori di noi, possono differire da essi e così la nostra conoscenza può esser priva di realtà. Tali sono le idee di sostanza le quali, consistendo in una collezione di idee semplici che si presumono desunte dalle opere della natura, possono differire da queste perché uniscono idee in maggior numero o diverse, rispetto a quelle che si trovano unite nelle cose stesse. Perciò accade che possono non essere, e spesso non sono, esattamente conformi alle cose.

Nella misura in cui le nostre idee complesse concordano con gli archetipi fuori di noi, la nostra conoscenza delle sostanze è reale.

---

12. Dico che per avere idee di *sostanze*, le quali, per essere conformi alle cose, possono fornirci una conoscenza reale, non è sufficiente, come nei *modi*, porre insieme idee che non sono incompatibili, anche se non siano mai esistite così: per esempio, l'idea del sacrilegio dello spergiuro ecc…; furono idee vere e reali sia prima che dopo l'esistenza dei fatti corrispondenti. Ma le nostre idee di sostanze dovendo essere le copie di archetipi fuori di noi, e riferite ad essi, devono anche esser prese da qualcosa che esiste o è esistito: non devono consistere di idee poste insieme a capriccio dal nostro pensiero, prive di un modello reale da cui siano state prese, anche se non percepiamo nessuna incompatibilità nella combinazione in cui consistono. La ragione di questo è che non conosciamo la costituzione reale delle sostanze, da cui dipendono le nostre idee semplici, e che è realmente la causa della stretta unione di alcune di esse con altre, ad esclusione di altre: perciò solo di pochissime di esse siamo sicuri che sono o non sono incompatibili in natura, più in là di ciò che l'esperienza e l'osservazione sensibile ci dicono. La realtà della nostra conoscenza delle sostanze è dunque fondata su questo: che tutte le nostre idee complesse di sostanze sono quelle, e solo quelle, composte di idee semplici, di cui si è scoperto che coesistono in natura. Le nostre idee essendo

così copie vere, per quanto non sempre esatte, sono i soggetti di una conoscenza reale (semmai ne abbiamo) delle sostanze. Questa conoscenza (come è già stato mostrato) non ci porta molto lontano; ma, fin dove ci porta, è ancora una conoscenza reale. Quali che siano le idee che abbiamo, l'accordo che troviamo tra esse e altre idee sarà ancora conoscenza. Se queste idee sono astratte, sarà conoscenza generale. Ma per fame una conoscenza reale, che concerne le sostanze, le idee devono essere prese dall'esistenza reale delle cose. Tutte le idee semplici che si trovano coesistere in una sostanza possono essere con fiducia unite insieme per formarne idee astratte di sostanze. Giacché tutto ciò che una volta è stato unito in natura, può essere ancora unito.

Nelle nostre indagini sulle sostanze dobbiamo considerare le idee e non limitare i nostri pensieri ai nomi o alle specie supposte sulla base dei nomi.

---

13. Se consideriamo questo esattamente e non confiniamo i nostri pensieri e le nostre idee astratte ai nomi, come se non ci fossero e non potessero esserci altre *specie* di cose se non quelle che i nomi conosciuti hanno già determinate e per così dire sta bilite, penseremo alle cose con maggior libertà e minor confusione di come facciamo. Si penserebbe a un paradosso assurdo, se non ad una falsità pericolosa, se dicessi che alcuni *idioti* che hanno vissuto per quarantanni senza dar segno di ragione, sono qualcosa fra l'uomo e la bestia; ma questo pregiudizio si fonda solo sulla falsa supposizione che i due nomi, 'uomo' e 'bestia', stiano per specie distinte, stabilite dalle loro essenze reali in modo che non ci può essere altra specie fra esse. Se invece astraiamo da questi nomi e dal presupposto di essenze specifiche fatte dalla natura e delle quali partecipano esattamente ed egualmente tutte le cose che hanno gli stessi nomi; se rinunciamo alla fantasia che c'è un certo numero di queste essenze sulle quali tutte le cose furono ricalcate e formate; troveremo che l'idea della forma, del movimento, della vita di un uomo privo di ragione è altrettanto distinta, e costituisce una specie di cose altrettanto distinta, da quella dell'uomo e della bestia, quanto l'idea della forma di un asino dotato di ragione sarebbe diversa da quella dell'uomo e della bestia e sarebbe una specie animale distinta da entrambi e situata tra essi.

Obiezione contro l'ipotesi che l'idiota sia qualcosa tra l'uomo e la bestia: e risposta.

---

14. A questo punto ognuno sarà pronto a chiedermi: se si può supporre che gli idioti siano qualcosa tra l'uomo e la bestia, che cosa essi sono? Rispondo: *idioti*; parola che è adatta a significare qualcosa di differente da 'uomo' e 'bestia' come

questi nomi sono differenti l'uno dall'altro. A ben considerare, ciò risolverebbe la questione e chiarirebbe ciò che intendo dire, senza darsi molto da fare. Ma io non ignoro lo zelo di certe persone, che le spinge a trarre conseguenze e a vedere minacciata la religione, ogni volta che qualcuno si avventura ad abbandonare il loro modo di parlare; prevedo perciò con quali nomi una proposizione come questa sarebbe probabilmente condannata; e senza dubbio si domanderebbe: se gli idioti sono qualcosa tra l'uomo e la bestia, che cosa sarà di essi nell'altro mondo? Al che io rispondo: I, Non spetta a me conoscerlo o indagarlo. Solo di fronte al loro padrone, essi staranno in piedi o cadranno. Il loro stato non sarà né peggiore né migliore per il fatto che noi lo determiniamo o no. Essi sono nelle mani di un Creatore fedele e di un buon Padre che dispone delle sue creature, non secondo i nostri limitati pensieri o opinioni e non li distingue secondo i nomi e le specie di nostra invenzione. Noi che conosciamo così poco del mondo presente in cui siamo, possiamo, credo, rinunciare a definire perentoriamente i diversi stati in cui le creature verranno a trovarsi quando usciranno da questa scena. Può bastarci che Egli ha fatto conoscere a tutti coloro che sono capaci di istruzione, discorso o ragionamento, che esse dovranno venire alla resa dei conti e ricevere a seconda di ciò che hanno fatto in questo corpo.

Che cosa ne sarà degli idioti nella vita futura?

---

15. Ma, in secondo luogo, rispondo: la forza della questione (volete voi privare gli idioti di uno stato futuro?) si fonda su una di queste due supposizioni che sono entrambe false. La prima è che tutte le cose che hanno la forma esterna e l'apparenza di un uomo devono essere necessariamente destinate ad un futuro immortale dopo questa vita; la seconda è che tutto ciò che è di nascita umana deve essere umano. Mettete da parte queste immaginazioni e la questione sarà priva di fondamento e ridicola. Desidero che coloro che pensano che c'è solo una differenza accidentale tra sé e gli idioti, perché partecipano della stessa essenza, considerino se possono immaginare l'immortaliti connessa con la forma esterna del corpo: basta domandarselo, credo, per negare che sia così. Non ho mai sentito parlare di uno che, per quanto immerso nella materia, ammetta l'eccellenza della figura delle grandi parti sensibili esterne di essa, per affermare che ad esse è dovuta la vita eterna o che questa è una necessaria conseguenza di quella figura; o che ogni massa di materia, dopo la sua dissoluzione quaggiù, sarà restituita, nell'aldilà, a uno stato eterno di sensibilità, percezione e conoscenza, solo perché è stata foggiata in questa o quella figura o ha una forma particolare nelle sue parti visibili. Un'opinione come questa, che annette l'immortalità a una figura superficiale, mette alla porta ogni considerazione deir anima e dello spirito; ma

solo in ragione di questi sono stati sinora considerati immortali alcuni esseri corporei e non altri. Quella opinione attribuirebbe più importanza all'esterno che all'interno delle cose e porrebbe l'eccellenza dell'uomo nella forma esterna del suo corpo più che nelle perfezioni interne della sua anima: il che non vai meglio che annettere il grande e inestimabile vantaggio dell'immortalità e della vita eterna al taglio della sua barba o alla foggia del suo soprabito. Questa o quella caratteristica dei nostri corpi non implica la speranza in una durata eterna più che la foggia dell'abito non dia a un uomo un ragionevole fondamento di immaginare che quel vestito non si consumerà mai o che lo farà immortale. Si dirà, forse, che nessuno pensa che la forma rende immortale qualcosa, ma che essa è il segno di un'anima razionale interna, che è immortale. Ma io dubito che sia stata fatta il segno di una tal cosa: giacché solo il dirlo non basta. Ci vorrebbe qualche prova, perché uno ne sia persuaso. Nessuna figura che io conosca parla un simile linguaggio. Perché si potrebbe altrettanto razionalmente concludere che il cadavere di un uomo, nel quale non si può più trovare apparenza o attività di vita più che in una statua, ha non di meno un'anima vivente a causa della sua forma; come si conclude che c'è un'anima razionale nell'idiota perché all'esterno è una creatura razionale, mentre le sue azioni, nell'intero corso della sua vita, dànno meno segni di ragione di quelli che si possono trovare in molte bestie.

I mostri.

---

16. Ma l'idiota è il rampollo di genitori razionali e si deve perciò concludere che ha un'anima razionale. Non so con quale logica dovreste concludere così. Sono sicuro che questa è una conclusione che gli uomini non accettano in nessuna occasione. Se Faccettassero, non avrebbero il coraggio di distruggere, come fanno ovunque, i nati mal fatti e deformi. Si, ma questi sono *mostri*. Sia pure: ma che cosa sarà il vostro idiota urlante, inintelligente e intrattabile? Un difetto nel corpo fa un mostro; un difetto nello spirito (che è assai più nobile e, secondo l'opinione comune, la parte di gran lunga più essenziale) non lo fa? La mancanza del naso o del collo fa un mostro e pone questo nato fuori dal rango degli uomini; ma la mancanza della ragione e dell'intelletto non farà questo? Questo ci riporta a ciò che è stato confutato proprio ora: il porre tutto nella forma e l'assumere come misura dell'uomo solo la sua esteriorità. Per mostrare che secondo il modo ordinario di ragionare su questo argomento, la gente dà la massima importanza alla figura e risolve l'intera essenza della specie umana (come essa se la costruisce) nella forma esterna, per quanto ciò sia irragionevole e si affanni spesso a sconfessarlo, basta seguire i suoi pensieri e la sua pratica un

poco oltre, e allora la cosa apparirà manifesta. L'idiota ben formato è un uomo, ha un'anima razionale, sebbene non si manifesta: questo, voi dite, è fuori dubbio. Ma fategli k orecchie più lunghe e più appuntite e il naso un po' più schiacciato del normale e allora comincerete a esitare; fate la faccia più stretta, più piatta e più lunga, e sarete a un punto morto; aggiungete altri caratteri che lo fanno assomigliare a un bruto, fate che la testa sia perfettamente quella di un altro animale e allora sarà veramente un mostro e si sarà raggiunta la dimostrazione che non ha anima razionale e dev'essere distrutto. Ma io chiedo, ora, dove sarà la giusta misura, dove sono i limiti estremi di quella forma che porta con sé l'anima razionale. Dal momento che è stato prodotto un feto umano che è mezza bestia e mezzo uomo o tre quarti l'uno e un quarto l'altro, è possibile che ci possano essere tutte le varietà di approssimazione all'una e all'altra forma e gradi diversi di mescolanza e simiglianza tra l'uomo e il bruto; mi piacerebbe perciò sapere quali sono i lineamenti precisi cui, secondo questa ipotesi, può essere o no congiunta un'anima razionale. Quale specie di esteriorità è il segno certo che c'è o non c'è dentro di essa questo abitante? Finché non abbiamo questo segno, parliamo a caso di '*uomo*' e temo che faremo sempre così finché ci affideremo a certi suoni o a fantasticate specie stabilite e fissate dalla natura, che non conosciamo. Ma dopotutto, desidero che si consideri che coloro i quali credono di aver risposto alla difficoltà dicendoci che un feto malformato è un mostro, vanno incontro allo stesso errore contro cui combattono: perché riconoscono una specie che sta tra l'uomo e la bestia. Infatti che cos'altro, io domando, è un mostro (se questa parola ha un significato) se non qualcosa che non è né uomo né bestia, ma partecipa dell'uno e dell'altra? E proprio questo è *Yidiota* di cui parlavamo. È dunque necessario abbandonare la nozione comune delle specie e delle essenze, se vogliamo veramente guardare alla natura delle cose ed esaminarle in base a ciò che le nostre facoltà possono scoprire esistente in esse e non in base a fantasie infondate che sono state immaginate intorno ad esse.

Parole e specie.

---

17. Ho menzionato qui questo argomento perché credo che non possiamo essere mai troppo cauti nell'evitare che le parole e le specie, nelle nozioni ordinarie in cui le abbiamo usate, si impongano a noi. Sono portato a pensare che in questo consista un grande ostacolo alla nostra conoscenza chiara e distinta, specialmente in riferimento alle sostanze; e che di qui è sorta una gran parte delle difficoltà circa la verità e la certezza. Se ci abituiamo a separare le nostre speculazioni e i nostri ragionamenti dalle parole, possiamo rimediare in gran

parte a questo inconveniente nei nostri pensieri; tuttavia, esso ancora ci disturberà nel nostro discorso con gli altri, finché conserveremo l'opinione che le *specie* e le loro *essenze* siano qualcosa di diverso dalle nostre idee astratte (come invece sono) con i nomi ad esse connessi come loro segni.

Ricapitolazione.

---

18. Dovunque percepiamo l'accordo o il disaccordo fra le nostre idee, c'è conoscenza certa; e dovunque siamo sicuri che queste idee concordano con la realtà delle cose c'è conoscenza certa reale. Credo di avere già dato i segni di questo accordo fra le idee e la realtà delle cose ed aver mostrato con ciò *in che cosa consista la certezza, la certezza reale*. E questo, comunque possa sembrare agli altri, è stato per me finora, lo confesso, una delle cose di cui sentivo il maggiore bisogno.

1. Nelle prime tre edizioni il testo era il seguente: «ciò che è richiesto per formare una conoscenza aperta è la chiarezza delle nostre idee».

CAPITOLO V

DELLA VERITÀ IN GENERALE

Che cosa è la verità.

1. Che cosa è la verità? Lo si è indagato da secoli; ed essendo la verità ciò che tutto il genere umano cerca o pretende di cercare, vale la pena per noi esaminare accuratamente in che cosa consiste, e, una volta resici familiari con la natura di essa, osservare in che modo lo spirito la distingue dalla falsità.

La giusta unione o separazione dei segni, cioè delle idee o delle parole.

2. Nell'accezione propria della parola, la verità mi sembra che significhi *l'unione o la separazione di segni, a seconda che le cose da essi significate concordino o discordino Vuna con Valtra*. L'unione o separazione di segni, cui qui si allude, è un altro nome di ciò che chiamiamo *proporzione*. Sicché la verità propriamente appartiene solo alle proposizioni; e di queste ce ne sono due specie cioè la mentale e la verbale, come ci sono due specie di segni comunemente usati cioè le idee e le parole.

Che costituisce le proposizioni mentali o verbali.

3. Per una chiara nozione di verità è necessario considerare distintamente l'una dall'altra la verità del pensiero e la verità delle parole, sebbene sia difficile trattarle separatamente. È inevitabile infatti, nel trattare le proposizioni mentali, far uso delle parole; e allora gli esempi dati di proposizioni mentali cessano di essere semplicemente mentali e diventano verbali. Poiché una *proposizione mentale* è la semplice considerazione delle idee, quali sono nel nostro spirito, separate dai nomi, essa perde la natura di semplice proposizione mentale appena è espressa in parole.

È difficile trattare le proposizioni mentali.

4. Trattare separatamente delle proposizioni mentali e verbali è ancora più difficile perché la maggior parte degli uomini, se non tutti, pensando e

ragionando tra sé, usano le parole invece delle idee; almeno quando il soggetto della loro meditazione è un'idea complessa. Questo è un grave indizio dell'imperfezione e dell'incertezza delle idee di questo genere e può, se usato attentamente, servire come un contrassegno per mostrarci di quali cose abbiamo idee chiare e perfettamente stabilite e di quali no. Giacché se osserviamo con curiosità la via seguita dal nostro spirito nel pensare e nel ragionare, troveremo, suppongo, che quando formuliamo nel nostro pensiero una proposizione qualsiasi circa il *bianco* o il *nero*, il *dolce o* l'*amaro*, il *triangolo* o il *circolo*, possiamo, e spesso lo facciamo, formarci nel nostro spirito le idee relative senza riflettere sui nomi. Ma quando consideriamo o formuliamo proposizioni circa idee complesse come *uomo, vetriolo, fortezza, gloria* abitualmente poniamo il nome al posto dell'idea: perché le idee per le quali questi nomi stanno, essendo nella maggior parte imperfette, confuse e indeterminate, noi riflettiamo sui nomi stessi che sono più chiari, certi e distinti e più pronti a venirci in mente, delle pure idee: e così facciamo uso delle parole invece che delle idee quando meditiamo e ragioniamo dentro di noi e formuliamo tacite proposizioni mentali. Per ciò che riguarda le sostanze? come è già stato notato, questo accade per l'imperfezione delle nostre idee: noi facciamo che il nome stia per l'essenza reale di cui non abbiamo nessuna idea. Per ciò che riguarda i modi, questo accade per il gran numero di idee semplici che entrano a costituirli. Molti dei modi sono composti, perciò il nome si presenta molto più facilmente dell'idea complessa, che esige tempo e attenzione per essere richiamata alla memoria e rappresentata esattamente nel lo spirito, anche in coloro che precedentemente si sono dati la pena di farlo; ed è assolutamente impossibile che questo sia fatto da coloro che, pur avendo pronte nella loro memoria la massima parte delle parole comuni di una lingua, non si sono tuttavia mai presa la briga, nella loro vita, di considerare per quali idee precise la più parte di esse stavano. Alcune nozioni confuse od oscure hanno peggiorato la cosa; e molti che parlano tanto di *religione* e *coscienza*, di *chiesa* e di *fede*, di *potere* e *diritto*, di *ostruzioni* e di *umori*, di *malinconia* e di *collera*, si troverebbero forse ad avere ben poco nei loro pensieri e meditazioni, se gli si chiedesse di pensare solo alle cose, lasciando da parte le parole con cui spesso confondono gli altri e non raramente anche se stessi.

Contrasto fra proposizioni mentali e verbali.

---

5. Ma per ritornare alla considerazione della verità dobbiamo, direi, osservare due specie di proposizioni che siamo capaci di fare:

Primo, le proposizioni *mentali*, nelle quali le idee sono nel nostro intelletto

unite insieme o separate senza l'uso delle parole, dallo spirito che percepisce o giudica il loro accordo o disaccordo.

Secondo, le proposizioni *verbali* che sono parole, segni delle nostre idee, poste insieme o separate negli enunciati affermativi o negativi. Da questo modo di affermare o negare, questi segni, costituiti da suoni, sono, per così dire, posti insieme o separati l'uno dall'altro. Sicché la proposizione consiste nell'unire o separare segni; e la verità consiste nel porre insieme o nel separare questi segni secondo che le cose, per cui essi stanno, concordano o discordano.

Quando le proporzioni mentali contengono una verità reale, e quando le verbali.

---

6. L'esperienza propria convincerà chiunque che lo spirito, nel percepire o supporre l'accordo o il disaccordo fra le sue idee, le pone tacitamente in se stesso come una specie di proposizione affermativa o negativa; come ho cercato di esprimere con i termini 'porre insieme' e 'separare'. Ma questa azione dello spirito, familiare ad ogni uomo pensante e ragionante, si concepisce riflettendo su quello che accade in noi quando affermiamo o neghiamo, più facilmente di quanto possa essere spiegato a parole. Quando un uomo ha nella sua testa l'idea di due linee cioè il lato e la diagonale di un quadrato, se la diagonale è lunga un pollice, può anche avere l'idea della divisione di quella linea in un certo numero di parti uguali, per esempio in cinque, dieci, cento, mille, o qualsiasi numero di parti, e può avere l'idea che quella linea di un pollice sia divisibile o non divisibile in parti uguali tali che un certo numero di esse sia uguale al lato. Ora, ogni volta che percepisce o crede o suppone che questa specie di divisibilità sia d'accordo o in disaccordo con la sua idea di quella linea, egli, per così dire, unisce o separa queste due idee cioè l'idea di quella linea e l'idea di quella specie di divisibilità; e così formula una proposizione mentale che è vera o falsa a seconda che tale specie di divisibilità, una divisibilità in tante date parti, realmente concorda o non concorda con quella linea. Quando le idee sono poste insieme o separate nello spirito al modo in cui esse, o le cose per cui stanno, concordano o discordano, si ha quello che io chiamo una *verità mentale*. Ma una *verità di parole* è qualcosa in più: è l'affermazione o negazione di parole l'una dell'altra in conformità dell'accordo o disaccordo delle idee per cui esse stanno; e questa verità a sua volta è duplice o è puramente verbale o banale (e ne ho parlato prima, cap. VIII) o è reale e istruttiva: quest'ultima è l'oggetto della conoscenza reale di cui abbiamo già parlato.

Obiezione contro la verità verbale, che così può essere tutta chimerica.

---

7. Ma qui può presentarsi circa la verità lo stesso dubbio che si presentò circa la conoscenza: si obbietterà che, se la verità non è che l'unione o la separazione delle parole nelle proposizioni, in conformità dell'accordo o del disaccordo che le idee hanno nello spirito, la conoscenza della verità non è cosa di molto valore e non vale la pena che gli uomini perdano tempo a cercarla; giacché, su questa base, la verità non assomma ad altro che alla conformità delle parole con le chimere dei cervelli umani. Chi non sa di quali stravaganti nozioni le teste degli uomini sono riempite e di quali strane idee i loro cervelli sono capaci? Se ci fermiamo qui, non conosciamo la verità di nulla, con questa regola, ma solo le parole visionarie della nostra immaginazione; non abbiamo altra verità se non quella che concerne egualmente arpie e centauri, come uomini e cavalli. Queste e simili idee possono infatti essere nelle nostre teste e avere qui accordo e disaccordo, altrettanto bene che le idee degli esseri reali; e così anche intorno ad esse possono essere formulate proposizioni altrettanto vere. Una proposizione come *tutti i centauri sono animali* sarà vera come quest'altra *tutti gli uomini sono animali*; e la certezza dell'una sarà uguale a quella dell'altra. Difatti, in entrambe le proposizioni, le parole sono poste insieme conformemente all'accordo delle idee nel nostro spirito; e l'accordo dell'idea di animale con quella di centauro è, nello spirito, altrettanto chiara e visibile dell'accordo fra l'idea di animale e quella di uomo; dunque, queste due proposizioni sono ugualmente vere, egualmente certe. Ma quale utilità avrà per noi questa verità?

Risposta: la verità reale concerne idee che si conformano alle cose.

---

8. Quello che è stato detto nel capitolo precedente per distinguere la conoscenza reale dall'immaginaria può bastare qui, in risposta a questo dubbio, per distinguere la verità reale da quella chimerica o (se vi piace) puramente nominale, perché conoscenza e verità dipendono dallo stesso fondamento.

Ma non sarà qui fuori luogo considerare anche che, sebbene le nostre parole non significhino che le nostre idee, tuttavia, essendo intese da queste a significare le cose, la verità che esse contengono, quando entrano nelle proposizioni, sarà solo verbale quando stanno per idee nello spirito che non hanno un accordo con la realtà delle cose. Perciò la verità, come la conoscenza, può ben cadere sotto la distinzione di verbale e reale; la verità verbale è quella in cui i termini sono congiunti secondo l'accordo o disaccordo delle idee per cui stanno, senza considerare se le idee sono tali da avere o poter avere un'esistenza in natura. Ma le proposizioni avranno una verità reale quando i segni che le compongono sono congiunti in conformità dell'accordo delle nostre idee e quando le nostre idee

sono tali che noi le conosciamo capaci di avere esistenza in natura: il che non possiamo conoscerlo delle sostanze, se non conoscendo che ne sono esistite.

Verità e falsità in generale.

---

9. La verità consiste nel tradurre in parole l'accordo o il disaccordo delle idee quale esso è. La falsità consiste nel tradurre in parole l'accordo e il disaccordo delle idee in modo diverso da come esso è. E in quanto le idee, simboleggiate dai suoni, concordano con i loro archetipi, c'è verità reale. La conoscenza di queste verità consiste nel conoscere per quali idee le parole stanno e nella percezione dell'accordo e del disaccordo di queste idee, così come sono simboleggiate da queste parole.

Le proposizioni generali devono essere esaminate più diffusamente.

---

10. Ma poiché le parole sono considerate come i grandi canali della verità e della conoscenza e poiché nel convogliare e ricevere la verità, e comunemente nel ragionare intorno ad essa, facciamo uso di parole e di proposizioni, dovrò esaminare più estesamente in che consiste la certezza delle verità reali contenute nelle proposizioni e dove si può trovarla; e cercare di mostrare per quale specie di proposizioni universali siamo capaci di essere certi della loro reale verità o falsità.

Comincerò con le proposizioni *generali*, come quelle che occupano di più i nostri pensieri e più esercitano la nostra contemplazione. Le verità generali sono più ricercate dallo spirito perché estendono la nostra conoscenza e, con la loro comprensività, ci fanno conoscere ad un tempo molti particolari, ampliano la nostra visione e abbreviano la nostra strada verso la conoscenza.

Verità morale e metafisica.

---

11. Oltre le verità in senso stretto prima menzionate, ce ne sono altre due specie; 1. La verità morale che consiste nel parlare delle cose secondo la persuasione del nostro spirito, anche se la proposizione che noi enunciamo non concordi con la realtà delle cose; 2. La verità metafisica, che è la stessa esistenza reale delle cose che si conforma alle idee alle quali abbiamo annesso loro nomi. Quest'ultima, per quanto sembra consistere nell'essere stesso delle cose, quando è considerata un po' più da vicino, sembra includere una proposizione tacita nella quale lo spirito congiunge una cosa particolare all'idea che prima ne aveva, fissata col nome corrispondente. Ma per queste verità che o sono state già prima

tenute presenti o sono estranee al nostro scopo attuale, può bastare qui averle solo menzionate.

CAPITOLO VI

DELLE PROPOSIZIONI UNIVERSALI: LORO VERITÀ E CERTEZZA

Trattare delle parole è necessario alla conoscenza.

1. Sebbene Tesarne e il giudizio delle idee in se stesse, a prescindere dai loro nomi, sia la via migliore e più sicura per una conoscenza chiara e distinta, credo tuttavia che essa è raramente praticata per l'abitudine prevalente di usare i suoni invece delle idee. Ognuno può osservare quanto sia comune Tuso dei nomi invece delle idee anche quando gli uomini pensano e ragionano tra sé e sé; specialmente se le idee sono molto complesse e costituite da una grande collezione di idee semplici. Questo rende la considerazione delle *parole* e delle *proposizioni* una parte così necessaria nel trattato della conoscenza, che è difficile parlare intelligibilmente di una delle due cose senza spiegare T altra.

Le verità generali son difficili a capirsi tranne che nelle proposizioni verbali.

2. Tutta la conoscenza che abbiamo riguarda solo verità particolari o generali: è perciò evidente che qualsiasi cosa si faccia nelle prime, le seconde, che sono quelle di cui la ragione va in cerca, non possono essere ben conosciute e sono raramente apprese, se non sono concepite ed espresse in parole. Non è fuori luogo, perciò, nell'esame della nostra conoscenza, indagare la verità e la certezza delle proposizioni universali.

La certezza è duplice: di verità e di conoscenza.

3. Ma per non essere qui fuorviati da quel pericolo onnipresente che è l'equivocità dei termini, è opportuno osservare chela certezza è duplice: *certezza di verità* e *certezza di conoscenza*. La certezza di verità si ha quando le parole sono poste insiemenelle proposizioni in modo da esprimere esattamente l'accordo e il disaccordo delle idee per cui esse stanno, quale esso realmente è. La certezza di conoscenza si ha quando si percepisce l'accordo o il disaccordo delle idee, in quanto espresso in una proposizione qualsiasi. Noi la chiamiamo abitualmente 'conoscere' o 'esser certi della verità di una proposizione'.

Nessuna proposizione può essere riconosciuta vera con certezza, quando'essenza reale delle specie menzionate non è conosciuta.

4. Ora, poiché non possiamo esser certi della verità di una proposizione generale a meno che non conosciamo i limiti e l'estensione precisa delle specie per cui i suoi termini stanno, è necessario per noi conoscere l'essenza di ciascuna specie, che è ciò che costituisce e limita la specie stessa.

Questo non è difficile a farsi per tutte le idee semplici e i modi. In essi infatti l'essenza reale e l'essenza nominale coincidono o, il che è lo stesso, l'idea astratta, per la quale sta il termine generale, essendo la sola essenza o il solo limite che è o può essere supposto della specie, non c'è dubbio circa l'estensione della specie o circa le cose che sono comprese con il termine; le quali, come è evidente, sono tutte quelle che hanno una conformità' esatta con le idee per cui il termine sta, e con nessun'altra.

Ma per le sostanze nelle quali si suppone che un'essenza reale, distinta dalla nominale, costituisca, determini e limiti la specie, l'estensione della parola generale è molto incerta; perché noi, non conoscendo l'essenza reale, non possiamo conoscere ciò che appartiene o no a quella specie; né, di conseguenza, ciò che si può o no affermare con certezza di essa. E così, parlando dell'*uomo* o dell'oro o di altre specie di sostanze naturali, che si suppongono costituite da un'essenza reale precisa che la natura regolarmente impartisce ad ogni individuo di quella specie e per cui l'individuo viene ad appartenere a quella specie, noi non possiamo esser certi della verità di qualsiasi affermazione o negazione formulata sulla specie. L'uomo o l'oro infatti, presi in questo senso e usati per specie di cose costituite da essenze reali, diverse dall'idea complessa che c'è nello spirito di chi parla, stanno per qualcosa che non conosciamo che cosa sia; e l'estensione di queste specie, con questi loro limiti, è così sconosciuta ed indeterminata che è impossibile affermare con tutta certezza che tutti gli uomini sono razionali o che tutto Foro è giallo. Ma quando come limite di una specie si assume l'essenza nominale e si limita l'applicazione del termine generale alle cose particolari nelle quali si trova Fidea complessa per cui il termine sta, allora non c'è pericolo d'ingannarsi circa i limiti di ciascuna specie o di essere in dubbio se una proposizione che la concerne è vera o no. Ho scelto di spiegare questa incertezza delle proposizioni alla maniera scolastica e ho fatto uso dei termini di *essenza* e *specie* allo scopo di mostrare l'assurdità e lo svantaggio che c'è nel pensare tali cose come realtà piuttosto che come idee astratte con nomi annessi. Supporre che le specie delle cose siano alcunché di diverso dal loro raggruppamento sotto nomi generali secondo il loro accordo con le idee astratte, di cui questi nomi sono stati

da noi fatti segni, significa confondere la verità e introdurre l'incertezza in tutte le proposizioni generali che possono essere formulate intorno ad esse. Sebbene tutto ciò possa esser presentato in modo migliore e più chiaro a gente priva di erudizione scolastica, queste nozioni fallaci di essenza o di specie che sono così radicate nello spirito delle persone che hanno ricevuto anche una vernice dall'erudizione che è prevalsa in questa parte del mondo, devono essere scoperte e rimosse per liberare la strada a quell'uso delle parole, che può portare con sé la certezza.

Questo concerne più particolarmente le sostanze.

---

5. Dunque i nomi delle sostanze, quando sono fatti stare per specie che si suppongono costituite da essenze reali che non conosciamo, non sono capaci di portare certezza all'intelletto. Non possiamo essere sicuri della verità delle proposizioni generali composte da tali termini. [[1] La ragione di ciò è chiara: come infatti possiamo esser sicuri che questa o quella qualità c'è nell'oro, quando non conosciamo che cosa è o non è l'oro? Secondo questo modo di parlare, niente è oro che non partecipi di un'essenza che noi, non conoscendola, non sappiamo dove c'è o non c'è; e così non possiamo esser sicuri che una qualsiasi particella nel mondo è o non è oro in questo senso: siamo incurabilmente ignoranti se essa ha o non ha ciò che costituisce qualcosa che dev'essere chiamato 'oro': cioè dell'essenza reale dell'oro non abbiamo nessuna idea. Ed è così impossibile per noi conoscerla, come è per un cieco dire in qual fiore c'è o non c'è il colore di una viola, perché egli non ha nessun'idea di questo colore. Ma se anche conoscessimo (cosa impossibile) con certezza dove c'è un'essenza reale che non conosciamo, per esempio in quali particelle di materia c'è l'essenza reale dell'oro, neppure potremmo esser sicuri che questa o quella qualità potrebbe con verità essere affermata dell'oro: giacché ci è impossibile conoscere se questa o quella qualità o idea ha una connessione necessaria con un'essenza reale della quale non abbiamo nessuna idea, quale che sia la specie che la supposta essenza reale si immagini costituisca].

La verità di pò che proposizioni universali circa le sostanze può esser conosciuta.

---

6. Dall'altro lato, i nomi delle sostanze, quando sono usati, come debbono essere, per le idee che gli uomini hanno nel loro spirito sono bensì accompagnati da un significato chiaro e determinato, ma non ci servono a formulare proposizioni universali della cui verità possiamo esser certi. Non perché, usandoli

così, siamo incerti sulle cose che essi significano, ma perché le idee complesse, per cui essi stanno, sono combinazioni di idee semplici e tali che non recano con sé nessuna connessione o ripugnanza reperibile se non con pochissime altre idee.

Perché la coesistenza necessaria delle idee semplici nelle sostanze può esser conosciuta in pochi casi.

---

7. Le idee complesse, per cui propriamente stanno i nostri nomi delle specie delle sostanze, sono collezioni delle qualità che sono state osservate coesistenti in un sostrato sconosciuto che noi chiamiamo sostanza; ma non possiamo conoscere con certezza quali altre qualità necessariamente coesistono con tali combinazioni, a meno che non scopriamo la loro dipendenza naturale; nel conoscere la quale, nelle qualità primarie, non possiamo andare molto in là e, in tutte le qualità secondarie, non possiamo scoprire alcuna connessione per le ragioni già menzionate nel capitolo III e cioè: 1) Perché non conosciamo la costituzione reale delle sostanze, dalla quale dipende particolarmente ogni qualità secondaria. 2) Se anche la conoscessimo, ci servirebbe solo per una conoscenza sperimentale, non universale, e non andrebbe con la sua certezza oltre il caso particolare: perché il nostro intelletto non può scoprire nessuna connessione concepibile fra una qualità secondaria e la modificazione qualunque di una proprietà primaria. Perciò cì sono pochissime proposizioni generali sulle sostanze che possono portare con sé una certezza indubitabile.

Esempio dell'oro.

---

8. «Tutto l'oro è fisso» è una proposizione della cui verità non possiamo esser certi, per quanto sia universalmente creduta. Se, infatti, secondo l'inutile immaginazione delle scuole, si suppone che il termine 'oro' stia per una specie di cose stabilita dalla natura, da un'essenza reale che le appartenga, è evidente che non si sa quali sostanze particolari sono di quella specie e così non si può con certezza affermare universalmente nulla dell'oro. Ma se l'oro sta per una specie determinata dalla sua essenza nominale, per esempio intendendo l'essenza nominale come l'idea complessa di un corpo di un certo color giallo, malleabile, fusibile, e più pesante di tutti gli altri corpi conosciuti, in questo uso proprio della parola oro non c'è difficoltà a conoscere ciò che è oro e ciò che non lo è. Tuttavia, non può essere con certezza universalmente affermata o negata dell'oro nessuna qualità che non abbia una scopribile connessione o incompatibilità con quella essenza nominale. La fissità, per esempio, non avendo una connessione necessaria, che noi possiamo scoprire, col colore e il peso o con qualche altra idea semplice di quelle che compongono la nostra idea di oro o con l'intera

combinazione presa insieme, è impossibile che noi conosciamo con certezza la verità della proposizione che tutto l'oro è fisso.

Nessuna connessione necessaria si può scoprire fra l'essenza nominale dell'oro e altre idee semplici.

---

9. Come non c'è nessuna scopribile connessione fra la fissità e il colore, il peso e le altre idee semplici dell'essenza nominale dell'oro, così, se noi costituiamo la nostra idea complessa dell'oro come corpo giallo, fusibile, duttile, pesante e fisso, saremo nella stessa incertezza circa la sua solubilità nell'acqua regia e per la stessa ragione. Dal momento che non possiamo, a partire dalla considerazione delle idee, affermare o negare con certezza di un corpo, la cui idea complessa è fatta di giallo, pesante, duttile, fusibile e fisso, che esso è solubile in acqua regia, e così per il resto delle sue qualità, sarei ben lieto di imbattermi in un'affermazione generale sulle qualità dell'oro che ognuno potesse con certezza riconoscere vera. Mi si dirà: non è forse una proposizione universale «*Tutto l'oro è malleabile*»? Rispondo: è una proposizione certissima se la malleabilità è una parte dell'idea complessa per cui sta la parola 'oro'. Ma in tal caso si afferma dell'oro soltanto che quella parola sta per un'idea nella quale la malleabilità è contenuta; e questa specie di verità e certezza appartiene anche all'affermazione che un centauro ha quattro piedi. Ma se la malleabilità non fa parte dell'essenza specifica per cui sta il nome oro, è chiaro che «*Tutto l'oro è malleabile*» non è una proposizione certa. Infatti, quali che siano le altre qualità che vi piaccia includere nell'idea complessa dell'oro, la malleabilità non sembra dipendere da quell'idea complessa né segue da una idea semplice contenuta in essa: la connessione che la malleabilità ha (seppure l'ha) con le altre qualità, dipende solo dall'intervento della costituzione reale delle sue parti impercettibili; e siccome non conosciamo questa, è impossibile che percepiamo quella connessione, a meno che non scoprissimo ciò che lega insieme quelle qualità.

Nella misura in cui tale coesistenza può esser conosciuta, le proposizioni universali possono essere certe. Ma si va poco lontano su questa strada.

---

10. Quanto più numerose sono le qualità coesistenti, che uniamo in un'unica idea complessa sotto un unico nome, tanto più preciso e determinato rendiamo il significato di questo nome. Ma, con ciò, non lo renderemo mai più capace di certezza universale *rispetto alle altre qualità non contenute nella nostra idea complessa;* giacché non percepiamo la loro connessione o dipendenza reciproca e ignoriamo sia la costituzione reale sulla quale esse sono fondate, sia il modo in

cui derivano da essa. La parte principale della nostra conoscenza delle sostanze non è, come quella delle altre cose, costituita solo dalla relazione di due idee che possono esistere separatamente; ma consiste anche nella necessaria connessione e coesistenza di diverse idee distinte nello stesso soggetto o della loro ripugnanza a coesistere. Se potessimo cominciare dall'altro capo, e scoprire in che cosa consiste un colore, che cosa rende un corpo più leggero o più pesante, quale contesto di parti lo fa malleabile, fusibile e fisso e solvibile in questa specie di liquido e non in un'altra; se, dico, avessimo un'idea come questa dei corpi e potessimo percepire in che cosa originalmente consistano tutte le qualità sensibili e come sono prodotte, allora potremmo formarci idee astratte di esse che ci fornirebbero il materiale di una conoscenza più generale e ci metterebbero in grado di formulare proposizioni universali che porterebbero seco verità e certezza. Ma finché le nostre idee complesse delle specie delle sostanze non ci dicono nulla della costituzione reale interna, dalla quale dipendono le loro qualità sensibili, e sono costituite soltanto da una collezione imperfetta delle qualità apparenti, che i nostri sensi possono scoprire, vi saranno solo pochissime proposizioni generali sulle sostanze, della cui verità reale possiamo esser certamente sicuri: giacché sono poche le idee semplici della cui connessione e coesistenza necessaria possiamo avere conoscenza certa e indubita bile. Credo che fra tutte le qualità secondarie delle sostanze e i poteri ad esse relativi, non se ne possono nominare due la cui coesistenza necessaria, o ripugnanza a coesistere, possa esser conosciuta con certezza; a meno che non si tratti di qualità percepite dallo stesso senso, che necessariamente si escludono reciprocamente, come altrove ho mostrato. Nessuno può conoscere con certezza, dal colore di un corpo, quale sapore, gusto, suono o qualità tangibili esso ha o quali alterazioni è capace di produrre o di subire rispetto ad altri corpi. Lo stesso si può dire del suono, del sapore ecc. I nostri nomi specifici delle sostanze stanno per collezioni di tali idee, sicché non c'è da meravigliarsi che non possiamo con essi formulare proposizioni di certezza reale indubitabile. Tuttavia, nella misura in cui un'idea complessa di qualche specie di sostanza contiene in sé qualche idea semplice la cui coesistenza necessaria con un'altra può essere scoperta, in questa misura le proposizioni universali possono essere con certezza formulate intorno ad essa; per esempio, se qualcuno scopre la connessione necessaria fra la malleabilità e il colore o il peso dell'oro o altra parte dell'idea complessa significata da quel nome, può formulare una proposizione universale che concerne l'oro sotto questo aspetto: e in questo caso la verità reale della proposizione *tutto l'oro è malleabile* sarebbe altrettanto certa di quella della proposizione *i tre angoli di un triangolo rettilineo sono uguali a due retti.*

Le qualità che costituiscono le nostre idee complesse delle sostanze dipendono per lo più da cause esterne, remote e non percepite.

11. Se avessimo idee delle sostanze tali da farci conoscere quale costituzione reale produca le qualità sensibili che troviamo in esse e come tali qualità derivano da quella costituzione, potremmo, mediante le specifiche idee delle loro essenze reali nel nostro spirito, scoprire le loro proprietà, e quali qualità hanno o non hanno, con più certezza di ciò che ora possiamo fare con i nostri sensi. In tal caso, per conoscere le proprietà dell'oro non sarebbe necessario che l'oro esistesse o che noi ne avessimo esperienza, più di quanto è necessario, per conoscere le proprietà di un triangolo, che un triangolo esista nella materia: l'idea del nostro spirito ci servirebbe, nel primo caso, altrettanto bene che nell'altro. Ma siamo così lontani dall'essere ammessi ai segreti della natura, che non possiamo neppure avvicinarci al primo ingresso che dà su di essi. Siamo soliti considerare ogni sostanza che incontriamo come una cosa totale di per se stessa, che ha in sé tutte le sue qualità ed è indipendente dalle altre cose; ma trascuriamo quasi tutte le operazioni dei fluidi invisibili che le circondano e dai cui movimenti e operazioni dipende la maggior parte delle qualità che notiamo in esse e che sono da noi adoperate come contrassegni inerenti di distinzione, mediante i qua li le conosciamo e le denominiamo.

Mettete un pezzo d'oro in qualche posto da solo, separato dalla portata e dall'influsso di tutti gli altri corpi ed esso perderà immediatamente il suo colore e il suo peso e forse anche la sua malleabilità; la quale, per quanto ne so, potrebbe mutarsi anche in una perfetta friabilità. L'acqua, la cui fluidità ci appare come una qualità essenziale, lasciata a se stessa, cesserebbe di essere fluida. Ma se i corpi inanimati devono tanto del loro stato presente agli altri corpi esterni, che non sarebbero quali ci appaiono se i corpi circostanti fossero rimossi, questo è ancora più vero dei vegetali, i quali si nutrono, crescono e producono foglie, fiori e semi in una successione costante. E se guardiamo un po' più da vicino lo stato degli animali troveremo che per la loro vita, il loro movimento e le più importanti qualità che si osservano in essi, sono così dipendenti da cause estrinseche e dalle qualità di corpi che non fanno parte di essi che, senza di questi, non possono sussistere neppure un momento: e ciò anche se i corpi dai quali dipendono non sono presi in considerazione e non fanno parte delle idee complesse che ci formiamo degli animali. Private dell'aria per un minuto la maggior parte delle creature viventi, ed esse immediatamente perderanno sensibilità, vita e movimento. La necessità di respirare d costringe a riconoscerlo. Ma da quanti altri esterni e forse remotissimi corpi dipendono le fonti di questa ammirabile macchina, fonti che non sono comunemente osservate o a cui non si pensa; e

quante sono quelle che un'indagine più rigorosa riuscirebbe a scoprire? Gli abitanti di questo punto dell'universo, per quanto lontani dal sole molti milioni di miglia, dipendono dal movimento giustamente equilibrato di particelle che sono mosse dal sole: sicché, se la terra fosse spostata, sia pure di poco, dalla sua situazione presente e situata un po' più vicino o più lontano dalla sorgente del calore, è probabile che la maggior parte degli animali che vivono su di essa perirebbero immediatamente: giacché spe rimentiamo spesso che sono distrutti da un eccesso o da un difetto del calore solare al quale li espone la loro posizione accidentale in qualche parte del nostro piccolo globo. Le qualità osservate in un magnete devono necessariamente avere la loro sorgente al di là dei confini di quel corpo; e la strage di cui spesso sono vittime diverse specie di animali ad opera di cause invisibili, la morte certa (come ci vien detto) di alcuni di essi solo perché passano l'equatore o, come si è accertato per altri, sono spostati in un vicino paese: tutto questo mostra con evidenza che il concorso e le operazioni di corpi diversi, con i quali raramente si pensa che hanno qualcosa da fare, è assolutamente necessario per farli essere quali ci appaiono e per conservare le qualità con le quali noi li conosciamo e distinguiamo. Perciò siamo fuori strada quando pensiamo che le cose contengono *dentro di sé* le qualità che a noi appaiono in esse, e cerchiamo invano dentro il corpo di una mosca o di un elefante la costituzione dalla quale dipendono le qualità e i poteri che osserviamo in essi. Forse, per comprenderli appieno, dovremmo guardare, non solo al di là della terra e dell'atmosfera, ma anche al di là del sole o della stella più lontana che i nostri occhi hanno scoperto. È difatti impossibile determinare in quale misura l'essere e l'operare delle sostanze particolari sul nostro globo dipenda da cause che sono completamente al di là della nostra vista. Noi vediamo e percepiamo alcuni dei movimenti e delle operazioni più grossolane delle cose che sono intorno a noi; ma donde viene la corrente che conserva tutte queste curiose macchine in movimento e in riparazione, come essa sia convogliata e modificata, è cosa che sta al di là della nostra conoscenza e del nostro apprendimento; e la maggior parte degli ingranaggi, se così posso chiamarli, di questa struttura stupenda dell'universo può, per quanto ne conosciamo, contenere una connessione e dipendenza delle loro influenze e operazioni reciproche tali che forse le cose in questa nostra dimora ci apparirebbero con un'altra faccia e cesserebbero di essere ciò che sono, se qualcuna delle stelle o dei grandi corpi incomprensibilmente lontani da noi cessasse di muoversi come si muove. Questo è certo: le cose, per quanto possano sembrare in sé assolute e intere, sono soltanto dipendendenze di altre parti della natura per tutto ciò che conosciamo di esse. Le loro qualità, azioni e poteri osservabili sono dovuti a qualcosa che è fuori di esse; e non c'è parte così completa e perfetta della natura che non debba l'essere che ha

e l'eccellenza di esso alle parti vicine; e non dobbiamo confinare i nostri pensieri alla superficie di un corpo, ma guardare molto più in là, per comprendere le qualità che sono in esso.

Le nostre essenze nominali delle sostanze forniscono poche proposizioni universali certe.

---

12. Se è così, non fa meraviglia che abbiamo idee imperfettissime delle sostanze e che ci sono sconosciute le essenze reali dalle quali dipendono le loro proprietà ed operazioni. Non possiamo scoprire quale sia la grandezza, la figura e la tessitura delle parti minute ed attive che sono in esse realmente; e ancora meno i movimenti e gli impulsi diversi, esercitati in esse e su di esse dai corpi esterni dai quali dipendono e dai quali è formata la parte maggiore e più importante delle qualità che osserviamo in esse e dalle quali sono costituite le idee complesse che ne abbiamo. Questa sola considerazione basta a far fallire le nostre speranze di avere un giorno le idee delle loro essenze reali; e finché questa ci manca, le essenze nominali, di cui facciamo uso invece di esse, ci potranno fornire soltanto avaramente di una conoscenza generale o di proposizioni universali capaci di certezza reale.

Il giudizio di probabilità sulle sostanze può andare oltre; ma non è conoscenza.

---

13. Non dobbiamo meravigliarci perciò se troviamo la certezza solo in pochissime proposizioni generali che concernono le sostanze: la nostra conoscenza delle loro qualità e proprietà va molto raramente al di là di ciò che i nostri sensi raggiungono e di cui ci informano. Forse uomini indagatori e osservatori possono, con la forza del loro giudizio, penetrare un poco più in là e sulla base di probabilità desunte da attente osservazioni e da indizi ben collegati tra loro, congetturare qualcosa che l'esperienza non ha ancora ad essi scoperto. Ma questa è pur sempre uria congettura, che equivale a un'opinione e non ha la certezza che è richiesta alla conoscenza. Tutta la nostra conoscenza generale sta solo nei nostri pensieri e consiste semplicemente nella contemplazione delle nostre idee astratte. Ogni volta che percepiamo un accordo o disaccordo fra di esse, abbiamo una conoscenza generale; e ponendo insieme corrispondentemente i nomi di queste idee nelle proposizioni, possiamo con certezza enunciare verità generali. Ma poiché le idee astratte delle sostanze, per le quali stanno i loro nomi specifici, ogni volta che hanno un significato distinto e determinato, hanno una connessione o incompatibilità scopribile solo con pochissime altre idee, la certezza delle proposizioni universali che concernono le sostanze è assai ristretta e povera in quella parte che è la nostra indagine fondamentale rivolta ad essa. E

pochi sono i nomi delle sostanze, quali che siano le idee cui essi si applicano, con i quali possiamo, generalmente e con certezza, enunciare che una sostanza ha o non ha quest'altra qualità che le appartiene e che costantemente coesiste o non coesiste con quell'idea, dovunque essa si trovi.

Che cosa è richiesto per la nostra conoscenza delle sostanze.

---

14. Prima di poter avere una conoscenza tollerabile di questa specie dobbiamo, in primo luogo, conoscere quali cambiamenti le qualità primarie di un corpo regolarmente producono nelle qualità primarie di un altro corpo e come. In secondo luogo, dobbiamo conoscere quali qualità primarie del corpo producono certe sensazioni o idee in noi. Questo equivale in verità a conoscere *tutti* gli effetti della materia nelle sue diverse modificazioni di massa, figura, coesione di parti, movimento e quiete. E ognuno, credo, ammetterà che tutto ciò è impossibile che sia conosciuto da noi senza la rivelazione. E se ci fosse rivelato quale specie di figura, massa e movimento di corpuscoli produce in noi la sensazione del colore giallo e quale specie di figura, massa e contesto di parti della superficie di un corpo sia adatto a dare a tali corpuscoli il movimento che produce quel colore, questo non sarebbe ancora sufficiente per formulare con certezza proposizioni universali concernenti le diverse specie di corpi: a meno che non avessimo facoltà tanto acute da percepire con precisione la massa, la figura, la trama e il movimento dei corpi nelle loro parti minute con le quali essi operano sui nostri sensi, in modo da renderci passibile costruire le nostre idee astratte di essi. Ho menzionato qui solo le sostanze corporee, le cui operazioni sembrano essere più al livello del nostro intelletto. Circa le operazioni degli spiriti, in quanto pensano e muovono i corpi siamo, a prima vista, a un punto morto; sebbene, forse, quando avremo applicato il nostro pensiero un po' più da vicino alla considerazione dei corpi e delle loro operazioni e avremo esaminato quanto le nostre nozioni avanzano anche in questo con qualche chiarezza al di là del materiale sensibile, saremo costretti a confessare che, anche in questo, le nostre scoperte sono poco al di sopra di una perfetta ignoranza e incapacità.

: Finché le nostre idee complesse delle sostanze non conterranno le idee della loro reale costituzione, possiamo formulare' su di esse solo; poche proposizioni universali.

---

15. È dunque evidente che le idee complesse astratte delle sostanze, per le quali stanno i nomi generali, non comprendendo la reale costituzione di esse, non possono condurci verso la certezza universale. Queste idee infatti non sono formate di ciò da cui dipendono le qualità che osserviamo nelle sostanze e non ci

danno informazioni su di esse o su quelle con le quali hanno connessione. Per esempio se l'idea alla quale diamo il nome *uomo* è, come è intesa comunemente, quella di un corpo di forma comune, con sensibilità e movimento volontario e congiunto a ragione; se questa è l'idea astratta e, conseguentemente, l'essenza della *nostra* specie 'uomo', possiamo formulare pochissime proposizioni certe concernenti l'uomo, che stiano per tale idea. Difatti non conosciamo la costituzione reale dalla quale dipendono la sensazione e il potere di muoversi e ragionare che sono uniti con quella peculiare figura e per la quale queste cose sono unite insieme nello stesso soggetto: pochissime sono perciò le altre qualità con le quali noi possiamo percepire che queste hanno una connessione necessaria. Perciò non possiamo con certezza affermare: che tutti gli uomini dormono ad intervalli; che nessun uomo può nutrirsi di legno o pietre; che tutti gli uomini saranno avvelenati dalla cicuta: perché queste idee non hanno connessione né ripugnanza necessaria con la nostra essenza nominale dell'uomo, con l'idea astratta per cui il nome 'uomo' sta. Dobbiamo, in questi e simili casi, appellarci a prove effettuate su soggetti particolari, che non possono portarci molto in là. Per tutto il resto, dobbiamo accontentarci della probabilità; ma non possiamo avere una certezza generale, finché la nostra idea specifica dell'uomo non contenga quella costituzione reale che è la radice nella quale sono unite tutte le sue qualità inseparabili e dalla quale esse scaturiscono. Finché la nostra idea, per cui sta la parola 'uomo' è solo una collezione imperfetta di qualità sensibili e poteri, non c'è alcuna connessione o ripugnanza discernibile fra la nostra idea specifica e l'operazione delle parti della cicuta, o delle pietre, sulla sua costituzione. Ci sono animali che mangiano senza danno la cicuta e altri che si nutrono di legno e pietre; ma finché mancheremo delle idee della costituzione reale delle diverse specie di animali, dalla quale dipendono queste e simili qualità e poteri, non dobbiamo sperare di raggiungere la certezza nelle proposizioni universali che li concernono. Solo le poche idee che hanno una connessione discernibile con la nostra essenza nominale o con qualche parte di essa, ci consentono tali proposizioni. Ma queste sono così poche e così poco importanti, che noi possiamo giustamente considerare la nostra conoscenza generale certa delle sostanze come quasi inesistente.

In che consiste la certezza generale delle proposizioni.

---

16. Per concludere: le proposizioni generali, di qualsiasi specie, sono capaci di certezza solo quando i termini usati in esse stanno per idee il cui accordo o disaccordo, così come viene espresso, può esser scoperto da noi. E noi siamo

allora certi della loro verità o falsità, quando percepiamo che le idee, per cui i termini stanno, sono in accordo o disaccordo, a seconda se sono affermati o negati Puno delPaltro. Dobbiamo quindi constatare che la certezza generale non si può trovare nelle nostre idee. Ogni volta che la cerchiamo altrove, nelPesperimento o nelle osservazioni esterne, la nostra conoscenza non va al di là dei casi particolari. Solo la contemplazione delle nostre idee astratte ci può consentire una conoscenza generale.

1. Aggiunta della seconda edizione.

CAPITOLO VII

DELLE MASSIME

Le massime o gli assiomi sono proposizioni autoevidenti.

1. C'è una specie di proposizioni che, sotto il nome di *massime* e di *assiomi* sono state ritenute i princìpi della scienza; e poiché sono *autoevidenti* sono state supposte innate, senza che nessuno (a mia conoscenza) abbia mai mostrato la ragione e il fondamento della loro chiarezza e della loro capacità di ottenere l'assenso. Può valere la pena, perciò, cercare la ragione della loro evidenza e vedere se questa è solo peculiare di esse; e anche esaminare in qual misura esse influenzano e governano il resto della nostra conoscenza.

In che cosa consiste l'autoevidenza.

2. La conoscenza, come è stato dimostrato, consiste nella percezione dell'accordo o del disaccordo delle idee. Ora, quando l'accordo o disaccordo è percepito immediatamente di per se stesso, senza l'intervento o l'aiuto di altra idea, la nostra conoscenza è autoevidente. Che sia così, appare chiaro a chiunque consideri almeno una qualsiasi delle proposizioni alle quali assente, senza prove, a prima vista: in tutte troverà che la ragione del suo assenso è nell'accordo o nel disaccordo che lo spirito trova in queste idee con un immediato confronto tra esse, in corrispondenza deH'affermazione o della negazione nella proposizione.

L'autoevidenza non è peculiare degli assiomi accettati.

3. Così stando le cose, consideriamo ora se fautoevidenza è peculiare solo delle proposizioni che comunemente passano sotto il nome di massime e si fregiano della dignità di assiomi. E qui è chiaro che diverse altre verità, che non si ammettono come assiomi, partecipano egualmente di questa autoevidenza. Constateremo questo, riconsiderando le diverse specie di accordo e disaccordo fra idee, che ho prima menzionate, cioè l'identità, la relazione, la coesistenza e l'esistenza reale: le quali ci mostrano che, non solo le poche proposizioni che sono state accreditate come massime, sono autoevidenti, ma molte altre, anzi un infinito numero di altre proposizioni, lo sono egualmente.

Per l'identità e la diversità, tutte le proposizioni sono egualmente autoevidenti. Per la coesistenza, abbiamo poche proposizioni autoevidenti.

4. I. Infatti, *in primo luogo*, la percezione immediata dell'accordo o disaccordo dell'identità, essendo fondata sulle idee distinte che lo spirito ha, ci consente di formulare tante proposizioni autoevidenti quante sono le idee distinte che abbiamo. Chi ha una conoscenza qualsiasi, ha, come fondamento di e ssa, varie e distinte idee; e il primo atto dello spirito (senza il cuale questo non sarebbe mai capace di conoscenza) è il conoscere ognuna di queste idee di per se stessa e distinguerla dalle altre. Ognuno trova in sé che conosce le idee che ha; che conosce anche quando una di esse è nel suo intelletto e che cosa essa è; e che, quando ce n'è più d'una, le conosce distintamente e non confondendole l'una con l'altra; e poiché così accade sempre (perché è impossibile che egli non percepisca ciò che percepisce) non può mai essere in dubbio, quando un'idea è nel suo spirito, che essa c'è ed è l'idea che è; e che due idee distinte, quando sono nel suo spirito, ci sono e non sono un'unica e stessa idea. Perciò tutte le affermazioni e negazioni di questa natura sono formulate senza possibilità di dubbio, incertezza o esitazione; e si deve necessariamente assentire ad esse appena sono comprese: cioè appena abbiamo nel nostro spirito [[1]determinate idee], per le quali stanno i termini delle proposizioni. [[2] Perciò, ogni volta che lo spirito considera con attenzione una proposizione e così percepisce le due idee significate dai termini e affermate o negate l'una dell'altra come identica o come diversa, esso è realmente e infallibilmente certo della verità di tale proposizione; e questo è ugualmente vero siano le idee, per cui stanno i termini delle proposizioni, generali o no: per esempio, sia che l'idea generale dell'essere è affermata di se stessa come in questa proposizione «tutto ciò che è, è» sia che un'idea particolare è affermata di se stessa come «un uomo è un uomo»; o «tutto ciò che è bianco è bianco»; cioè sia che l'idea dell'essere in generale è negata del non-essere che è la sola idea (se posso chiamarla così) differente da essa, come in questa proposizione «è impossibile per la stessa cosa essere o non essere», sia che l'idea di un essere particolare sia negata di un'altra differente da essa come in queste proposizioni: «un uomo non è un cavallo», «il rosso non è blu». La differenza fra le idee, non appena i termini sono compresi, rende immediatamente visibile la verità della proposizione, con certezza e facilità uguale nelle proposizioni più generali e in quelle meno generali, e per la stessa ragione: cioè perché lo spirito percepisce, in ogni idea che ha, che la stessa idea è identica con se stessa, che due idee differenti sono differenti e non la stessa; e questo è certo ugualmente per idee più o meno generali. astratte e comprensive]. L'autoevidenza non appartiene perciò di diritto

solo a queste due proposizioni generali «tutto ciò che è, è» e «è impossibile per la stessa cosa essere e non essere». La percezione dell'essere o del non essere appartiene alle idee vaghe e significate dai termini *qualunque* e *cosa* non più che a ogni altra idea. [[3] Quelle due massime generali, insomma, equivalendo semplicemente a dire che *lo stesso è lo stesso* e che *lo stesso non è diverso*, sono verità conosciute in molti casi particolari altrettanto bene che in quelle massime generali; ed anche sono conosciute nei casi particolari prima che si sia mai pensato a queste massime generali; e traggono la loro forza dal discernimento dello spirito applicato a particolari idee. Salta agli occhi che] lo spirito, senza l'aiuto di prove [[4] e senza riflessione su una di queste proposizioni generali] percepisce così chiaramente e conosce così certamente che l'idea del bianco è l'idea del bianco e non l'idea del blu e che l'idea del bianco, quando è nello spirito, c'è e non è assente, — [[5] che la considerazione di questi assiomi non può aggiungere nulla all'evidenza o certezza della loro conoscenza]. [[6] Questo accade (come ognuno può sperimentare in se stesso) per tutte le idee che un uomo ha nel suo spirito: egli sa che ciascuna di esse è quella e non un'altra e che è nel suo spirito e non è assente quando c'è, con una certezza che non può esser maggiore; perciò né la verità di una proposizione generale può essere conosciuta con certezza maggiore né aggiungere niente a questa certezza]. Rispetto all'identità, la nostra conoscenza intuitiva si estende a tutte le nostre idee e noi siamo capaci di formulare tante proposizioni auto evidenti quanti sono i nomi che abbiamo per le idee distinte. Ed io faccio appello allo spirito di ognuno perché veda se questa proposizione «un circolo è un circolo» non sia autoevidente come quella che consiste di termini più generali «qualunque cosa è, è»; e ancora se questa proposizione «il blu non è rosso» non sia tale che lo spirito non possa dubitarne, appena ne intende le parole, precisamente come l'assioma «è impossibile per la stessa cosa essere o non essere». E così via per tutte le altre.

Per la coesistenza, abbiamo poche proposizioni autoevidenti.

---

5. II. *In secondo luogo*, circa la *coesistenza* o la connessione necessaria fra due idee, per la quale, nel soggetto in cui una di esse è supposta che sia, ci deve essere necessariamente anche l'altra: di un accordo o disaccordo come questo, lo spirito ha percezione immediata, ma solo in pochi casi. Perciò noi abbiamo solo una ristrettissima conoscenza intuitiva di questa specie: non ci sono qui molte proposizioni autoevidenti, sebbene alcune ci siano: per esempio, l'idea di riempire uno spazio uguale al contenuto della sua superficie, essendo connessa alla nostra idea di corpo, penso che sia una proposizione autoevidente che due corpi non

possono essere nello stesso luogo.

Per le altre relazioni, possiamo averne molte.

---

6. III. *In terzo luogo*, circa le *relazioni fra modi*, i matematici hanno formulato molti assiomi circa la sola relazione di uguaglianza: ad esempio, «togliendo uguali ad uguali, il resto sarà uguale», e altre simili, che sono accettate come massime dai matematici, sono verità indiscutibili, ma che, io credo, nessuno che le consideri troverà dotate di autoevidenza più chiara di queste: «uno e uno sono uguali a due»; «se prendete due delle cinque dita di una mano e due delle cinque dita di un'altra mano, il numero delle dita che restano sarà uguale». Nei numeri, possono essere trovate migliaia di proposizioni come queste che, al primo ascolto, obbligano all'assenso e sono dotate di una chiarezza uguale, se non maggiore, di quella degli assiomi matematici.

Per l'esistenza reale non ne abbiamo nessuna.

---

7. IV. *In quarto luogo*, circa l'*esistenza reale*, in quanto non ha nessuna connessione con un'altra delle nostre idee se non con quella di noi stessi o di un primo Essere, noi non abbiamo, circa l'esistenza reale di tutti gji altri esseri, né una conoscenza dimostrativa né, tanto meno, una conoscenza autoevidente: perciò non ci sono massime che concernano tale esistenza.

Gli assiomi non influenzano molto il resto della nostra conoscenza.

---

8. Consideriamo ora quale influenza queste massime accettate hanno sulle altre parti della nostra conoscenza. Le regole stabilite nelle scuole che tutti i ragionamenti sono *Ex praecognitis et praeconcessis* sembra che pongano la base di ogni altra conoscenza nelle massime e suppongano che esse siano *praecognita*. Con questo, credo, che intendano due cose: primo, che gli assiomi sono le verità che per prime sono rese note allo spirito; e secondo, che da essi dipendono le altre parti della nostra conoscenza.

Perché le massime o gli assiomi non sono le verità conosciute per prime.

---

9. *Primo*, che esse non siano le prime verità conosciute dallo spirito è evidente dall'esperienza, come abbiamo mostrato in altro luogo (libro I, cap. I). Chi non percepisce che un bambino sa con certezza che un estraneo non è sua madre, che

il poppatoio non è il bastone, assai prima di conoscere che «è impossibile per la stessa cosa essere o non essere»? E di quante verità circa i numeri si può ovviamente osservare che lo spirito è perfettamente a conoscenza e ne è perfettamente convinto, prima che abbia mai pensato a quelle massime generali cui i matematici, nelle loro argomentazioni, talvolta le riferiscono? La ragione di questo è semplicissima: lo spirito dà l'assenso a quelle proposizioni perché ha la percezione dell'accordo o del disaccordo fra le sue idee in conformità di come le trova affermate e negate Funa dell'altra nelle parole che esso capisce; e poiché un'idea è conosciuta per quello che è e due idee distinte si sa che non sono la stessa, necessariamente segue che devono essere conosciute prima le verità autoevidenti che consistono delle idee che sono per prime nello spirito. E le idee che sono per prime nello spirito, sono, come è evidente, quelle delle cose particolari dalle quali, a piccoli passi, l'intelletto procede verso idee più generali; le quali, essendo desunte da oggetti ordinari e familiari dei sensi, sono fissate nello spirito con nomi generali uniti ad esse. Perciò le *idee particolari* sono per prime ricevute e distinte e la conoscenza comincia con esse; dopo di esse, vengono quelle meno generali o specifiche che sono le più vicine alle particolari. Infatti le idee astratte non sono così ovvie e facili per i bambini o per gli spiriti non esercitati come quelle particolari. Se lo sembrano agli adulti, è solo per l'uso costante e familiare che ne fanno. Ma quando riflettiamo abbastanza su di esse, troviamo che le *idee generali* sono finzioni e artifici dello spirito che recano seco difficoltà e non si presentano così facilmente come ci piace immaginare. Per esempio, si richiede una certa fatica e abilità per formare l'idea generale del triangolo (che tuttavia non è neppure fra le più astratte, comprensive e difficili) perché esso non deve essere né obbliquo né rettangolo, né equilatero né isoscele né scaleno, ma dev'essere insieme tutte queste cose e nessuna di esse. In realtà, è qualcosa d'imperfetto, che non può esistere; è un'idea in cui sono poste insieme alcune parti di idee diverse e incompatibili. Nello stato imperfetto in cui è, lo spirito, è vero, ha bisogno di tali idee e si affretta quanto può a formarsele per la comodità della comunicazione e l'allargamento della conoscenza: cose alle quali è naturalmente inclinato. Ma si ha ragione di sospettare che tali idee sono segni della nostra imperfezione; e, in ogni caso, questo è sufficiente a mostrare che le idee più astratte e generali non sono quelle che lo spirito conosce per prime e più facilmente né quelle con cui ha a che fare la sua prima conoscenza.

Perché le altre parti della nostra conoscenza non dipendono dalla percezione di esse.

---

10. *In secondo luogo*, da ciò che è stato detto segue chiaramente che quelle

celebrate massime non sono i princìpi e i fondamenti di tutta la nostra conoscenza. Giacché, se ci sono moltissime altre verità che hanno la loro stessa autoevidenza e moltissime altre che conosciamo prima di esse, è impossibile che esse siano i princìpi dai quali deduciamo tutte le altre verità. È forse impossibile conoscere che uno più due è uguale a tre, se non in virtù di un assioma come questo «il tutto è uguale a tutte le sue parti prese insieme»? Molti sanno che uno più due è uguale a tre senza mai aver sentito o pensato questo o quell'assioma, dal quale quella proposizione può essere provata; e lo sa con altrettanta certezza di come un altro sa che «il tutto è uguale all'insieme delle sue parti» o qualche altra massima; e tutti in base alla ragione dell'autoevidenza: perché l'eguaglianza di queste idee è per lui così visibile e certa, senza l'aiuto di questo o quelPassioma, che non ha bisogno di prova che gliela faccia percepire né, dopo aver saputo che il tutto è uguale all'insieme delle sue parti, egli sa meglio, o con più certezza di prima, che uno più due è uguale a tre. Giacché se c'è una disparità tra queste idee, quelle del tutto e delle parti sono più oscure o almeno più difficili ad esser fissate nello spirito che quelle di uno, due e tre. A coloro i quali esigono che tutta la conoscenza, al di fuori di questi princìpi generali, dipenda da princìpi generali innati e autoevidenti, io posso chiedere: quale principio è richiesto per provare che uno più uno fa due, che due e due fanno quattro, che tre volte due fanno sei? Poiché queste proposizioni sono conosciute senza prova, ne segue che o non è vero che tutta la conoscenza dipende da certe *praecognita* o massime generali chiamate princìpi; o che anche queste proposizioni sono princìpi; e se sono annoverate fra i princìpi, anche gran parte della numerazione dovrà esserlo. Se aggiungiamo a queste tutte le proposizioni autoevidenti che possono essere formulate circa tutte le nostre idee ben distinte, i princìpi che gli uomini arrivano a conoscere a differenti età saranno quasi infiniti o almeno innumerevoli; e in tutta la loro vita non arriveranno mai a conoscere una gran parte di questi princìpi innati. Ma sia che si presentino allo spirito presto o tardi, è vero che sono tutti conosciuti per la loro nativa evidenza; sono pienamente indipendenti; non ricevono luce né sono capaci di essere provati l'uno dall'altro; e tanto meno i più particolari possono essere provati dai più generali, i più semplici dai più composti: perché i più semplici e i meno astratti sono più familiari e sono i primi e i più facili a esser appresi. Ma quali che siano le idee più chiare, l'evidenza e la certezza di tali proposizioni sta in questo: che un uomo vede che la stessa idea è la stessa idea e che percepisce infallibilmente che due diverse idee sono diverse. Quando un uomo ha nel suo intelletto le idee di uno e due, l'idea del giallo e l'idea del blu, non può fare a meno di conoscere con certezza che l'idea dell'uno è l'idea dell'uno e l'idea del due è l'idea del due; e che l'idea del giallo è l'idea del giallo e

non l'idea del blu. Un uomo non può confondere nel suo spirito le idee che ha distinto: questo equivarrebbe ad averle confuse e distinte nello stesso tempo, il che è una contraddizione; e non averne nessuna distinta significa non aver l'uso delle proprie facoltà, non aver conoscenza affatto. Perciò ogni qualvolta un'idea è affermata di se stessa o due idee intere e distinte sono negate l'una dell'altra, lo spirito non può non assentire a tale proposizione come infallibilmente vera, appena ne capisce i termini, senza esitazione o bisogno di prova, e senza considerare quelle fatte di termini più generali e chiamate massime.

Quale utilità hanno le massime o assiomi.

II. [[7] Che cosa allora diremo? Sono forse inutili le massime generali? Certo che no, sebbene forse la loro utilità non è quella che comunemente si creda. Ma poiché il semplice dubbio su ciò che è stato da alcuni attribuito a queste massime può suscitare l'allarme che si stiano sovvertendo i fondamenti di tutte le scienze, può valer la pena di considerarle in rapporto alle altre parti della nostra conoscenza ed esaminare più particolarmente a quali scopi servano e a quali no.

Nessuna utilità per provare proposizioni meno generali o come fondamenti sulla cui considerazione una qualsiasi scienza è stata costruita.

---

1) È evidente, da ciò che è stato detto, che non sono utili a provare o confermare proposizioni autoevidenti meno generali.

2) È chiaro che non sono né sono state i fondamenti su cui una scienza qualsiasi è stata costruita. Si fa un gran parlare, lo so, soprattutto cagli uomini della scuola, delle scienze e delle massime su cui sono state costruite; ma per mia sfortuna non ho mai incontrato neppure una di tali scienze e meno ancora una che sia stata costruita su queste due massime: *ciò che è, è;* ed *e impossibile per la stessa cosa essere o non essere.* Sarei lieto che mi si mostrasse dove trovare una scienza eretta su questi o su altri assiomi generali e sarei grato a chi mi presentasse la struttura o il sistema di una scienza costruita su queste o altrettali massime, di cui si possa mostrare che essa non rimane in piedi senza la considerazione di esse. Hanno queste massime generali, mi domando, nello studio della teologia e nelle questioni teologiche, la stessa autorità che hanno nelle altre scienze? Anche qui esse servono a zittire gli oppositori e a porre fine alle discussioni. Ma credo che nessuno dirà che la religione cristiana è costruita su queste massime e che la conoscenza che abbiamo di essa è derivata da questi princìpi. Dalla rivelazione l'abbiamo ricevuta e, senza la rivelazione, le massime

non sarebbero state in grado di aiutarci. Quando troviamo un'idea col cui intervento scopriamo la connessione di due altre idee, questa è una rivelazione che Dio ci fa mediante la voce della ragione: perché così veniamo a conoscere una verità che prima non conoscevamo. Quando Dio ci rende chiara una verità qualsiasi, questa è una rivelazione, che ci viene dalla voce del suo Spirito in noi che così siamo portati avanti nella nostra conoscenza. Ma in nessuno di questi casi riceviamo luce o conoscenza dalle massime. Nel primo, le cose stesse ce l'apportano: noi vediamo la verità in *tése* percependo il loro accordo o disaccordo. Nel secondo, Dio stesso la concede immediatamente a noi e ne vediamo la verità in quello che ci dice nella sua infallibile veracità.

Non aiutano nella scoperta dì verità sconosciute.

---

3) Le massime non aiutano gli uomini nel progresso delle scienze e nella scoperta di verità sconosciute. Newton, nel suo libro mai abbastanza ammirato, ha dimostrato diverse proposizioni che sono verità nuove, prima sconosciute al mondo, ed inoltre sono progressi nella conoscenza matematica; ma nella loro scoperta non lo aiutarono massime generali come «dò che è, è» o «il tutto è maggiore della parte» o altre simili. Non furono questi gli indizi che lo condussero alla scoperta della verità e della certezza delle sue proposizioni; né da essi desunse la conoscenza delle loro dimostrazioni che desunse piuttosto dalle idee intermedie che mostrano Γaccordo o il disaccordo fra le idee che egli espresse nelle proposizioni che dimostrò. In questo consiste l'esercizio maggiore e la maggiore capacità dell'umano intelletto di estendere la conoscenza e far progredire le scienze: cose che non ricevono alcun aiuto dalla contemplazione di queste o altre celebrate massime. Coloro che nutrono l'ammirazione tradizionale per queste proposizioni e pensano che non si può far un passo nella conoscenza senza l'appoggio di un assioma né portare una pietra all'edificio delle scienze senza una massima generale, dovrebbero distinguere fra il metodo per acquistare la conoscenza e il metodo per comunicarla; fra il metodo di far nascere una scienza e quello d'insegnarla agli altri nella misura in cui ha progredito. E così vedrebbero che le massime generali non sono i fondamenti sulle quali le prime scoperte poggiarono le loro mirabili strutture né le chiavi che dischiusero e aprirono i segreti della conoscenza. Solamente dopo, quando le scuole furono fondate e le scienze ebbero i loro professori per insegnare quello che altri avevano trovato, questi fecero uso delle massime cioè misero giù certe proposizioni che erano autoevidenti o dovevano esser accettate per vere; le quali, una volta stabilite come verità indiscutibili nello spirito dei loro scolari, servirono,

all'occasione, a convincerli, in casi particolari di verità, che non erano familiari ai loro spiriti come gli assiomi generali che erano stati ad essi precedentemente inculcati e accuratamente fissati nei loro spiriti. Ma i casi particolari, quando ci si rifletta sopra, sono per l'intelletto non meno autoevidenti delle massime addotte a confermarli e solo su casi particolari il primo scopritore fondò la verità, senza l'aiuto delle massime particolari, come ogni altro può fare se li considera con attenzione.

Venendo ora all'uso che si fa delle massime:

Le massime sono utili nella esposizione di ciò che è stato scoperto e nel ridurre al silenzio gli oppositori ostinati.

---

1) Esse sono utili, come è stato osservato, nei metodi ordinari di insegnar le scienze fin dove esse sono giunte, ma sono poco o per nulla utili nel farle progredire oltre.

2) Esse sono utili nelle discussioni, per zittire gli opponenti ostinati e portare a qualche conclusione la disputa. Mi si consenta di indagare se il bisogno di esse a questo fine non si determini nella maniera seguente. Le Scuole, avendo fatto della disputa la pietra di paragone delle abilità umane e il criterio della conoscenza, aggiudicavano la vittoria a chi teneva il campo; e chi aveva l'ultima parola si riteneva avesse il miglior argomento, se non la miglior causa. Ma non era probabile che per questa via si potesse decidere tra abili combattenti, finché nessuno di essi mancava di un *medius terminus* per provare una proposizione qualsiasi e l'altro poteva, con altrettanta costanza, negare con o senza una distinzione la premessa maggiore: perciò per prevenire, nella misura del possibile, l'allungarsi delle dispute in un'infinita serie di sillogismi, furono introdotte nelle scuole certe proposizioni generali, per la maggior parte autoevidenti; le quali, essendo ammesse da tutti e trovando tutti concordi, furono considerate come le misure generali della verità e servivano in luogo di princìpi (quando i disputanti non ne avevano concordati altri fra loro) al di là dei quali non si dovesse andare e dai quali non si dovesse recedere né da un lato né dall'altro. Così le massime, assumendo il nome di princìpi, al di là dei quali gli uomini, nelle dispute, non potevano ritirarsi, furono per errore scambiate per le origini e le sorgenti dalle quali ogni conoscenza comincia e per i fondamenti sui quali le scienze sono costruite. Giacché quando, nelle loro dispute, essi incappavano in una di esse, si fermavano lì e non andavano oltre: la questione era decisa. Ma che questo sia un errore è stato già dimostrato.

Come le massime vennero in voga.

II metodo delle Scuole, che è stato creduto la fonte della conoscenza, ha introdotto, suppongo, un uso simile delle massime in gran parte della conversazione, anche fuori delle scuole, per chiudere la bocca ai cavillatori coi quali ognuno può esimersi dal discutere oltre, quand'essi negano i princìpi generali autoevidenti, accettati da tutti gli uomini ragionevoli una volta che ci abbiano pensato; ma la loro utilità finisce qui, cioè nel metter fine alla polemica. Esse, in verità, quando vi si fa appello in tali casi, non insegnano niente se non quello che è stato già acquisito dall'idee intermediarie di cui si è fatto uso nel dibattito e la cui connessione può esser vista senza l'aiuto delle massime: sicché la verità è conosciuta prima che la massima sia addotta e che l'argomento sia ricondotto a un primo principio. Gli uomini abbandonerebbero un cattivo argomento prima di arrivare a tanto se, nelle loro dispute, si proponessero di trovare e accettare la verità, invece di combattere per la vittoria. E così le massime hanno la loro utilità per porre un termine all'ostinazione di persone il cui ingegno avrebbe dovuto farli cedere prima. Ma il metodo delle scuole ha consentito agli uomini e li ha incoraggiati a opporsi e resistere a verità evidenti finché non fossero battuti, cioè ridotti a contraddire o se stessi o qualche principio stabilito: perciò non fa meraviglia che essi non si vergognino, nella conversazione civile, di ciò che nelle scuole è considerata una virtù e una gloria cioè di sostenere ostinatamente la soluzione della questione, sia vera o falsa che essi hanno scelto, sino all'estremo e anche dopo esser stati, confutati. È queste un modo strano per raggiungere la verità e la conoscenza e penso che la parte razionale dell'umanità, quella non corrotta dall'educazione, crede che esso non debba esser ammesso dagli amanti della verità e dagli studiosi della religione e della naturi o introdotto nei seminari di coloro che devono propagare le verità della religione o della filosofia fra gli ignoranti e i miscredenti. Non intendo qui esaminare quanto una tal maniera d'im parare sia capace di distogliere lo spirito dei giovani dalla ricera e dall'amore sincero della verità, e anzi di far dubitare se uni verità ci sia o almeno se valga la pena di accettarla. Penso che al di fuori di quei luoghi che hanno ammesso la filosofia peri· patetica nelle loro scuole, dove essa è continuata per secoli, senza insegnare nienf altro che l'arte di disputare vanamente, le massime non sono mai state credute i fondamenti sui quali le scienze sono costruite né un grande aiuto al progresso della conoscenza].

Di grande utilità per fermare gli oppositori nelle dispute, ma di poca utilità nella scoperta delle verità.

[8 Le massime generali perciò sono, come ho detto, utilissime] nelle dipute per chiudere la bocca agli oppositori; ma hanno scarsa utilità per la scoperta di verità

sconosciute o per aiutare lo spirito nella sua ricerca della conoscenza. E infatti chi mai ha cominciato a costruire la sua conoscenza su proposizioni generali *come ciò che è, è;* o come *e impossibile per la stessa cosa essere e non essere*, per poi dedurre da una di esse, come dal principio della scienza, un sistema di conoscenza utile? Una di queste massime potrà servire come pietra di paragone per mostrare dove conducono opinioni sbagliate che spesso implicano contraddizioni. Ma per quanto adatte a mettere in luce l'assurdità o l'errore di un ragionamento o di una opinione, esse sono inutili per illuminare l'intelletto; e si può constatare che lo spirito non riceve da esse grande aiuto nel suo progredire nella conoscenza; la quale non sarebbe minore, né meno certa, se a queste due proposizioni generali non si pensasse mai. È vero, come ho detto, che talvolta servono nella discussione per chiudere la bocca di un oppositore, mostrando l'assurdità di ciò che dice [[9] e esponendolo alla vergogna di contraddire ciò che tutto il mondo sa, ed egli stesso non può ignorare, che è vero]. Ma una cosa è mostrare a un uomo che è in errore, un'altra è porlo in possesso della verità; e vorrei sapere quali verità quelle due proposizioni possono insegnarci, o farci conoscere con la loro influenza, che non conoscessimo già prima o non avremmo potuto conoscere senza di esse. Per quanto ragioniamo a partire da esse, esse sono solo asserzioni identiche e influenzano, semmai, solo proposizioni identiche. Ogni proposizione particolare, che concerne l'identità o la diversità, è conosciuta in se stessa, se si fa attenzione, con la stessa chiarezza o certezza di quelle massime geaerali: [[10] solo che, siccome queste servono in tutti i casi, si insiste più su di esse e sono più inculcate]. Quanto ad altre massime meno generali, molte di esse sono soltanto mere proposizioni verbali e non c'insegnano niente, tranne il rapporto e l'importanza che i nomi hanno l'uno rispetto all'altro. «Il tutto è uguale a tutte le sue parti»: quale verità reale, vi chiedo, questo c'insegna? Che cosa è contenuto in questa massima più di ciò che il significato delle parole *totum* o *tutto* di per se stesso implica? E chi sa che la *parola* 'tutto' sta per ciò che è costituito da tutte le sue parti sa già che il tutto è uguale a tutte le sue parti. Sulla stessa base, credo che questa proposizione «una collina è più alta di una valle», e altre simili, possono anche passare per massime. E tuttavia [[11] i cultori di matematica quando vogliono, come insegnanti di ciò che conoscono, iniziare gli altri a questa scienza] pongono non senza ragione queste e altrettali massime [[12] all'inizio dei loro sistemi], affinché i loro scolari essendosi fin dall'inizio familiarizzati con queste proposizioni fatte di termini generali, si abituino a fare queste riflessioni e a disporre di queste proposizioni più generali come di regole e detti stabiliti da applicare a tutti i casi particolari. Non è che esse siano più chiare e evidenti dei casi particolari che sono addotte a confermare, se sono equamente valutate rispetto a questi; ma, essendo

più familiari allo spirito, il solo nominarle basta a soddisfare rintelletto. Ma questo deriva, io sostengo, più dalla nostra abitudine di usarle e dalla stabilità che hanno assunta nei nostri spiriti col pensarci continuamente sopra, che dalla diversa evidenza delle cose. Ma prima che l'abitudine abbia stabilito nel nostro spirito i metodi di pensare e ragionare, posso immaginare che le cose stanno altrimenti; e che un bambino, quando una parte della sua mela gli è tolta, conosce meglio questo caso particolare che la proposizione generale che «il tutto è uguale a tutte le sue parti»; e che se una di queste cose ha per lui bisogno di esser confermata dall'altra, il generale ha più bisogno di essere indotto nel suo spirito dal particolare che il particolare dal generale. Giacché la nostra conoscenza proprio dai *particolari* comincia e si estende poi, per gradi, ai *generali*. In seguito tuttavia lo spirito prende la direzione contraria e, avendo avviata, per quanto può, la sua conoscenza a proposizioni più generali, le rende familiari ai suoi pensieri e si abitua a ricorrere ad esse, come a criteri di verità e falsità. Mediante l'uso familiare di esse, come di regole per misurare la verità di altre proposizioni, esso giunge col tempo a pensare che le proposizioni particolari derivano la loro verità e evidenza dalla loro conformità a quelle più generali che, nel discorso e nella discussione, sono così frequentemente chiamate in causa e costantemente ammesse. Questa credo che sia la ragione per la quale, fra tante proposizioni autoevidenti, *solo le più generali* hanno il titolo di *massime*.

Le massime, se non si fa attenzione all'uso delle parole, possono provare proposizioni contraddittorie.

---

12. Una cosa ancora credo che non si debba mancare di osservare circa le massime generali: esse servono così poco a migliorare o a stabilire i nostri spiriti nella conoscenza vera che, se le nostre nozioni sono errate, vaghe o instabili e noi abbandoniamo i nostri pensieri al suono delle parole piuttosto che stabilirli su idee [[13] fisse e determinate] delle cose, le massime generali serviranno soltanto a confermarci nell'errore; e in questo modo di usare le parole, che è il più comune, serviranno a provare contraddizioni. Per esempio chi, con Descartes, formerà nel suo spirito l'idea che ciò che egli chiama 'corpo' è nient'altro che estensione, può facilmente dimostrare che non c'è il vuoto, cioè uno spazio privo di corpo, mediante la massima *Ciò che è, è*. Infatti, l'idea alla quale egli annette il nome 'corpo' è la semplice estensione, perciò la sua conoscenza che lo spazio non può esserci senza il corpo è certa. Egli conosce la sua idea dell'estensione chiaramente e distintamente e conosce che essa è quello che è e non un'altra idea, per quanto sia chiamata con questi tre nomi: estensione, corpo, spazio. Di queste tre parole, che stanno per un'unica stessa idea, può, senza dubbio, con la stessa evidenza e

certezza, affermare l'una dell'altra e ciascuna di se stessa; ed è certo che, finché si useranno come stanti per un'unica e stessa idea, l'asserzione «lo spazio è corpo» sarà vera e identica, nel significato, come Γ altra che «il corpo è corpo» lo è sia nel significato sia nel suono.

Esempio del vuoto.

---

13. Ma se uno riesce a farsi un'idea della cosa diversa da quella di Descartes e che tuttavia chiama, con Descartes, con lo stesso nome 'corpo' e fa che questa idea, che egli esprime con la parola 'corpo' sia quella di una cosa che ha insieme estensione e solidità, costui dimostrerà che ci può essere il vuoto, o lo spazio senza corpo, così facilmente come Descartes ha dimostrato il contrario. Poiché l'idea alla quale dà il nome 'spazio' è quella della semplice estensione e l'idea alla quale dà il nome 'corpo' è l'idea complessa di estensione e resistenza o solidità, unite nello stesso soggetto, le due idee non saranno esattamente la stessa ma saranno neH'intelletto idee distinte come quelle di uno o due, di bianco e nero o di *corporeità* e *umanità*, se posso usare questi termini barbari. Perciò nel nostro spirito esse, o le parole che stanno per esse, non potranno essere predicate come identiche ma negate l'una dell'altra. [[14] In altri termini questa proposizione «l'estensione o spazio non è il corpo»] è tanto vera ed evidentemente certa quanto la massima *È impossibile, per la stessa cosa essere e non essere* [[15] può rendere qualsiasi proposizione].

Ma esse non provano l'esi-' stenza delle co se fuori di noi.

---

14. E così, come vedete, queste due proposizioni, che il vuoto ci può essere e che il vuoto non ci può essere, possono essere ugualmente dimostrate mediante i due princìpi certi Ciò che e, e, e La stessa cosa non può essere e non essere. Tuttavia né l'uno né l'altro di questi princìpi servirà a provarci che qualche corpo esiste o quale corpo esiste: per questo, abbiamo solo i nostrisensi a manifestarcelo per quello che possono. I princìpi universali ed autoevidenti, essendo solo la nostra conoscenza costante, chiara e distinta delle nostre proprie idee nella forma più generale o comprensiva, non ci rendono sicuri di niente che sia fuori dello spirito: la loro certezza è fondata solo sulla conoscenza che abbiamo di ciascuna idea per se stessa e della sua distinzione delle altre, conoscenza sulla quale non possiamo ingannarci finché le idee sono nel nostro spirito, per quanto possiamo ingannarci e spesso c'inganniamo quando ricordiamo i nomi senza le idee o usiamo i nomi confusamente, qualche volta per una e qualche volta per un'altra

idea. In questi casi, la forza degli assiomi, limitandosi al suono e non attingendo il significato delle parole, serve solo a condurci a confusioni, inganni e errori. [[16] Ho fatto queste osservazioni per mostrare agli uomini che le massime, per quanto celebrate come i grandi custodi della verità, non li garantiscono dalPerrore nell'uso disordinato e vago delle loro parole. In tutto dò che qui ho suggerito sulla scarsa utilità che hanno per il miglioramento della conoscenza o per il danno che procurano quando sono usate su idee indeterminate, non ho voluto dire e intendere che esse debbano essere messe da parte, come da alcuni sono stato imputato di fare. Io affermo che esse sono verità, verità auto evidenti; perciò non possono essere messe da parte. Per ciò che concerne la loro influenza, è inutile cercare di limitarla né io tenterò di farlo. Ma senza offesa alla verità e alla conoscenza, posso aver ragione di pensare che la loro utilità non corrisponde alla grande importanza che sembra ad esse attribuita; e posso mettere in guardia gli uomini a non fare di esse un uso cattivo, per confermarsi nei loro errori].

Esse non possono incrementare la nostra conoscenza delle sostanze e la loro applicazione alle idee complesse è pericolosa.

---

15. Ma quale che sìa la loro utilità nelle proposizioni verbali, esse non possono scoprirci o provarci la minima conoscenza della natura delle sostanze, in quanto si trovano ed esistono fuori di noi, oltre quella che è fondata sull'esperienza. La conseguenza di quelle due proposizioni, chiamate princìpi, è assai chiara e il loro uso non è pericoloso né dannoso nel provare cose, in cui non c'è bisogno di esse per la prova, ma che senza di esse sono chiare per se stesse, cioè in cui le nostre idee sono determinate e conosciute mediante i nomi che stanno per esse. Tuttavia, quando questi princìpi, *Ciò che e, è; È impossibile per la stessa cosa essere e non essere* sono usati nella prova di proposizioni nelle quali ci sono parole che stanno per idee complesse come 'uomo', 'cavallo', 'oro', * virtù', qui esse sono infinitamente pericolose e fanno sì che gli uomini comunemente accettino e ritengano il falso per verità manifesta e l'incertezza per dimostra zione: dal che seguono errore, ostinazione e tutti i danni che possono derivare da un cattivo ragionamento. La ragione di ciò non è che in questi princìpi sono meno veri [[17] o hanno meno forza] nel provare proposizioni formate da termini che stanno per idee complesse, che là dove le proposizioni sono formate da idee semplici. [[18] Ma poiché gli uomini generalmente s'ingannano nel pensare che, dove sono conservati gli stessi termini, le proposizioni concernano le stesse cose, anche se le idee, per cui i termini stanno, sono in verità differenti, queste massime sono usate ad appoggiare proposizioni che, nel suono e nell'apparenza, sono contraddittorie

come è chiaro infatti nelle dimostrazioni menzionate prima circa lo spazio. Sicché, finché gli uomini prenderanno le parole per cose, come abitualmente fanno, le massime possono servire, e comunemente servono, a provare proposizioni contraddittorie: come in seguito sarà ancora più chiaro].

Esempio: dimostrazioni circa l'uomo che possono essere so lo verbali.

---

16. non ha mai sentito parlare e a cui non ha mai pensato, ma la percezione chiara e distinta che egli ha delle sue idee semplici di Manco e nero, che egli non potrà mai essere persuaso a scambiare o a confondere, sia che conosca quella massima o no. E a questo bambino o ad ognuno che ha una tale idea che chiama 'uomo', voi non potrete mai dimostrare che l'uomo ha un'anima perché la sua idea dell'uomo non include in sé tale idea o nozione. Per lui quindi il principio *Ciò che è, è* non prova nulla su questo argomento, che dipende invece dalla raccolta e dalPosservazione con la quale dovrà formarsi l'idea complessa chiamata 'uomo'.

Un altro esempio.

---

17. In secondo luogo, un altro che è andato più oltre nel formare e raccogliere l'idea che chiama *uomo*, e alla forma esterna ha aggiunto il riso e il discorso razionale, può dimostrare che gli infanti e gli idioti non sono uomini, in base alla massima che *È impossibile per la stessa cosa essere e non essere*. Io ho parlato con uomini molto razionali che hanno realmente negato che gli infanti e gli idioti siano uomini.

Un terzo esempio.

---

18. In terzo luogo, forse un altro si formerà l'idea complessa che chiama *uomo* solo con l'idea di corpo in generale e i poteri di parlare e ragionare, tralasciando completamente la forma esterna: costui potrà dimostrare che un uomo può non avere mani ed esser *quadrupede* perché nessuna di queste cose è inclusa nella sua idea dell'uomo; e in qualunque corpo o forma egli trovi congiunti linguaggio e ragione vi sarà, per lui, un uomo: perché, avendo conoscenza chiara di questa idea complessa, è certo che *Ciò che e, è*.

Scarsa utilità delle massime nelle prove in cui abbiamo idee chiare e distinte.

---

19. Sicché, a ben considerare, credo che possiamo dire che quando le nostre idee sono determinate nei nostri spiriti e ad esse abbiamo congiunti nomi conosciuti e fissi in queste precise determinazioni, non c'è bisogno né uso possibile delle massime per provare l'accordo e il disaccordo di quelle idee fra loro. Chi non può discernere la verità o falsità di tali proposizioni senza l'aiuto di quelle e simili massime, non sarà certo aiutato dalle massime a farlo: giacché non si può supporre che conosca senza prova la verità delle stesse massime se non può conoscere senza prova la verità di altre proposizioni che sono, come queste, autoevidenti. Su questo fondamento, la conoscenza intuitiva non esige né ammette prova né in una parte né nell'altra. Chi suppone che essa esiga o ammetta prova abbandona il fondamento di ogni conoscenza e certezza e chi ha bisogno di una prova per esser certo di, e dar il consenso a, questa proposizione che «due è uguale a due» avrà anche bisogno di una prova per ammettere che «ciò che è, è». Chi ha bisogno di una prova per convincersi che due non sono tre, che il bianco non è nero, che un triangolo non è un circolo, ecc. o che due idee qualsiasi, distinte e determinate, non sono l'unica e stessa idea, avrà anche bisogno di dimostrazione per convincersi che È *impossibile per la stessa cosa essere e non essere*.

Il loro uso è pericoloso quando le nostre idee non sono determinate.

---

20. E come queste massime sono di scarsa utilità quando abbiamo idee determinate, così sono, come ho mostrato, di uso pericoloso quando [[19]le nostre idee non sono determinate; e quando] usiamo parole che non sono congiunte con idee determinate ma di significato vago e oscillante, che talvolta stanno per una e talvolta per un'altra idea: dal che seguono inganni ed errori che queste massime (addotte come prove per stabilire proposizioni i cui termini stanno per idee indeterminate) conformeranno e ribadiranno con la loro autorità.

1. Nella prima edizione: «le idee chiare e distinte».
2. Aggiunta della seconda edizione.
3. Aggiunta della seconda edizione.
4. Aggiunta della seconda edizione.
5. Nella prima edizione: «e così un triangolo, un movimento, un uomo, od ogni altra idea qualsiasi».
6. Aggiunta della seconda edizione.
7. Aggiunta della seconda edizione.
8. Nella prima edizione: «Che cosa diremo allora? Soho utili queste massime? Sì sono utilissime».
9. Aggiunta della seconda edizione.
10. Nella prima edizione: «e non c'è niente di più certo che con queste massime sole non possiamo provare a noi stessi la verità di nessuna cosa realmente esistente».
11. Nella prima edizione: «i matematici non…».

12. Aggiunta della seconda edizióne.
13. Nella prima edizione: fisse, chiare, distinte.
14. Aggiunta della seconda edizione.
15. Aggiunta della seconda edizione.
16. Aggiunta della seconda edizione.
17. Aggiunta della seconda edizione.
18. Nella prima edizione il testo era il seguente: «ma poiché gli uomini generalmente si ingannano nel pensare che tali proposizioni vertono sulla realtà delle cose e non sul vero significato delle parole, mentre esse sono per la maggior parte nient'altro; come è chiaro nella dimostrazione dei *vacuum* dove la parola *corpo* talvolta sta per un'idea e talvolta per un'altra: questo tuttavia deve esser reso più manifesto».
19. Aggiunta della seconda edizione.

CAPITOLO VIII

DELLE PROPOSIZIONI INSIGNIFICANTI

Alcune proposizioni non incrementano la nostra conoscenza.

1. Se le massime trattate nel precedente capitolo siano così utili alla conoscenza reale come generalmente si suppone, lascio ad altri considerare. Questo, credo, si può affermare con fiducia: che ci sono proposizioni universali le quali, sebbene siano certamente vere, non portano luce al nostro intelletto né incrementano la nostra conoscenza. Tali sono:

Come, in primo luogo le proposizioni identiche.

2. *In primo luogo*, tutte le *proposizioni puramente identiche*. Queste, ovviamente e a prima vista, manifestano di non apportare qualsiasi informazione; perché, quando affermiamo un termine di se stesso, o solamente verbale o che contenga qualche idea chiara e reale, questo non ci mostra se non quello che dovevamo certamente conoscere prima, sia che la proposizione sia fatta da noi sia che ci sia proposta da altri. Infatti la proposizione più generale *ciò che è, è*, può servire talvolta a mostrare l'assurdità di cui uno è colpevole quando, mediante circonlucozioni o termini equivoci, nega nei casi particolari la stessa cosa di se stessa; giacché nessuno sfiderà così apertamente il senso comune da affermare in parole chiare contraddizioni visibili e dirette; o, se lo fa, chiunque è scusato se interrompe il discorso con lui. Tuttavia penso di poter dire che né le massime accettate né ogni altra proposizione identica ci insegna qualcosa; e per quanto, in questa specie di proposizioni, questa grande e magnificata massima, vantata come il fondamento della dimostrazione, si può usare ed è spesso usata per confermarle, pure tutto questo assomma solo a dire che la stessa parola può essere con grande certezza affermata di se stessa senza che ci siano dubbi sulla verità di tale proposizione; e, lasciatemi aggiungere, senza nessuna conoscenza reale.

Esempi.

3. Infatti, in questo caso, ogni persona ignorante, che può formulare una proposizione e sa quel che intende quando dice sì o no, può formulare un milione

di proposizioni della cui ve rità può essere infallibilmente certo e tuttavia non conoscere una sola cosa al mondo: per esempio «ciò che è un'anima, è un'anima»; o «un'anima è un'anima»; «uno spirito è uno spirito»; «un feticcio è un feticcio», ecc. Tutte queste equivalgono alla proposizione *ciò che e, e;* vale a dire ciò che ha esistenza ha esisistenza; o chi ha un'anima ha un'anima. Che cosa c'è in questo più che un giuoco di parole? È come una scimmia che si fa saltare un'ostrica da una mano all'altra e che, se avesse la parola, potrebbe dire «L'ostrica che ho nella mano destra è il soggetto; l'ostrica che ho nella mano sinistra è il predicato»: e così farebbe una proposizione autoevidente sull'ostrica, cioè che l'ostrica è ostrica; ma con tutto ciò non sarebbe di un'acca più saggia e più conoscente; e questo modo di trattare l'argomento avrebbe soddisfatto la fame della scimmia o l'intelletto di un uomo come avrebbe aumentata l'una e migliorato l'altro.

[[1] So che alcuni, poiché le proposizioni identiche sono autoevidenti, mostrano per esse un grande interesse e credono di rendere un gran servigio alla filosofia esaltandole come se in esse fosse contenuta tutta la conoscenza e da esse solo Fintelletto fosse condotto a tutta la verità. Sono pronto a dar per scontato, come ogni altro, che esse sono., tutte vere ed autoevidenti. Do anche per scontato che il fondamento di tutta la nostra conoscenza sta nella facoltà che abbiamo di percepire che la stessa idea è la stessa e di distinguerla da quelle che sono diverse: come ho mostrato nel precedente capitolo. Ma non vedo come questo discolpi l'uso delle proposizioni identiche per il miglioramento della conoscenza dall'accusa di insignificanza. Si ripeta pure, quante volte si vuole, che «la volontà è la volontà» e si insista su questo quanto si vuole: quale utilità ha questa proposizione, e le infinite altre simili, per estendere la nostra conoscenza? Che un uomo abbondi, nella misura in cui glielo permette la quantità delle parole, in proposizioni come queste: «una legge è una legge»; «l'obbligazione è obbligazione 3); «il giusto è giusto»; «l'ingiusto è ingiusto»: lo aiuteranno forse queste e simili proposizioni a familiarizzarsi con l'etica o a istruire lui e gli altri nella conoscenza della moralità? Coloro che non sanno, e forse non sapranno mai, che cosa è giusto e che cosa è ingiusto, né i criteri rispettivi, possono con sicurezza fare e conoscere infallibilmente la verità di queste e simili proposizioni come può farlo chi è più istruito in fatto di moralità. Ma quale progresso queste proposizioni faranno fare nella conoscenza di qualcosa necessaria o utile alla loro condotta?

Si crederebbe che facesse poco più che un gioco chi, per illuminare Pintelletto in qualche parte della conoscenza, si desse da fare con le proposizioni identiche e insistesse su massime come queste: «la sostanza è sostanza», «il corpo è corpo», «il vuoto è il vuoto», «un vortice è un vortice», «un centauro è un centauro», «una chimera è una chimera», ecc. Tutte queste, infatti, sono ugualmente vere,

ugualmente certe e ugualmente autoevidenti. Eppure devono essere annoverate fra i giochi quando sono usate come princìpi d'istruzione e si insiste su di esse come aiuti per la conoscenza. Giacché esse non insegnano niente, se non ciò che ognuno, che sia capace di discorso, sa senza che glielo si dica: cioè che lo stesso termine è lo stesso termine e la stessa idea è la stessa idea. E su questa base ho creduto, e ancora credo, che offrire e inculcare tali proposizioni allo scopo di dare all'intelletto una nuova luce o un nuovo accesso alla conoscenza delle cose, non è più di uno scherzo.

L'istruzione sta in qualcosa di totalmente diverso; e chi intende aprire il proprio o l'altrui spirito a verità non ancora conosciute deve trovare le idee intermedie e porle l'una rispetto all'altra in un ordine tale che l'intelletto può vedere l'accordo e il disaccordo di quelle di cui si tratta. Le proposizioni che fanno questo sono istruttive, ma non affermano lo stesso termine di se stesso: questa non è una via per far progredire sé o gli altri in qualche specie di conoscenza. Non è di aiuto per questo come non sarebbe di aiuto per imparare a leggere avere inculcate proposizioni di questo genere: «Un *A* è un *A*» e «un *B* è un *B*»; cose che un uomo può conoscere altrettanto bene come ogni maestro di scuola senza saper leggere una parola finché vive. Né queste, o altre proposizioni identiche, lo aiutano di un iota ad acquistare l'abilità di leggere, *qualunque uso faccia di esse. significanti* avessero letto e si fossero dati la pena di capire quello che ho scritto prima in linguaggio corrente, avrebbero veduto che per proposizioni identiche intendo solo quelle in cui lo stesso termine, che implica la stessa idea, è affermato di se stesso. Questo io assumo come significato proprio delle proposizioni identiche; e di esse credo di poter tranquillamente continuare a dire che proporle come istruttive non è niente di meglio che una presa in giro. Nessuno che abbia l'uso della ragione può evitarle quando è necessario prender nota di esse né dubitare della loro verità quando se ne è presa nota.

Ma se si chiamano proposizioni *identiche* quelle in cui il termine non è affermato di se stesso, devono altri giudicare se si parla con più proprietà di me. È certo che, se si parla di proposizioni che non sono identiche nel senso da me indicato, la cosa non riguarda né me né ciò che ho detto: tutto ciò che ho detto concerne le proposizioni in cui lo stesso termine è affermato di se stesso. E vorrei proprio vedere un caso in cui l'uso di una simile proposizione contribuisca all'avanzamento e al miglioramento della conoscenza di una persona qualsiasi. Casi di altra specie, in qualsiasi modo adoperati, non mi riguardano perché non sono quelli che io chiamo identici].

In secondo luo go, proposizioni in cui una parte dell'idea complessa è predicato del tutto.

---

4. II) Un'altra specie di proposizioni insignificanti si ha *quando una parte dell'idea complessa è predicata del nome del tutto*: una parte della definizione della parola definita. Tali sono tutte le proposizioni in cui il genere è predicato della specie o il termine più comprensivo di quello meno comprensivo. Infatti quale informazione o conoscenza contiene questa proposizione «il piombo è un metallo» per chi già conosce l'idea complessa per cui sta il nome 'piombo'? Tutte le idee semplici che entrano nell'idea complessa significata dal termine 'metallo' non hanno niente di più se non quello che egli già prima comprendeva e significava con il nome 'piombo'. Infatti, a chi conosce il significato della parola 'metallo', e non quello della parola 'piombo', la via più breve per spiegare il significato della parola 'piombo' è quello di dire che esso è un metallo: perché con questa parola si esprimono insieme diverse delle sue idee semplici, piuttosto che enumerarle una per una, dicendogli che è un corpo assai pesante, fusibile e malleabile.

Come parte della definizione del termine definito.

---

5. Parimenti insignificante è il predicare una qualsiasi parte della definizione del termine definito o affermare una delle idee semplici, che compongono l'idea complessa, del nome di quest'idea: per esempio, «Tutto l'oro è fusibile». La fusibilità è infatti una delle idee semplici che entrano a comporre l'idea complessa per la quale sta il suono 'oro': che cosa si fa dunque se non giuocare con i suoni quando si afferma del nome 'oro' ciò che è compreso nel suo significato corrente? Sembrerebbe più che ridicolo affermare gravemente, come verità importante, che l'oro è giallo; e non vedo come sia di un iota più importante dire che è fusibile, a meno che questa qualità non sia lasciata fuori dall'idea complessa del quale il suono 'oro' è il segno nel linguaggio ordinario. Quale informazione può addurre il dire a qualcuno ciò che gli è stato già detto o che egli dovrebbe conoscere già? Devo infatti conoscere il significato della parola che un altro usa con me, altrimenti non me la direbbe. E se io conosco che il nome 'oro' sta per l'idea complessa di un corpo giallo, pesante, fusibile, malleabile, non mi renderà più istruito porre solennemente in una proposizione, e dire gravemente, che tutto l'oro è fusibile. Tali proposizioni possono solo servire a mostrare la malafede di uno che vuole allontanarsi dalla definizione dei termini, ricordandogliela qualche volta. Ma non includono nessuna conoscenza oltre il significato delle parole, per quanto certe possano essere.

Esempi: Uomc e palafreno.

---

6. «Ogni uomo è un animale o un corpo vivente» è una proposizione che ha la massima certezza; ma non conduce alla conoscenza delle cose più che dire che un palafreno è un cavallo che ambia o un animale che nitrisce e ambia perché questi sono soltanto i significati delle parole e mi fanno conoscere solo questo: che il corpo, il senso, il movimento, il potere di sentire e di muoversi sono tre delle idee che ho sempre comprese e significate con la parola 'uomo'; e dove non sono insieme il *nome uomo* non appartiene alla cosa; e così dell'altra proposizione che corpo, sensibilità e un certo modo di camminare, una certa specie di voce, sono alcune delle idee che ho sempre compreso e significato con la parola 'palafreno' e quando non sono trovate insieme la parola palafreno non si addice alla cosa. Proprio lo stesso, e allo stesso scopo, accade quando un termine che sta per una o più delle idee semplici, che insieme costituiscono l'idea complessa che è detta' uomo', è affermata del termine uomo: per esempio se un romano significasse con la parola *homo* tutte queste idee distinte in un unico soggetto: *corporeitas, sensibili- tas, potentia se movendi, rationalitas, risibìlitas*, egli potrebbe senza dubbio, con grande certezza, affermare universalmente una o tutte queste idee insieme della parola *homo*, ma non direbbe altro che la parola *homo*, al suo paese, comprende, nel suo significato, tutte queste idee. Allo stesso modo, un cavaliere da romanzo che con la parola *palafreno* significasse queste idee: corpo di una certa figura, quattro gambe, sensibilità, movimento, ambio, nitrito, bianco, abituato a portare sul dorso una donna, potrebbe con la stessa certezza affermare universalmente una o tutte queste determinazioni della *parola*' palafreno' ma con ciò insegnerebbe soltanto che la parola palafreno, nel suo linguaggio romanzo, sta per tutte queste idee e non può essere applicata a qualcosa a cui manchi qualcuna di esse. Ma chi mi dirà che qualsiasi cosa in cui siano uniti sensibilità, movimento, ragione e riso, ha realmente una nozione di Dio o è posta a dormire dall'oppio, formula una proposizione istruttiva: perché né avere la nozione di Dio né l'essere posto a dormire dall'oppio è contenuto nell'idea significata dalla parola 'uomo' e perciò queste proposizioni ci insegnano qualcosa di più di quello per cui la parola uomo sta; e così la conoscenza contenuta in essa è più che verbale.

Esse insegnano solo il significato delle parole.

---

7. Prima che un uomo formuli una proposizione, deve capire i termini che usa in essa o altrimenti parla come un pappagallo, emettendo rumori per imitazione e componendo suoni che ha imparato da altri; non come una creatura razionale che usa l suoni come segni delle idee che ha nel suo spirito. L'ascoltatore anche deve

capire i termini che usa chi gli parla o altrimenti costui parla in gergo e fa rumori incomprensibili. Perciò giuoca con le parole chi formula una proposizione la quale, una volta formulata, contiene non più di quanto è contenuto in uno dei suoi termini e che si deve già conoscere prima: per esempio che un triangolo ha tre lati o che lo zafferano è giallo. Questo è tollerabile finché un uomo procede a spiegare i suoi termini a uno che si suppone o dichiara che non lo capisce: e allora serve solo a insegnare il significato della parola e l'uso del segno.

Ma non aggiunge nessuna conoscenza reale.

---

8. Possiamo allora conoscere con perfetta certezza la verità di due specie di proposizioni. La prima è quella delle proposizioni insignificanti le quali hanno bensì la certezza, ma è solo verbale, non istruttiva. In secondo luogo, possiamo conoscere la verità, e possiamo esser certi, delle proposizioni che affermano di una cosa un'altra cosa la quale è la conseguenza necessaria della sua precisa idea complessa ma non è contenuta in essa: come che Γangolo esterno di tutti i triangoli è maggiore di ognuno degli opposti angoli interni. Questa relazione dell'angolo esterno con ognuno degli angoli interni opposti, non facendo parte dell'idea complessa significata dal nome triangolo, è una verità reale e porta con sé una conoscenza reale istruttiva.

Le proposizioni generali sulle sostanze sono spesso insignificanti.

---

9. Poiché abbiamo scarsa o nessuna conoscenza delle combinazioni tra le idee semplici esistenti insieme nelle sostanze, se non mediante i nostri sensi, non possiamo formulare nessuna proposizione universale certa che le concernano al di là dal punto in cui le nostre essenze nominali conducono. E poiché queste sono pochissime e poco importanti verità rispetto a quelle che dipendono dalla costituzione reale delle sostanze, le proposizioni generali sulle sostanze, se sono certe, sono per la maggior parte insignificanti; e se sono istruttive, sono incerte e tali che non possiamo aver conoscenza della loro verità reale, per quanto l'osservazione costante e l'analogia possano aiutare il nostro giudizio nell'avanzare congetture. Quindi accade che ci si incontra spesso con discorsi chiarissimi e coerenti, che tuttavia non assommano a niente. È chiaro infatti che i nomi degli esseri sostanziali, come gli altri, in quanto hanno a sé connessi i significati relativi, possono verissimamente essere uniti affermativamente e negativamente in proposizioni, a seconda che le loro relative definizioni li rendano adatti ad essere uniti; e le proposizioni che consistono di tali termini possono, con la stessa chiarezza, essere dedotte l'una dall'altra come quelle che

apportano le verità più reali; e tutto questo senza alcuna conoscenza dalla natura o realtà delle cose esistenti fuori di noi. Con questo metodo si possono fare dimostrazioni e proposizioni indubitabili in parole e tuttavia non avanzare di un passo nella conoscenza della verità delle cose; per esempio, chi ha appreso le parole seguenti con le annesse accezioni ordinarie mutuamente relative, *sostanza, uomo, animale, forma, anima, vegetativa, sensitiva, razionale*, può formulare molte proposizioni indubitabili circa l'anima senza conoscere affatto che cosa l'anima è; e in questo modo si può trovare un infinito numero di proposizioni, ragionamenti e conclusioni nei libri di metafisica, di biologia e di qualche specie di filosofia naturale; dopo di che, si conosce di Dio, degli spiriti, dei corpi, ciò che si sapeva già prima.

E perché.

---

10. Chi ha la libertà di definire, cioè di determinare, il significato delle sostanze (come certamente fa chiunque fa stare tali nomi per le proprie idee) e stabilisce a caso i loro significati, prendendoli dalla propria o dalla altrui fantasia e non da un esame o da un'indagine sulla natura delle cose stesse, può, con poca fatica, dimostrare un nome dell'altro secondo i diversi aspetti e le relazioni mutue che egli ha dato ad uno rispetto all'altro; e in questo, per quanto le cose concordino e discordino nella loro natura, non deve preoccuparsi che delle sue proprie nozioni con i nomi che ha ad esse assegnati; ma con ciò non accresce la propria conoscenza più che non accresca la sua ricchezza chi, prendendo un sacchetto di gettoni, ne chiami uno, in un posto, una sterlina, e in un altro posto uno scellino e in un terzo posto un penny; e così procedendo può, senza dubbio, contare esattamente e accumulare una gran somma secondo le monete così situate e dando ad esse il valore maggiore o minore che gli piace, ma senza con ciò diventare più ricco, anzi senza neppure conoscere che cosa è una sterlina, uno scellino o un penny ma sapendo solo che l'una è contenuta nell'altro venti volte e contiene l'altro dodici volte. Così fa un uomo col significato delle parole rendendole Funa rispetto all'altra più o meno o ugualmente comprensive.

In terzo luogo, usare le parole variamente è giocare con le parole

---

11. Per quanto concerne molte parole usate nei discorsi, siano questi dimostrazioni o discussioni, c'è inoltre da lamentare che la peggiore sorta di insignificanza, quella che più ci allontana dalla certezza della conoscenza che speriamo di ottenere da essi o di trovare in essi, è che molti scrittori, invece

d’istruirci sulla natura e la conoscenza delle cose, usano le loro parole in modo vago ed incerto; e, non usandole costantemente e stabilmente nello stesso significato, non deducono in modo piano e chiaro le parole Funa dall’altra e non rendono i loro discorsi coerenti e chiari sebbene siano sempre poco istruttivi; il che non sarebbe difficile a farsi, se non trovassero comodo nascondere la loro ignoranza ed ostinazione sotto l’oscurità e la confusione dei loro termini; e a questo forse contribuiscono, in molti uomini, la disattenzione e la cattiva abitudine.

Segni delle proposizioni verbali: primo, h predicazione ir astratto.

---

12. Per concludere. Le proposizioni puramente verbali possono essere riconosciute dai segni seguenti:

Primo: tutte le proposizioni in cui due termini astratti sono affermati l’uno dell’altro, vertono soltanto sul significato dei suoni. Giacché, dal momento che nessuna idea astratta può essere identica a un’altra idea che non sia essa stessa, quando il suo nome astratto è affermato di qualsiasi altro termine, può significare solo questo, che può o deve essere chiamata con quel nome; o che questi due nomi significano la stessa idea. Così, se uno dicesse che la parsimonia è frugalità, che la gratitudine è giustizia, che questa o quella azione è o non è moderata, per quanto plausibili queste e simili proposizioni possano a prima vista sembrare, quando le stringiamo da vicino ed esaminiamo attentamente ciò che contengono, troviamo che non nascondono nient’altro che il significato dei loro termini.

Secondo: in una parte della definizione predicata di un termine.

---

13. In secondo luogo, tutte le proposizioni in cui una parte dell’idea complessa, per cui un termine sta, è predicata di quel termine, sono solo verbali: per esempio, dire che Foro è un metallo e così tutte le proposizioni in cui le parole più comprensive, chiamate generi, sono affermate di parole subordinate o meno comprensive, chiamate specie o individui, sono puramente verbali.

Quando con queste due leggi abbiamo esaminato le proposizioni che costituiscono i discorsi con cui ordinariamente abbiamo a che fare, sia dentro che fuori dei libri, troveremo forse che una parte maggiore di quella che abitualmente si sospetta verte solamente sul significato delle parole e non contiene altro che l’uso e l’applicazione di questi segni.

Perciò credo di stabilire come regola infallibile che ogni volta che non è conosciuta e considerata l’idea distinta per cui una parola sta e non è affermata né negata di essa una cosa non contenuta nell’idea, i nostri pensieri rimangono

interamente attaccati ai suoni e sono incapaci di raggiungere la verità o falsità reale. Se questo fosse ben tenuto presente, ci potrebbe evitare una gran quantità di inutili divagazioni e dispute e potrebbe di molto abbreviare la nostra fatica e il nostro vagare nella ricerca della conoscenza reale e vera.

1. Aggiunta della quarta edizione.

CAPITOLO IX

DELLA NOSTRA TRIPLICE CONOSCENZA DELL'ESISTENZA

Ls proposizioni generali che sono certe non concernono l'esistenza.

1. Finora abbiamo considerato solo le essenze delle cose, le quali, essendo solo idee astratte e perciò rimosse nei nostri pensieri dalPesistenza particolare (l'operazione propria dello spirito nell'astrazione è appunto quella di considerare l'idea prescindendo da ogni altra esistenza che non sia quella che essa ha nell'intelletto) non ci danno affatto la conoscenza dell'esistenza reale. Possiamo qui annotare di passaggio che le proposizioni universali, della cui verità o falsità possiamo avere conoscenza certa, non concernono l'esistenza; e inoltre che tutte le affermazioni o negazioni particolari, che non sarebbero certe se fossero rese generali, concernono solo l'esistenza; e chiariscono solo l'unione o la separazione accidentale delle idee nelle cose esistenti, idee che, nella loro natura astratta, non hanno alcuna unione o ripugnanza necessaria conosciuta.

Una triplice conoscenza dell'esistenza.

2. Ma, tralasciando la natura delle proposizioni e i differenti modi di predicazione che dovranno essere considerati più diffusamente in altro luogo, procediamo ora ad indagare la nostra conoscenza *dell esistenza delle cose* e come giungiamo ad essa. Dico allora che abbiamo la conoscenza della nostra *propria esistenza* per intuizione; dell'esistenza di *Dio* per dimostrazione e delle *altre cose* per sensazione.

La nostra conoscenza della nostra propria esistenza è intuitiva.

3. Circa la *nostra propria esistenza*, noi la percepiamo così semplicemente e certamente che essa non ha bisogno né è capace di prova. Niente può essere per noi più evidente della nostra propria esistenza. Io penso, io ragiono, io sento piacere e dolore: può una di queste cose essere per me più evidente della mia propria esistenza? Se dubito di tutte le altre cose, questo stesso dubbio mi fa percepire la mia propria esistenza e non mi permette di dubitarne. Giacché, se so di sentire dolore, è evidente che ho una percezione certa della mia propria

esistenza come dell'esistenza del dolore che sento; o se so di dubitare, ho una percezione certa dell'esistenza della cosa che dubita come del pensiero che io *chiamo 'dubbio*. L'esperienza ci convince che abbiamo una *conoscenza intuitiva* della nostra propria esistenza e una percezione interna infallibile che noi esistiamo. In ogni atto di sensazione, ragionamento o pensiero, noi siamo consci di fronte a noi stessi del nostro proprio essere e su questo punto non manchiamo del più alto grado di certezza.

CAPITOLO X

DELLA NOSTRA CONOSCENZA DELL'ESISTENZA DI UN DIO

Siamo capaci di conoscere con certezza che c'è un Dio.

1. Sebbene Dio non ci abbia dato nessuna idea innata di sé, non abbia stampato nei nostri spiriti nessun carattere originale in cui possiamo leggere il suo essere, pure, avendoci forniti delle facoltà di cui i nostri spiriti sono dotati, non ci ha lasciato senza testimonianza di sé: perché abbiamo senso, percezione e ragione e non ci può mancare una prova chiara di lui finché ci occupiamo *noi stessi* di noi. Né abbiamo motivo di lamentarci della nostra ignoranza su questo gran punto, dal momento che ci ha dotato abbondantemente dei mezzi per scoprirlo e conoscerlo, per quel che è necessario allo scopo del nostro essere e al nostro grande interesse per la felicità. Ma sebbene questa sia la verità più ovvia che la ragione scopre e la sua evidenza sia (se non m'inganno) pari a quella della certezza matematica, pure essa richiede pensiero e attenzione; e lo spirito deve applicarsi a una deduzione regolare di essa a partire da qualche aspetto della nostra conoscenza intuitiva, altrimenti saremo incerti e ignoranti di questa come di altre proposizioni che sono di per sé capaci di chiara dimostrazione. Per mostrare perciò che siamo capaci di *conoscere*, cioè di *esser certi* che c'è un Dio e per mostrare *come possiamo raggiungere* questa certezza, credo che non dobbiamo andare al di là di *noi stessi* e della conoscenza indubitabile che abbiamo della nostra propria esistenza.

Perché l'uomo sa che egli stesso esiste.

2. Credo che sia fuori questione che l'uomo ha un'idea chiara del suo proprio essere; egli sa con certezza che esiste e che è qualcosa. Con chi può dubitare di esser qualcosa, io non parlo; come non discuterei col puro niente né cercherei di convincere il non-ente che esso è qualcosa. Se qualcuno pretende di esser così scettico da negare la sua propria esistenza (giacché dubitare realmente di essa è manifestamente impossibile) lo lascio, per mio conto, godere della sua amata felicità di esser nulla, finché la fame o qualche altro dolore lo convincerà del contra rio. Credo allora di poter assumere per verità quello di cui laconoscenza certa assicura chiunque, al di là della libertà di dubitare, che egli è *qualcosa che*

realmente esiste.

Egli sa anche, che il niente non può produrre un essere. Qualcosa deve' essere esistita dall'eternità.

---

3. Oltre a ciò l'uomo sa, per intuitiva certezza, che il puro *niente non produce un essere reale più che non possa essere uguale a due angoli retti.* Se un uomo non sa che il non-ente, o l'assenza di ogni essere, non può essere uguale a due angoli retti, è impossibile che conosca una qualsiasi dimostrazione di Euclide. Se per ciò noi sappiamo che c'è qualche essere reale e che il non-ente non può produrre un essere reale, questa è la dimostrazione evidente che *dalVeternità de stata qualcosa*; perché ciò che non esiste dall'eternità ha avuto un inizio; e ciò che ha avuto un inizio dev'essere prodotto da qualcosa d'altro.

E che l'essere cterno dev'essere onnipotente.

---

4. Inoltre è evidente che ciò che ha il suo essere e il suo inizio da altro, deve anche avere da altro tutto ciò che è nel suo essere e gli appartiene. Tutti i poteri che ha devono essere dovuti alla stessa sorgente e ricevuti da essa. Allora, questa sorgente eterna di tutto l'essere deve anche essere la sorgente e l'origine di ogni potere; perciò *YEssere eterno deve essere anche il più potente.*

E il più conoscente.

---

5. Ancora, un uomo trova in *sé stesso* percezione e conoscenza. Allora abbiamo fatto un altro passo avanti; e siamo ora certi che non solo c'è un essere ma che c'è nel mondo qualche essere che conosce e intende. C'è stato quindi un tempo in cui non c'era un essere conoscente e in cui la conoscenza incominciò ad essere; quindi c'è stato anche *un essere conoscente dalV eternità.* Se si dice che c'è stato un tempo in cui nessun essere aveva conoscenza, in cui l'essere eterno era privo di ogni intelletto, io rispondo che allora sarebbe stato impossibile che ci fosse stata mai conoscenza: perché è impossibile che cose interamente prive di conoscenza e operanti alla cieca e senza percezione producano un essere conoscente, come è impossibile che un triangolo faccia i suoi tre angoli maggiori di due angoli retti. Infatti ripugna all'idea di una materia priva di sensibilità che essa ponga in se stessa sensibilità, percezione e conoscenza, come ripugna all'idea di un triangolo che esso ponga in se stesso angoli maggiori di due angoli retti.

E perciò Dio.

6. Così dalla considerazione di noi stessi e di ciò che infallibilmente troviamo nella nostra costituzione, la nostra ragione ci conduce alla conoscenza di questa verità certa e evidente, che *c'è un Essere eterno potentissimo e sapientissimo'*, e non importa se lo si vorrà o no chiamare Dio. La cosa è evidente; e da questa idea debitamente considerata, saranno facilmente dedotti tutti gli altri attributi che dobbiamo ascrivere all'Essere eterno, [[1] Se, ciò nonostante, qualcuno sarà così stupidamente arrogante da supporre che l'uomo soltanto è conoscente e saggio, ma è tuttavia il prodotto della pura ignoranza e del caso e che tutto il resto delPuniverso agisce solo con cieca accidentalità, gli lascerò considerare a suo agio quel ragionevolissimo e enfatico rabuffo di Tullio (*De legibus*, II): «Che cosa può essere più stupidamente arrogante e ingannevole per un uomo che pensare di avere in sé spirito e intelletto ma che non c'è una tal cosa in tutto il resto dell'universo? O che quelle cose che egli può a fatica comprendere con la strenua forza della sua ragione si muovano senza alcuna ragione?» *Quid est enim verius, quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se mentem et rationem putet inesse, in caelo mundoque non putet? A ut ea quae vix summa ingenti ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet?*].

Da ciò che è stato detto è chiaro per me che abbiamo una conoscenza dell'esistenza di Dio più certa di ogni altra cosa che i nostri sensi ci abbiano immediatamente manifestata. Anzi, oso dire che conosciamo che c'è un Dio con più certezza di quanto conosciamo che c'è qualcos'altro fuori di noi. Quando dico che *conosciamo* intendo che c'è in noi, a nostra portata, una conoscenza che non possiamo mancare, se applicheremo ad essa il nostro spirito come facciamo a molte altre indagini.

La nostra idea di un essere perfettissimo non è la sola prova di un Dio.

7. Non esaminerò qui fino a che punto l'idea dell'essere più perfetto, che l'uomo può formare nel suo spirito, provi o non provi l'esistenza di un Dio. Per la diversità che c'è fra gli uo mini per le loro tempre e nell'applicazione dei loro pensieri, qualche argomento prevale di più su uno, qualche altro sull'altro, per la conferma della stessa verità. Credo tuttavia di potei dire che è una via errata, per stabilire questa verità e far tacere gli atei, insistere troppo su un punto così importante come se fosse l'unico fondamento; e assumere il fatto che alcuni uomini hanno l'idea di Dio nei loro spiriti (giacché è evidente che alcuni uomini non l'hanno, alcuni ne hanno una che sarebbe meglio non avere e i più ne hanno diverse) come la sola prova di una Deità; e, per una eccessiva predilezione per

questa beneamata invenzione, cancellare o almeno cercar di indebolire tutti gli altri argomenti; e proibirci di ascoltare, come deboli o fallaci, le prove che la nostra propria esistenza e le parti sensibili dell'universo offrono ai nostri pensieri in modo così chiaro e stringente che ritengo impossibile che un uomo ragionevole vi resista. Giudico certa e chiara, come ogni verità che può essere scoperta ovunque, questa che «le cose invisibili di Dio sono chiaramente vedute dalla creazione del mondo, perché sono comprese mediante le cose che sono create: anche il suo potere eterno e la sua Divinità»[2]. Il nostro essere ci fornisce, come ho mostrato, una prova evidente e incontestabile di una Deità e credo che nessuno può sottrarsi alla forza di essa, se vi farà diligente attenzione come a qualsiasi altra dimostrazione composta di molte parti; tuttavia, essendo questa verità così fondamentale e di tale importanza, che ogni religione e moralità genuina dipende da essa, non dubito che il lettore mi perdonerà se ritorno ancora sulle parti di questo argomento e mi dilungo ancora un poco su di esso.

Ricapitolazione. Qualcosa è dall'eternità.

---

8. Non c'è verità più evidente di questa che *qualcosa* dev'essere *dall'eternità*. Non ho mai sentito di nessuno che fosse così irragionevole da ammettere una contraddizione così manifesta, come un tempo in cui non c'era perfettamente niente. Di tutte le assurdità, la maggiore è quella di immaginare che il puro niente, negazione perfetta e assenza di ogni essere, abbia prodotto un'esistenza reale.

Poiché dunque è inevitabile, per tutte le creature razionali, di concludere che qualcosa è esistita dalPeternità, vediamo ora quale specie di cosa dev'essere.

Due specie di esseri: pensanti e non-pensanti.

---

9. Vi sono nel mondo solo due specie di enti che l'uomo conosce o concepisce.

In primo luogo, ci sono gli enti puramente materiali, senza sensibilità, percezione o pensiero, come i peli tagliati della nostra barba e i ritagli delle nostre unghie.

In secondo luogo, ci sono gli enti sensibili, pensanti, percipienti, come noi stessi sentiamo d'essere. Se volete, li chiameremo rispettivamente esseri *pensanti* e *non-pensanti*; questi termini, per il nostro scopo presente, se non per altro, sono migliori che «materiali» e «immateriali»,

---

Gli esseri non pensanti non possono produrre un essere pensante.

---

10. Se allora ci dev'essere qualcosa di eterno, vediamo quale specie di ente dev'essere. È perfettamente ovvio alla ragione che dev'essere necessariamente un ente pensante. Perché è impossibile concepire che la materia non pensante produca un ente intelligente e pensante, come non si può concepire che il niente produca da sé la materia. Supponiamo una qualsiasi particella di materia eterna, grande o piccola, e constateremo che essa è di per sé incapace a produrre nulla. Per esempio, supponiamo che la materia del primo sasso che incontriamo sia eterna, strettamente unita nelle parti connesse insieme, fermamente in quiete; se non ci fosse nessun altro essere al mondo non rimarrebbe esso eternamente così, un pezzo di materia morta e inattiva? È possibile concepire che dia a se stesso il movimento, rimanendo pura materia, o produca qualcosa? La materia non può, per sua propria forza, produrre in sé neppure il movimento: il movimento ha dovuto essere in essa dalPeternità o in ogni caso esser prodotto e aggiunto alla materia da qualche altro essere più potente di essa, non avendo la materia, come è evidente, la forza di produrre in se stessa il movimento. Ma supponiamo che anche il movimento sia eterno: per quanto la materia, la materia *non pensante*, e il movimento possano produrre mutamenti di figura e di massa, non potranno mai produrre il pensiero; la conoscenza sarà ancora al di là del potere di produrre del movimento e della materia, come la materia è al di là del potere di produrre del nulla o del non-ente. E mi appello ai pensieri di chiunque, se egli può concepire che la materia sia prodotta dal niente così facilmente come il pensiero sia prodotto dalla pura materia, posto che prima non sia esistito nulla di simile ad un pensiero o ad un essere intelligente. Dividete la materia in tante parti quante ne volete (il che è un modo di immaginarla spiritualizzata o di farne una cosa pensante), variatene la figura e il movimento come vi piace — in un globo, in un cubo, in un cono, in un prisma, in un cilindro i cui diametri non siano neppure la centomillesima parte di un *gry*[3]: queste parti non opereranno su altri corpi di grandezza proporzionata in modo diverso da quelle che hanno un pollice e un piede di diametro; e potete razionalmente aspettarvi di produrre sensibilità, pensiero e conoscenza mettendo insieme, in una certa figura e movimento, grosse particelle di materia come mettendo insieme le più piccole che possono esistere. Esse si urtano, si spingono, resistono Funa alFaltra proprio come le più grandi; e questo è tutto ciò che possono fare. Sicché, se supponiamo che il *nulla* sia prima o eterno, la materia non può mai cominciare ad essere; se supponiamo che ci sia prima, eterna, la pura materia senza movimento, il movimento non può mai cominciare ad essere; se supponiamo che siano primi o eterni solo la materia e il movimento, il pensiero non può mai cominciare ad essere. [[4]È infatti impossibile concepire che la materia, con o senza movimento, possa avere originariamente, in

se stessa e da se stessa, sensibilità, percezione e conoscenza; come è evidente da ciò che allora la sensibilità, la percezione e la conoscenza devono essere proprietà eternamente inseparabili dalla materia e da ogni particella di essa. Per non dire che, sebbene la nostra concezione generale o specifica della materia ci faccia parlare di essa come di un'unica cosa, la materia non è realmente un'unica cosa individuale, né esiste qualcosa che sia un *unico* essere materiale o un *unico* corpo singolo, che noi possiamo conoscere o concepire. Perciò se la materia fosse il primo essere eterno pensante, non ci sarebbe un unico eterno infinito essere pensante, ma un infinito numero di eterni esseri pensanti finiti, indipendenti l'uno dall'altro, di forza limitata e con distinti pensieri, che non potrebbero mai produrre l'ordine, l'armonia e la bellezza che si trovano nella natura. Poiché dunque il primo essere eterno deve necessariamente essere pensante e] ciò che è prima di tutte le cose deve contenere in sé e avere in atto almeno tutte le perfezioni che possono esistere dopo; né può dare ad altro una perfezione che non ha in atto in se stesso e in grado più alto, [5 necessariamente segue da questo che il primo essere eterno non può essere la materia].

Per ciò c'è stato un Essere eterno pensante.

---

11. Se dunque è evidente che qualcosa deve necessariamente esistere dall'eternità, è anche evidente che questo qualcosa deve essere necessariamente un essere pensante: perché è impossibile che una materia non pensante produca un essere pensante, come è impossibile che il niente, o la negazione di ogni essere, produca un essere positivo o materia.

Gli attributi dell'Essere eterno pensante.

---

12. Sebbene la scoperta dell'*esistenza necessaria di uno Spirito eterno* basti a condurci alla conoscenza di Dio perché da essa segue che tutti gli altri esseri conoscenti, che hanno avuto un principio, devono dipendere da Lui e non hanno altre vie per conoscere o per estendere i loro poteri che quelli che Esso gli dà; e che perciò, se fa gli esseri pensanti, fa anche tutte le parti meno eccellenti di questo universo — tutti gli esseri inanimati, e con ciò la sua onniscienza, potenza e providenza saranno stabiliti e ne seguiranno necessariamente tutti gli altri suoi attributi, — tuttavia, per maggior chiarimento, vediamo quali dubbi possono essere sollevati in contrario.

Se lo Spirito eterno può essere materiale o no.

---

13. *Primo*. Forse si dirà che, per quanto sia chiaro, come la dimostrazione può renderlo, che ci deve essere un Essere eterno e che deve essere intelligente, non ne segue tuttavia che l'Essere pensante non possa anche essere *materiale*. Anche se così fosse, ne segue egualmente che c'è un Dio: giacché, se c'è un Essere eterno intelligente e onnipotente, è certo che c'è un Dio, sia che quell'essere lo immaginiate materiale o no. Ma qui, io credo, sta il pericolo e l'inganno della supposizione: non essendoci modo di evitare la dimostrazione che c'è un Essere eterno intelligente, gli uomini che si dedicano a questo argomento darebbero volentieri per scontato che questo Essere intelligente è materiale; e allora, lasciando sfuggire ai loro spiriti o al loro discorso la dimostrazione che prova necessariamente che esiste un Essere eterno intelligente, concludono che tutto è materia e così negano un Dio, cioè un Essere eterno pensante; ma questo non riescono a stabilirlo se non distruggendo la loro stessa ipotesi. Perché se ci può essere, secondo la loro opinione, una materia eterna senza un eterno Essere pensante, essi separano apertamente la materia e il pensiero e non suppongono alcuna connessione dell'una con l'altro e così stabiliscono la necessità di uno Spirito eterno ma non della materia; dal momento che è già stato provato che è inevitabile ammettere un Essere eterno pensante. Ma, se pensiero e materia potessero essere separati, l'esistenza eterna della materia non seguirebbe dall'esistenza eterna di un Essere pensante e la loro supposizione non serve allo scopo.

Non materiale. I, perché nessuna particella di materia è pensante.

---

14. Ma ora vediamo come essi riescono a persuadere sé o gli altri che l'Essere pensante eterno è materiale.

I. Vorrei chiedere se essi immaginano che tutta la materia, *ogni particella di materia*, pensi. Suppongo che essi non lo direbbero perché allora ci dovrebbero essere tanti esseri eterni pensanti quante sono le particelle della materia, e perciò un'infinità di dèi. Eppure, se non ammettono che la materia come materia, cioè ogni particella di materia, sia insieme estesa e pensante avranno il compito di rappresentare alla loro ragione un essere pensante composto di particelle non pensanti; un compito così difficile come quello di tirar fuori un essere esteso da parti inestese, se così posso dire.

II, perché una i sola particella di materia non può esser pensante.

---

15. II. Se non tutta la materia pensa, la prossima domanda è se *solo un atomo* è

quello che pensa. Questa supposizione comporta altrettante assurdità dell'altra; in questo caso, infatti, que sto atomo di materia o deve essere il solo eterno o no. Se è il solo eterno, allora esso solo, con la forza del suo pensiero o della sua volontà, produce tutto il resto della materia. E così avremmo la creazione della materia ad opera della forza del pensiero, che è ciò che i materialisti negano; perché se suppongono che un singolo atomo pensante ha prodotto tutto il resto della materia, non possono ascrivere la preminenza di quest'atomo sugli altri se non al suo pensiero, che è la sola differenza supposta. Anche ammettendo che la cosa sia avvenuta in un modo che supera la nostra concezione, ci deve essere stata sempre creazione; e questi uomini devono abbandonare la grande massima *ex nihìlo nil fit*. Se si dice che tutto il resto della materia è egualmente eterno come quell'atomo pensante, si potrà dire tutto ciò che si vuole, per quanto assurdo sia. Giacché supporre che tutta la materia sia eterna e che tuttavia solo una piccola particella sia infinitamente superiore a tutto il resto in intelligenza e potere è un'ipotesi costruita senza la minima apparenza di ragione. Ogni particella di materia, in quanto materia, è capace delle stesse figure e degli stessi movimenti di ogni altra; e io sfido chiunque ad aggiungere, nel suo pensiero, qualcosa ad una particella più che ad un'altra.

III, perché un sistema di materia non pensante non può essere pensante.

---

16. III. Se allora né un atomo solo può essere l'eterno essere pensante, né può esserlo tutta la materia come materia, cioè ogni particella di materia, rimane solo l'ipotesi che l'Essere pensante eterno è un cefto *sistema* di materia, debitamente posta insieme. Questa, io credo, è la nozione che gli uomini sono più portati ad avere di Dio; essi vorrebbero considerarlo un essere materiale secondo ciò che loro è più agevolmente suggerito dall'ordinaria nozione che hanno di sé e degli altri uomini che considerano quali esseri materiali pensanti. Ma questa immaginazione, per quanto più naturale, non è meno assurda dell'altra: giacché supporre che l'Essere pensante eterno non sia che una composizione di particelle materiali, ciascuna delle quali è non-pensante, significa attribuire la saggezza e l'intelligenza dell'Essere eterno solo ad una giustapposizione di parti; e non ci può essere niente di più assurdo, giacché le particelle non pensanti della materia, per quanto siano composte insieme, non possono aver nulla di aggiunto, tranne una nuova relazione di posizione; che è impossibile conferisca ad esse pensiero e intelligenza.

Se questo sistema corporeo è in movimento c in quiete.

---

17. Inoltre: questo sistema corporeo o ha tutte le sue parti in quiete o c'è un movimento delle sue parti nel quale consiste il suo pensare. Se è perfettamente in quiete, non è che un masso e così non ha privilegi rispetto ad un unico atomo.

Se invece il suo pensiero dipende dal movimento delle sue parti, tutti i suoi pensieri devono essere inevitabilmente accidentali e limitati; giacché tutte le particelle, che col loro movimento causano pensiero, essendo ciascuna in se stessa senza pensiero, non possono regolare i loro propri movimenti e molto meno esser regolate dal pensiero del tutto: perché tale pensiero non è la causa del movimento (in questo caso dovrebbe precederlo e così essere senza di esso) ma la conseguenza del movimento; con ciò libertà, potere, scelta e ogni attività o pensiero razionale e saggio saranno completamente messi da parte. Un tale essere pensante non sarà migliore né più saggio della bruta materia; giacché risolvere tutto nei movimenti accidentali e disordinati della bruta materia o in un pensiero che dipende dal movimento disordinato della bruta materia è la stessa cosa: per non menzionare l'angustia dei pensieri e della conoscenza che dovrebbero dipendere dal movimento di quelle parti. Non c'è bisogno di continuare a enumerare le assurdità e le impossibilità di questa ipotesi (che ne è piena) oltre quelle già menzionate; infatti, supponiamo che questo sistema pensante sia tutto o parte la materia dell'universo; è impossibile che una qualsiasi particella conosca il suo movimento o quello di un'altra particella o che il tutto conosca il movimento di ogni particella, e che così regoli i suoi pensieri o movimenti o abbia un pensiero che risulti dal movimento.

La materia non è coeterna covi un eterno Spirito.

---

18. *Secondo*. Altri vorrebbero che la materia sia eterna nonostante che ammettano un Essere eterno pensante immateriale. Questo, sebbene non escluda l'essere di un Dio, nega una, e la maggiore, delle sue opere, cioè la creazione; perciò deve essere esaminato un poco. La materia deve essere ritenuta eterna: perché? Perché voi non potete concepire come può venir fuori dal niente; ma allora perché non concepite voi stessi come eterni? Risponderete forse: perché, circa 20 o 40 anni fa, cominciaste ad essere. Ma se vi chiedo che cos'è quel *voi* che cominciaste ad essere, non siete in grado di dirmelo. La materia di cui siete fatti non cominciò ad essere allora, perché se fosse cominciata, non sarebbe eterna; ma cominciò ad essere posta insieme e forgiata in modo da fare il vostro corpo. Eppure quel complesso di particelle non siete voi, non costituisce la cosa pensante che voi siete; (perché io ora ho da fare con uno che ammette un Essere eterno immateriale pensante ma sostiene che la materia sia eterna); perciò, quando

cominciò ad essere quella cosa pensante? Se mai cominciò ad essere, allora voi siete stati sempre dell'eternità una cosa pensante: una assurdità che non ho bisogno di confutare finché non incontro qualcuno che sia così privo di intelletto da farla propria. Se perciò potete ammettere che una cosa pensante sia stata creata dal nulla (come tutte le cose che non sono eterne devono esserlo), perché non potete ammettere come possibile, per un essere materiale, di essere stato creato dal nulla da un eguale potere, se non perché ne avete presente l'esperienza in un caso e non nell'altro? Eppure, a ben considerare, la creazione [6 di uno spirito non richiede meno potere della creazione della materia. Anzi, forse, se ci emancipassimo dalle nozioni correnti e sollevassimo i nostri pensieri, per quanto è possibile, ad una più attenta visione delle cose, potremmo essere in grado di mirare ad una concezione sia pure oscura e confusa di come la *materia* può esser creata e cominciare ad esistere ad opera del primo Essere eterno; ma si troverebbe che dare inizio ed essere a uno *spirito* sarebbe un effetto più inconcepibile del potere onnipotente. Ma poiché questo ci condurrebbe forse troppo lontano dalle nozioni sulle quali la filosofia è ora costruita nel mondo, non sarebbe perdonabile deviare tanto da esse; o indagare, in quanto la grammatica stessa lo autorizza, se l'opinione comunemente accettata si oppone a questa nozione; specialmente in questo luogo, dove le dottrine accettate servono abbastanza bene al nostro scopo presente e non lasciano dubbi che] una volta che sia ammessa la creazione o l'inizio di ogni [7 sostanza] dal niente, si può supporre, con la stessa facilità, la creazione di tutte le altre cose, tranne che dello stesso CREATORE.

Obiezione: la creazione dal niente.

---

19. Ma voi direte: non è impossibile ammettere che qualcosa è creata dal niente, *dal momento che non possiamo concepirlo*? Io rispondo: no. Non è ragionevole negare il potere di un essere infinito sulla base che non me possiamo comprendere le operazioni. Non neghiamo altri effetti su questo fondamento, cioè perché non possiamo concepire il modo della loro produzione. Non possiamo concepire come un corpo può muoverne un altro se non per impulso; eppure non è questa una ragione sufficiente per farci negare che la cosa è possibile, stante la costante esperienza che ne abbiamo in noi stessi, in tutti i nostri movimenti volontari: i quali sono prodotti in noi solo dall'azione e dal pensiero libero dei nostri spiriti e non sono, né possono essere, gli effetti dell'impulso e della determinazione del movimento della materia bruta dentro o sui nostri corpi: perché allora non sarebbe in nostro potere o a nostra scelta l'alterarlo. Per esempio: la mia mano destra scrive mentre la mia mano sinistra è ferma: che cosa

causa la quiete in una e il movimento nell'altra? Nient'altro che la mia volontà, il pensiero del mio spirito: se solo il mio pensiero mutasse, k mano destra si fermerebbe e la sinistra si muoverebbe. Questo è un fatto che non può essere negato: spiegatelo e rendetelo intellegibile, e il passo ulteriore porterà a intendere la creazione. [[8] Dare una nuova determinazione al movimento degli spiriti animali (di cui alcuni si servono per spiegare il movimento volontario) non chiarisce affatto la difficoltà. L'alterazione della determinazione del movimento non è in questo caso né più né meno facile a spiegarsi della produzione del movimento stesso: dal momento che la nuova determinazione data agli spiriti animali deve procedere o immediatamente dal pensiero o da qualche altro corpo posto sulla loro strada dal pensiero, e che non era prima sulla loro strada, e così deve al pensiero il *suo* movimento. L'una e l'altra cosa lascia il movimento *volontario* incomprensibile come prima]. Nel frattempo, significa sopravvalutare noi stessi ridurre tutto alla misura ristretta delle nostre capacità e concludere che sono impossibili a farsi tutte le cose la cui maniera di fare eccede la nostra comprensione. Ciò significa rendere infinita la nostra comprensione o rendere finito Dio, se ciò che Egli può fare è limitato a ciò che noi possiamo concepirne. Se voi non capite le operazioni del vostro spirito finito, della cosa pensante che è dentro di voi, non deve sembrarvi strano che non potete capire le operazioni di queireterno Spirito infinito che crea e governa tutte le cose e che il cielo dei cieli non può contenere.

1. Aggiunta della seconda edizione. Ecco la traduzione del passo di Cicerone: «Che cosa infatti c'è di più vero che nessuno debba essere così stoltamente arrogante da credere che l'intelletto e la ragione ci siano in lui e non nel mondo e nel cielo? O che le cose che egli comprende a stento con la suprema ragione del suo ingegno non siano mosse dalla ragione?».

2. S. PAOLO, *Romani*, I, 20.

3. «Il *gry* è un decimo di una linea, la linea è un decimo di pollice, il pollice è un decimo del piede filosofico, il piede filosofico è un terzo del pendolo le cui oscillazioni, alla latitudine di 450 gradi, sono ciascuna uguale a un secondo di tempo o sessantesimo di minuto. Ho fatto qui a bella posta uso di questa misura e delle sue parti in divisione decimali con i nomi delle parti, perché credo che sarebbe di generale vantaggio l'adozione di questa comune misura nella comunità delle lettere» (*Nota di Locke*).

4. Nella prima edizione: «perciò tutto quello che è eterno deve essere un Essere pensante o uno Spirito».

5. Aggiunta della seconda edizione.

6. Nella prima edizione c'era il testo seguente: «dell'uno come dell'altro esige un eguale potere e non abbiamo più ragione di allarmarci per l'effetto di quel potere in un caso più che nell'altro perché l'effetto di esso, in entrambi i casi, è ugualmente al di là della nostra comprensione. Giacché».

7. Nella prima edizione: «cosa».

8. Aggiunta della seconda edizione.

CAPITOLO XI

DELLA NOSTRA CONOSCENZA DELL'ESISTENZA DELLE ALTRE COSE

La conoscenza dell'esistenza di altri esseri finiti si può avere solo dalla sensazione attuale.

La conoscenza del nostro essere, l'abbiamo per intuizione. L'esistenza di Dio, la ragione ce la fa chiaramente conoscere, com'è stato mostrato.

La conoscenza dell'esistenza di *ogni altra cosa* possiamo averla solo per *sensazione*: giacché non essendoci connessione necessaria tra l'esistenza reale e *un'idea* che l'uomo ha nella sua memoria né fra ogni altra esistenza, tranne quella di Dio, e l'esistenza di un uomo particolare — nessun uomo particolare può conoscere l'esistenza di un altro essere, tranne quando questo agisce attualmente su di lui e si fa percepire da lui. Avere l'idea di qualcosa nel nostro spirito non prova l'esistenza di questa cosa più che il ritratto di un uomo non renda evidente la sua esistenza nel mondo o che le visioni di un sogno costituiscano come tali una storia vera.

Esempio: la bianchezza di questa carta.

2. Perciò solo la *ricezione attuale* delle idee dall'esterno ci dà notizie dell'esistenza delle altre cose e ci fa conoscere che in quel momento esiste fuori di noi qualcosa che causa quell'idea in noi; anche se forse non sappiamo né consideriamo come faccia. Non diminuisce la certezza dei nostri sensi e delle idee che riceviamo da essi il non conoscere il modo in cui esse sono prodotte: per esempio, mentre scrivo, ricevo nel mio spirito, dalla carta che agisce sui miei occhi, l'idea che, quale che sia l'oggetto che la causi, io chiamo *bianco*: mediante la quale io so che la qualità o l'accidente (la cui apparenza davanti ai miei occhi causa sempre quell'idea) realmente esiste ed ha essere di fuori di me. E di questo la maggiore assicurazione che io possa avere, e alla quale le mie facoltà possono giungere, è la testimonianza dei miei occhi che sono i soli giudici propri di questa cosa. Sulla loro testimonianza, ho ragione di fare affidamento a tal punto che non posso più dubitare, mentre scrivo, che vedo il bianco e il nero e che esiste realmente qualcòsa che ne causa in me la sensazione, come non dubito che scrivo o muovo la mia mano: che è la massima certezza di cui la natura umana è capace circa l'esistenza di una cosa, al di fuori di quella che l'uomo ha di se stesso e di

Dio.

Questa notìzia proveniente dai nostri sensi non è certa come la dimostrazione, ma può essere chiamata conoscenza e prova l'esistenza di cose fuori di me.

---

3. La notizia che abbiamo dai nostri sensi dell'esistenza di cose fuori di noi non è così certa come la nostra conoscenza intuitiva o come le deduzioni della nostra ragione adoperata sulle idee astratte chiare del nostro spirito; è tuttavia una sicurezza che merita il nome di *conoscenza*. Se ci persuadiamo che le nostre facoltà agiscono e ci informano correttamente circa l'esistenza degli oggetti che agiscono su di esse, non si tratta di una fiducia mal fondata: giacché penso che nessuno sia seriamente così scettico da essere incerto circa l'esistenza delle cose che vede e sente. Almeno, chi può spingere il suo dubbio più in là (comunque poi si comporti nei suoi propri pensieri) non avrà mai una discussione con me giacché non potrà mai essere sicuro che io dica qualcosa di contrario alla sua opinione. Quanto a me, credo che Dio mi ha dato un'assicurazione sufficiente dell'esistenza delle cose fuori di me, dal momento che, mediante la loro diversa applicazione, posso produrre in me sia piacere che dolore, che sono cose di grande interesse nel mio stato presente. Questo è certo: la fiducia che le nostre facoltà non ci ingannino su questo punto è la massima sicurezza di cui siamo capaci circa l'esistenza degli esseri materiali. Non possiamo far nulla se non mediante le nostre facoltà e neppure parlare della conoscenza stessa se non con l'aiuto di queste facoltà, che sono adatte ad apprendere anche che cos'è la conoscenza.

Ma oltre la sicurezza, che riceviamo dai nostri stessi sensi, di non sbagliare nelle informazioni che essi ci dànno circa l'esistenza delle cose fuori di noi, quando subiscono la loro azione, noi siamo ulteriormente confermati in questa sicurezza da altre ragioni concorrenti.

Confermata da ragioni concorrenti. I, perché non possiamo avere idee di sensazione senon dall'ingresso dei nostri sensi.

---

4. I. È chiaro che le percezioni sono prodotte in noi da cause esterne che agiscono sui nostri sensi: perché coloro che mancano degli *organi* di un senso non possono mai avere nei loro spiriti le idee proprie di quel senso. Questo è troppo evidente per dubitarne, perciò non possiamo fare a meno di esser sicuri che le percezioni ci vengono mediante gli organi di quel senso e non altrimenti. Ma è chiaro che gli organi stessi non le producono: in questo caso, infatti, gli occhi di un uomo nell'oscurità produrrebbero i colori e il naso sentirebbe d'inverno il profumo delle rose; ma noi vediamo che nessuno conosce il sapore di un ananasso

finché non va nelle Indie, dove esso si trova, e non lo gusta.

II, perché troviamo che un'idea dalla sensazione attuale e un'idea dalla memoria sono percezioni distinte.

---

5. II. Qualche volta, trovo che *non posso evitare che certe idee siano prodotte nel mio spirito*. Certo, quando i miei occhi sono chiusi e le finestre sbarrate posso ad arbitrio richiamare nel mio spirito le idee della luce o del sole, che sensazioni precedenti hanno immagazinate nella mia memoria, e così posso, ad arbitrio, lasciar da parte *quella* idea e portare alla mia vista l'altra, dell'odore di una rosa o del sapore di zucchero. Ma se a mezzogiorno rivolgo i miei occhi al sole non posso evitare le idee che la luce o il sole producono in me. Sicché c'è una differenza manifesta fra le idee immagazzinate nella mia memoria (sulle quali, se fossero soltanto qui, avrei costantemente il potere di disporne o di metterle da parte, a mio piacimento), e quelle che mi si impongono e non posso evitare di ricevere. Perciò ci devono essere necessariamente una causa esterna e l'azione vivace di oggetti fuori di me, alla cui efficacia non posso resistere, che produce quelle idee nel mio spirito, sia che io lo voglia o no. Inoltre non c'è nessuno che non percepisca in sé la differenza fra il contemplare il sole, di cui ha l'idea nella sua memoria, e il guardare attualmente ad esso; la percezione di queste due cose è così distinta che poche idee sono più distinguibili Funa dall'altra. Perciò egli ha la conoscenza certa che esse non sono *entrambe* ricordi o azioni del suo spirito o fantasie che esistono solo dentro di lui; ma che il suo vedere attuale ha una causa esterna.

III, perché piacere e dolore che accompagnano le sensazioni attuali non accompagnano il ritorno delle idee senza gli oggetti esterni.

---

6. III. Si aggiunga a questo che molte idee *sono prodotte in noi con dolore*, ma che poi le ricordiamo senza la minima pena. Così il dolore del caldo o del freddo, quando Fidea di esso è rivissuta nel nostro spirito, non ci dà disturbo, mentre quando era sentita era molto penosa e lo è ancora quando è ripetuta attualmente; il che è occasionato dal disordine che gli oggetti esterni causano nei nostri corpi quando influiscono su di essi. Noi ri cordiamo il dolore della fame della sete o del mal di testa senza dolore; ma esso o non sarebbe mai stato penoso o lo sarebbe stato costantemente tutte le volte che noi ci pensiamo, se ci fossero solo idee fluttuanti nel nostro spirito e apparenze che intrattengono la nostra fantasia, senza l'esistenza reale delle cose che agiscono su noi dall'esterno. Lo stesso si può dire del *piacere* che accompagna molte sensazioni attuali. E sebbene la

dimostrazione matematica non dipenda dalla sensibilità, tuttavia esaminarla attraverso i diagrammi attribuisce credito all'evidenza della nostra vista e sembra darle una certezza che si avvicina a quella della stessa dimostrazione. Sarebbe infatti molto strano che uno ammettesse come verità innegabile che i due angoli di una figura, che egli misura mediante le linee e gli angoli di un diagramma, debbano essere maggiori l'uno dell'altro e tuttavia dubitasse dell'esistenza delle linee e degli angoli che guarda e adopera per la misura di essi.

IV, perché i nostri sensi confermano l'uno con la testimonianza dell'altro l'esistenza di coste esterne e ci permettono di predirla.

---

7. IV. In molti casi i nostri *sensi testimoniano reciprocamente la verità di ciò che essi riportano* circa l'esistenza delle cose sensibili fuori di noi. Chi *vede* un fuoco può, se dubita che esso sia qualcosa di più di una pura fantasia, anche *sentirlo*; e si convincerà ponendo la sua mano su di esso. Questa, certamente, non potrebbe mai subire un dolore così acuto da parte di una pura idea o di un puro fantasma, a meno che anche il dolore sia una fantasia; ma tuttavia non può, quando la scottatura è guarita, riprodurla soltanto richiamando l'idea di essa. Così, mentre scrivo, vedo che posso mutare l'apparenza della carta; e tracciando le lettere, dire *in anticipo* quale nuova idea apparirà nel momento prossimo soltanto muovendo la mia penna su di essa; idea che non apparirebbe (per quanto voglia fantasticare) se le mie mani fossero ferme o se, pur muovendo la mia penna, i miei occhi fossero chiusi. E quando i caratteri sono tracciati sulla carta, io non posso scegliere se non di vederli come sono: cioè ho le idee di quelle lettere, quali io le ho fatte. Di qui risulta chiaro che esse non sono soltanto uno sport o un gioco della mia immaginazione: perché trovo che i caratteri che sono stati scritti a piacimento dei miei pensieri non obbediscono più ad essi né cessano di essere, per quanto io fantastichi, ma continuano ad agire sui miei sensi costantemente e regolarmente secondo le figure che ne ho tracciate. Se si aggiunge che in un altro uomo la vista di questi caratteri susciterà quei suoni per cui in anticipo avevo inteso che stessero, non ci sarà ragione di dubitare che le parole che scrivo realmente esistono fuori di me, quando causano una lunga serie di suoni regolari che colpiscono le mie orecchie e che non potrebbero essere l'effetto della mia immaginazione né ritenuti dalla mia memoria in quell'ordine.

Questa certezza è grande quanto la nostra condizione necessita.

---

8. Ma se, dopo tutto questo, qualcuno sarà così scettico da diffidare dei propri

sensi e da affermare che tutto ciò che vediamo e ascoltiamo, sentiamo e gustiamo, pensiamo e agiamo, durante tutta la vita, è solo una serie di deludenti apparenze di un lungo sogno, che non ha alcuna realtà, e perciò metterà in dubbio l'esistenza di tutte le cose e la nostra conoscenza di esse: in questo caso, debbo invitarlo a considerare che, se tutto è sogno, allora egli stesso, che pose il dubbio, è sogno e non importa molto che un uomo sveglio gli risponda. Tuttavia, se vuole, può sognare che io gli risponda così: la certezza di cose esistenti *in rerum natura*, quando noi abbiamo per essa la testimonianza dei sensi, non è solo grande quanto la nostra costituzione può attingere, ma anche quanto la nostra condizione esige. Le nostre facoltà, infatti, non sono adeguate alla piena estensione dell'essere né alla conoscenza perfetta, chiara e comprensiva delle cose, libera da dubbi e scrupoli; ma è adeguata alla conservazione di noi stessi, cui quelle facoltà appartengono. Esse sono adatte agli usi della vita, servono ai nostri scopi abbastanza bene, se ci danno notizia delle cose che sono utili o dannose per noi. Chi vede bruciare una candela e ha sperimentato la forza della sua fiamma, ponendo su di essa il suo dito, non dubiterà che essa è qualcosa che esiste fuori di lui, che lo danneggia e gli procura forte dolore: il che costituisce una assicurazione sufficiente, perché nessun uomo richiede, per governare le sue azioni, una certezza maggiore di quella delle sue azioni stesse. E se il nostro sognatore vorrà provare se il calore fiammeggiante di una fornace di vetro non è che l'immaginazione vagante della fantasia di un dormiente, mettendo la sua mano nella fornace, può darsi che si svegli nella certezza, maggiore di quella che desidererebbe, che quel calore è qualcosa di più di una pura immaginazione» Questa prova è la maggiore che possiamo desiderare, essendo per noi altrettanto certa del piacere o del dolore cioè della felicità o della miseria; al di là delle quali, non abbiamo più interesse né a conoscere né ad essere. Questa assicurazione dell'esistenza delle cose fuori di noi basta a dirigerci nel perseguire il bene e nell'evitare il male che è causato da esse, al che mira il nostro fondamentale bisogno di raggiungere la conoscenza diretta di esse.

Ma non va al di là della sensazione attuale.

---

9. Insomma, quando i nostri sensi portano attualmente nel nostro intelletto un'idea, non possiamo fare a meno di ammettere che in *quel momento* esiste realmente fuori di noi qualcosa che agisce sui nostri sensi e, attraverso di essi, dà notizia di sé alle nostre facoltà di apprendimento e attualmente produce l'idea che noi allora percepiamo; e non possiamo mancare di fiducia nella loro testimonianza sino a dubitare che le *collezioni* di idee semplici, che dai nostri

sensi sono state osservate unite insieme, esistano realmente insieme. Ma questa conoscenza si estende solo sin dove arriva la testimonianza presente dei sensi, adoperati circa oggetti particolari che agiscono su di essi, e non oltre. Giacché, se ho visto una collezione di idee semplici, comunemente detta *uomo*, esistenti insieme un minuto fa, ed ora sono solo, non posso esser certo che lo stesso uomo esista ora, dal momento che non c'è *connessione necessaria* tra la sua esistenza di un minuto fa e la sua esistenza di ora: in mille modi egli ha potuto cessare di essere dal momento che ho avuto la testimonianza dei miei sensi per la sua esistenza. Se non posso essere certo che l'uomo che ho visto oggi è tutt ora in essere, tanto meno posso essere certo che egli è in essere quando è stato lontano dai miei sensi per un tempo più lungo e non l'ho visto da ieri o dall'anno scorso; e tanto meno posso essere certo dell'esistenza di uomini che non ho visto mai. Per quanto sia altamente probabile che milioni di uomini esistano ora, tuttavia, mentre sono solo e scrivo questo, non ho della loro esistenza quella certezza che chiamiamo in senso stretto conoscenza, sebbene la sua grande verisimilianza mi colloca al di là del dubbio ed è per me ragionevole far molte cose sulla fiducia che ci siano uomini (ed anche uomini di cui ho conoscenza diretta, con cui ho avuto da fare) ora nel mondo; ma questa è solo probabilità, non conoscenza.

È follia aspettare la dimostrazione in ogni cosa.

---

10. Da ciò possiamo ancora osservare quanto sia pazzesco e stolto, per un uomo dotato di conoscenza ristretta ma al quale è stata data la ragione per giudicare della differente evidenza e probabilità delle cose ed esserne guidato in conformità, — come sia stolto, dico, aspettarsi dimostrazioni e certezza in cose che non ne sono suscettibili; e rifiutare l'assenso a proposizioni ra» gionevolissime e agire contrariamente a verità semplicissime e chiare perché non possono essere rese così evidenti da superare anche la minima pretesa (non la chiamerei ragione) di dubitare. Colui che, nelle faccende ordinarie della vita, ammettesse solo la semplice e diretta dimostrazione, non sarebbe sicuro di niente in questo mondo, se non di perire subito. La salubrità del suo cibo o della sua bevanda non gli darebbe mai una ragione sufficiente per arrischiarsi ad usarli; e vorrei proprio sapere che cosa potrebbe fare su fondamenti che non fossero capaci di alcun dubbio e di alcuna obiezione.

L'esistenza passata d: altre cose è conosciuta dalla memoria.

---

11. Come, *quando i nostri sensi sono usati attualmente circa un oggetto* noi

sappiamo che l'oggetto esiste, così *mediante la nostra memoria* possiamo avere la sicurezza che le cose che agirono sui nostri sensi sono esistite. Abbiamo avuto la conoscenza dell'esistenza passata di molte cose, di cui i nostri sensi ci hanno informati e la nostra memoria ritiene le idee; e di esse non possiamo dubitare, finché le ricordiamo bene. Ma anche questa conoscenza non va al di là di ciò di cui i nostri sensi ci hanno prima resi sicuri. Così, se vedo l'acqua in questo istante, è per me verità indubitabile che l'acqua esiste; e ricordando che la vidi ieri, sarà sempre vero, sino a che la mia memoria me la ritiene come una proposizione indubitabile, che l'acqua esisteva il io luglio 1688[1], come sarà egualmente vero che esistettero un certo numero di colori bellissimi che nello stesso momento vidi su una bolla di quell'acqua; ma essendo ora completamente fuori della mia vista sia la bolla che l'acqua, io non conosco più con certezza che l'acqua esiste ora o che esistono la bolla e i colori. Giacché, che l'acqua esista oggi perché è esistita ieri non è più necessario che i colori o le bolle esistano oggi perché sono esi stite ieri, per quanto sia molto più probabile: perché si è osservato che l'acqua continua lungamente ad esistere mentre le bolle e i loro colori cessano presto di essere.

L'esistenza di altri spiriti finiti non è conoscibile e poggia sulla fede.

---

12. Ho già mostrato quali idee abbiamo degli spiriti e come arriviamo ad ottenerle. Ma per quanto ne abbiamo le idee nei nostri spiriti, e sappiamo di averle, avere le idee degli spiriti non ci fa conoscere che essi esistano fuori di noi o che vi siano spiriti finiti o altri esseri spirituali, oltre l'eterno Dio. Abbiamo dalla rivelazione, e da diverse altre ragioni, buoni fondamenti per credere con sicurezza che tali creature ci sono: ma poiché i nostri sensi non sono capaci di scoprirle, manchiamo dei mezzi per conoscere le loro particolari esistenze. Non possiamo conoscere che ci sono spiriti finiti realmente esistenti, mediante l'idea che abbiamo di tali esseri nel nostro spirito, come non possiamo, dalle idee che ognuno ha delle fate o dei centauri, venire a conoscere che le cose che rispondono a queste idee realmente esistono.

Circa l'esistenza degli spiriti finiti, come di molte altre cose, dobbiamo perciò accontentarci della prova della fede; ma sono fuori della nostra portata proposizioni universali e certe concernenti questa materia. Infatti, per quanto possa essere vero, ad esempio, che esistano ancora tutti gli spiriti intelligenti che Dio ha creato, questo tuttavia non può mai far parte della nostra conoscenza certa. A queste e simili proposizioni possiamo dare il nostro assenso come a cose altamente probabili ma non siamo, temo, nel nostro stato presente, capaci di

conoscerle. Perciò non dobbiamo chiedere agli altri dimostrazione o ingaggiare noi stessi nella ricerca di una certezza universale in tutte queste materie nelle quali non siamo capaci di una conoscenza diversa da quella che i nostri sensi ci dànno in questo o quel caso particolare.

Solo le proposizioni particolari concernenti le esistenze concrete sono conoscibili.

---

13. Da ciò risulta che ci sono due specie di proposizioni: I) C'è una specie di proposizioni che concerne l'esistenza di qualcosa che risponde a una data idea: come, avendo l'idea dell'elefante, della fenice, del movimento o di un angelo nel mio spirito, la prima domanda naturale è se una di tali cose esiste in qualche posto. Questa conoscenza è solo di particolari. Nessuna esistenza di qualcosa fuori di noi, tranne cjuella di Dio, può essere conosciuta con certezza al di là di ciò di cui i nostri sensi ci informano, 2) C'è un'altra specie di proposizioni dove è espresso l'accordo o il disaccordo delle nostre idee astratte e la loro dipendenza reciproca. Tali proposizioni possono essere universali e certe. Così, avendo l'idea di Dio e di me stesso, del timore e dell'obbedienza, non posso fare a meno di esser sicuro che Dio deve essere temuto e obbedito da me; e questa proposizione sarà certa per ogni uomo in generale, se mi sono formata l'idea astratta di una specie, di cui io sono un singolo particolare. Tuttavia questa proposizione «Gli uomini debbono temere e obbedire Dio», per quanto certa, non mi prova l'*esistenza* di *uomini* nel mondo; ma sarà vera per tutte le creature siffatte, dovunque esistano; e la certezza di queste proposizioni generali dipende dall'accordo o disaccordo che si può scoprire nelle idee astratte.

Tutte le proposizioni generali che sono conosciute come vere concernono idee astratte.

---

14. Ne primo caso, la nostra conoscenza è la conseguenza di cose che producono idee nei nostri spiriti mediante i nostri sensi; nel secondo, la conoscenza è la conseguenza delle idee (quali che siano) che sono nei nostri spiriti e qui producono proposizioni generali certe. Molte di queste sono dette *aeternae veritàtes*, e tutte infatti sono tali: non perché siano scritte, tutte o in parte, negli spiriti di tutti gli uomini né perché ognuna di esse è stata nello spirito di un uomo, che, avendo ottenuto le idee astratte, le abbia unite o separate mediante l'affermazione o la negazione. Ma dovunque possiamo supporre che ci sia una creatura come l'uomo, dotata di tali facoltà e perciò fornita di tali idee come quelle che abbiamo, dobbiamo concludere che, quando egli applica i suoi pensieri alla considerazione delle sue idee deve conoscere la verità di proposizioni certe

che sorgeranno dall'accordo o disaccordo che egli percepirà fra le sue idee. Queste proposizioni saranno quindi dette *verità eterne*, non perché siano proposizioni eterne realmente formate e antecedenti all'intelletto che le forma nel tempo; né perché sono impresse sullo spirito dai modelli che sono in qualche posto fuori di esso ed esistevano prima; ma perché, una volta *me* siano state formulate intorno alle idee astratte in modo da essere vere, esse saranno sempre realmente vere, ogni volta che si suppone siano formu late in un tempo qualsiasi, passato o futuro, da uno spirito che ha quelle idee. Si suppone infatti che i nomi stiano perpetuamente per le stesse idee e che le stesse idee abbiano immutabilmente gli stessi rapporti l'una con l'altra: perciò le proposizioni che concernono idee astratte, se sono vere una volta, devono necessariamente essere *verità, eterne.*

1. Probabilmente il giorno in cui Locke scriveva questo passo. In quella data Locke era a Rotterdam.

CAPITOLO XII

DELL'INCREMENTO DELLA NOSTRA CONOSCENZA

La conoscenza non è attinta dalle massime.

1. È stata opinione comunemente accettata fra gli uomini di lettere che le massime siano il fondamento di ogni conoscenza; e che ciascuna scienza sia stata costruita su certi *praecognita* dai quali Pintelletto doveva procedere e secondo i quali doveva condursi nelle sue indagini sulla materia propria di quella scienza. Perciò, la via battuta dalle Scuole è stata quella di stabilire all'inizio una o più *proposizioni generali* come fondamenti sui quali costruire la conoscenza che si poteva ottenere di quella materia. Queste dottrine, così stabilite come fondamenti di una scienza, furono dette *princìpi*, essendo gli inizi dai quali dobbiamo procedere senza guardare ancora più indietro nelle nostre indagini, come abbiamo già osservato.

Occasione di quella opinione.

2. Dette probabilmente occasione a questo modo di procedere nelle scienze (io suppongo) il buon successo che esso sembrava avere nelle matematiche. Queste scienze furono per eccellenza dette Μαθήματα e Μάθησις, cioè sapere o cose sapute, perfettamente sapute, in quanto avevano in sé maggiore certezza, chiarezza ed evidenza che tutte le altre.

Ma dal paragonare idee chiare e distinte.

3. Ma chi ben consideri proverà (sospetto) che il grande progresso e la certezza di conoscenza reale cui gli uomini giunsero in queste scienze, non fu dovuto all'influenza di tali princìpi né derivò dal particolare vantaggio che esse ricevettero da due o tre massime generali stabilite all'inizio; ma dalle idee chiare distinte e complete sulle quali i pensieri degli uomini furono esercitati e dalla relazione di egualianza o disugualianza, così chiara tra tali idee, che essi ne ebbero una conoscenza intuitiva e con *questo* una via per scoprirla in altre idee; e ciò senza l'aiuto di quelle massime. Io chiedo infatti se è possibile che un giovane conosca che il suo intero corpo è più grande del suo dito migno lo solo in virtù

dell'assioma che il *tutto è maggiore della parte* e se non possa esserne sicuro finché non ha appreso questa mas sima. O se ntm può una ragazza di campagna conoscere che, avendo ricevuto uno scellino da qualcuno che gliene deve tre e uno scellino anche da un'altro che gliene deve tre, i resti che rimangono nelle mani dei suoi debitori sono eguali. È proprio vero, domando, che essa non può saper questo se non afferri la certezza dalla massima *Se si tolgono quantità uguali da quantità uguali i resti sono uguali*, una massima che forse essa non ha mai sentito e a cui non ha mai pensato? Desidero che ognuno consideri, in base a ciò che è stato detto altrove, che cosa è conosciuto prima e più chiaramente dai più: il caso particolare o la regola generale; e che cosa dà vita e nascita alPaltra. Le regole generali sono fatte soltanto paragonando le nostre idee più generali ed astratte, che sono un manufatto dello spirito, e i nomi son dati ad esse perché lo spirito possa più facilmente sbrigarsi nei suoi ragionamenti e raccogliere in termini comprensivi e regole brevi le sue varie e molteplici osservazioni. Ma la conoscenza è cominciata nello spirito, ed è stata fondata dai particolari, sebbene forse di questi non rimane poi più notizia; giacché è naturale per lo spirito (portato ad estendere la sua conoscenza) far più attenzione a queste regole generali e ad adoperarle appropriatamente, il che sgrava la memoria da un'ingombrante massa di particolari. Desidero che si consideri quale maggior certezza abbia per un bambino, o per chiunque altro, che il suo corpo, il suo dito mignolo e tutto è più grande del suo solo dito mignolo, dopo che avete dato al suo corpo il nome *tutto* e al suo dito mignolo il nome *parte*, rispetto alla certezza che aveva prima; o quale nuova conoscenza, circa il suo corpo, possono dargli questi due termini relativi, che egli non avrebbe potuto avere senza di essi. Non poteva sapere forse che il suo corpo era più grande del suo dito mignolo anche se il suo linguaggio era ancora così imperfetto da non fornigli termini relativi come parte e tutto? Chiedo inoltre come, quando egli si è impadronito di questi nomi, è più certo che il suo corpo è un tutto e il suo dito mignolo una parte, di quanto fosse o potesse essere certo, prima di avere imparato questi termini, che il suo corpo era più grande del suo dito mignolo. Ognuno può altrettanto ragionevolmente dubitare o negare che il suo dito mignolo è una parte del suo corpo o è più piccolo del suo corpo. E chi può dubitare che esso sia più piccolo, dubiterà certamente anche che sia una parte. Sicché la mas sima che il tutto è più grande di una parte non potrà mai essere usata a provare che il dito mignolo è più piccolo del corpo, se non quando è inutile perché addotta a convincere di una verità che uno già conosce. Infatti chi non sa con certezza che una particella di materia più un'altra particella è più grande di una di esse presa da sola, non sarà mai capace di saperlo con l'aiuto di questi due termini relativi, tutto e parte, quale che sia la massima in

cui essi entrano.

Pericoloso costruire su princìpi precari.

---

4. Stia la cosa come si vuole nelle matematiche, se sia più chiaro che, togliendo un pollice da una linea nera di due pollici e un pollice da una linea rossa di due pollici, le parti rimanenti delle due linee saranno uguali; o che *se togliete quantità uguali da quantità uguali, i resti saranno uguali;* sia l'una o l'altra di queste cose la più chiara e la prima ad essere conosciuta, — lascio decidere ad ognuno, perché non ha importanza a questo proposito. Ciò che posso fare qui è di indagare se, anche se la via più facile alla conoscenza comincia con le massime generali e proceda a costruire su di esse, sia tuttavia sicuro rassumere i princìpi che sono stabiliti nelle altre scienze come verità fuori questione; e perciò accettarli senza esame e aderire ad essi senza sottoporli al dubbio perché i matematici sono stati così fortunati, o così bravi, da usare solo premesse evidenti e innegabili. Se così fosse, non so che cosa potrebbe passare per verità nella morale e che cosa potrebbe essere introdotto e provato nella filosofia naturale..

Se il principio di alcuni antichi filosofi, che tutto è materia e non c'è nient'altro, fosse ammesso come certo e indubitabile sarà facile vedere, dagli scritti di alcuni che lo hanno fatto rivivere ai nostri giorni, a quali conseguenze d condurrebbe. Se ognuno dirà, con Polemone[1], che Dio è il mondo; o con gli Stoici, che Dio è l'etere o il sole; o con Anassimene, che è l'aria: quale divinità, quale religione e quale culto ci troveremo ad avere! Niente può essere così pericoloso come i *princìpi assunti senza discussione o esame*, specialmente se concernono la moralità che influenza la vita degli uomini e indirizza le loro azioni. Chi può non aspettarsi giustamente un certo genere di vita in Aristippo che poneva la felicità nel piacere corporeo; e un genere diverso in Antistene che riteneva la virtù sufficiente alla felicità? E chi, con Platone, porrà la beatitudine nella conoscenza di Dio, sentirà i suoi pensieri sollevati a contemplazioni diverse da quelle di coloro che non vanno al di là di quest'angolo della terra e delle cose periture che si possono avere in esso. Chi, con Archelao, stabilirà come principio che il bene e il male, l'onesto o il disonesto, sono definiti solo dalle leggi e non dalla natura, disporrà di misure della rettitudine o malvagità morale diverse da quelle di coloro i quali ritengono che siamo soggetti ad obblighi che precedono tutte le costituzioni umane.

Questa non è una via sicura alla verità.

---

5. Se perciò quelli che passano per *princìpi non sono certi* (e noi dobbiamo avere qualche modo di sapere che possiamo distinguere i certi dai dubbi) ma sono solo resi tali dal nostro cieco assenso, siamo soggetti ad essere messi fuori strada da essi; e invece di essere guidati alla verità, saremo dai princìpi solo confermati in inganni ed errori.

Ma lo è quella di paragonare idee chiare e complete sotto nomi stabili.

---

6. Ma poiché la conoscenza della certezza dei princìpi, come di tutte le altre verità, dipende solo dalla percezione che abbiamo dell'accordo o disaccordo fra le nostre idee, il modo di migliorare la nostra conoscenza non è, ne sono sicuro, quello di accettare e ingoiare princìpi, ciecamente e con fede implicita, ma quello di ottenere e fissare nei nostri spiriti idee chiare, distinte e complete, quanto più è possibile, ed annettere ad esse nomi adatti e costanti. Così, forse, senza altri princìpi, ma *solo considerando queste idee perfette e paragonandole Vuna con Val· tra*, trovando il loro accordo o disaccordo e le loro molte relazioni e rapporti, noi otterremo una conoscenza più vera e chiara con la guida di questa unica regola, piuttosto che assumere princìpi e così porre i nostri spiriti a disposizione di altri.

Il vero metodo per promuovere la conoscenza è di considerare le nostre idee astratte.

---

7. Dobbiamo perciò, se vogliamo procedere come ragione consiglia, adattare i nostri metodi di indagine alla *natura delle idee che esaminiamo* e alla verità che cerchiamo. Verità generali e certe si fondano solo sui rapporti e le relazioni fra *idee astratte*. Una sagace e metodica applicazione dei nostri pensieri alla ri cerca di queste relazioni è la sola via per scoprire tutto ciò che può essere posto con verità e certezza nelle proposizioni generali che le concernono. Ma con quali passi bisogna procedere in queste, è cosa che può essere appresa nelle scuole dei matematici, i quali, da inizi semplicissimi e facili, procedono, a piccoli passi e con una catena continua di ragionamenti, alla scoperta e alla dimostrazione di verità che appaiono a prima vista al di là della capacità umana. L'arte di trovar prove e i metodi ammirevoli che essi hanno inventato per individuare e porre in ordine le idee intermedie che mostrano dimostrativamente l'uguaglianza o l'ineguaglianza di quantità che non si possono sovrapporre è ciò che li ha portati così lontano e ha prodotto tali meravigliose e inaspettate scoperte; ma non dirò qui se, col tempo, si potrà trovare qualcosa di simile rispetto ad altre idee, che non siano quelle di grandezza. Credo tuttavia di poter dire che, se altre idee, che sono le

essenze reali o nominali delle loro specie, fossero esaminate nel modo familiare ai matematici, condurrebbero i nostri pensieri più oltre e con evidenza e chiarezza maggiore di quella che forse possiamo immaginare.

Con ciò anche la moralità può essere resa più chiara.

---

8. Questo mi incoraggiò ad avanzare la congettura che ho suggerita (nel capitolo III), che la *moralità* è suscettibile di dimostrazione quanto la matematica. Infatti, le idee che sono trattate dall'etica sono tutte essenze reali e come tali immagino abbiano connessione e accordo reperibili l'una con l'altra; e, nella misura in cui possiamo trovare tra loro rapporti e relazioni, saremo in possesso di verità certe, reali e generali. Non dubito che, se si assumesse un metodo corretto, una gran parte della moralità potrebbe essere formulata con una chiarezza che non lascerebbe, ad un uomo ragionevole, ragione di dubbio più di quanto abbia ragione di dubbio per la verità delle proposizioni matematiche che gli sono state dimostrate.

La nostra conoscenza delle sostanze può esser migliorata, non dalla contemplazione delle idee astratte, ma solo dall'esperienza.

---

9. Nella nostra ricerca sulla conoscenza delle *sostanze*, la nostra mancanza di idee che si prestino a un tal modo di procedere ci obbliga a un metodo completamente diverso. Qui noi non avanziamo come nell'altro campo (dove le nostre idee astratte sono essenze reali e insieme nominali) con il contemplare le nostre idee e col considerare le loro relazioni e corrispondenze; questo ci aiuta pochissimo, per le ragioni che altrove abbiamo esposto distesamente. Ma penso che è evidente che le sostanze offrono materia di conoscenza generale ristrettissima e che la pura contemplazione delle loro idee astratte ci porta assai poco avanti nella ricerca della verità e della certezza. Che cosa dobbiamo fare, allora, per migliorare la nostra conoscenza degli esseri sostanziali? Qui dobbiamo prendere una direzione completamente contraria: la mancanza di idee o delle loro essenze reali ci rinvia dai nostri pensieri alle cose stesse, così come esistono. *L'esperienza mi deve qui insegnare ciò che la ragione non può;* e solo *provando* io posso *conoscere con certezza* quali altre qualità coesistono con quelle della mia idea complessa; per esempio, se quel corpo giallo, pesante, fusibile che chiamo *oro* sia malleabile o no; e l'esperienza (qualsiasi cosa essa provi in quel particolare corpo che esamino) non mi rende mai certo che è così in tutti, cioè in ogni altro corpo giallo, pesante e fusibile, ma solo in quello che ho messo a prova. Non si

tratta, infatti, di una conseguenza che in un modo o nell'altro discende dalla mia idea complessa: la necessità o l'incompatibilità della malleabilità non ha connessione visibile con la combinazione di colore, peso e fusibilità in un corpo qualsiasi. Quello che ho detto qui dell'essenza nominale dell'oro, che si suppone consista di un corpo di un determinato colore, peso e fusibilità, rimarrà vero anche se vi sarà aggiunta la malleabilità, la fissità e la solubilità in acqua règia. I ragionamenti che partono da queste idee ci porteranno pochissimo avanti nella scoperta certa di altre proprietà nelle masse di materia in cui tutte devono esser trovate. Poiché le *altre* proprietà di tali corpi non dipendono da quelle idee ma dalla sconosciuta essenza reale da cui dipendono anche queste, non possiamo con queste scoprire il resto; non posssiamo andar oltre il punto in cui le idee semplici della nostra essenza nominale ci portano, che è di pochissimo al di là di esse, e così ci offre solo avaramente verità certe, universali e utili. Quando, provando, abbiamo trovato che quel pezzo particolare (e tutti gli altri dello stesso colore, peso e fusibilità che ho provati) è malleabile, anche questo ora fa parte, forse, della mia idea complessa, della mia essenza nominale dell'oro: con ciò, faccio consistere la mia idea complessa, alla quale attribuisco il nome 'oro', di idee semplici più numerose di prima; ma essa, non contenen do ancora l'essenza reale di una specie di corpi, non mi aiuta certo a conoscere (dico conoscere perché può darsi che mi aiuti a congetturare) le rimanenti proprietà di quel corpo, al di là della connessione visibile con alcune o tutte le idee semplici che costituiscono la mia essenza nominale. Per esempio, non posso essere certo, in base a quest'idea complessa, se l'oro è fisso o no: perché, come prima, non c'è connessione o incompatibilità *necessaria*, che si possa scoprire, fra l'*idea complessa di un corpo giallo, pesante, malleabile e fusibile*, e, per esempio, la *fissità*, sicché possa conoscere con certezza che in ogni corpo in cui si trovano quelle, anche la fissità ci deve essere. Anche, qui per assicurarmene, devo rivolgermi all'esperienza: fin dove essa arriva, posso avere conoscenza certa, ma non oltre.

L'esperienza può procurarci comodità, non scienza.

---

10. Non nego che un uomo, addestrato a esperimenti razionali regolari, sia in grado di vedere più a fondo nella natura dei corpi e indovinare meglio le loro proprietà sconosciute di uno che sia estraneo a tali esperimenti. Ma anche qui, come ho detto, si tratta di giudizio e opinione non di conoscenza e certezza. Questo modo di *ottenere e migliorare la nostra conoscenza delle sostanze solo mediante Vesperienza e la storia*, che è tutto ciò che la debolezza delle nostre facoltà, nello stato di mediocrità in cui siamo in questo mondo, può raggiungere,

mi fa sospettare che la *filosofia naturale non è capace di diventare una scienza.* Immagino che siamo in grado di raggiungere una conoscenza generale assai ristretta circa le specie dei corpi e le loro diverse proprietà. Possiamo disporre di esperimenti e di osservazioni storiche da cui possiamo trarre vantaggi di agio e salute e perciò aumentare la nostra riserva di comodità per questa vita; ma temo che, al di là di questo, i nostri talenti non vanno e le nostre facoltà, sospetto, non sono in grado di avanzare.

Siamo adatti per la scienza morale, ma so lo per interpretazioni probabili della natura esterna.

---

11. Da qui è ovvio concludere che — poiché le nostre facoltà non sono adatte a penetrare nella trama interna e nell'essenza reale dei corpi, e tuttavia ci manifestano l'esistenza di un Dio e la conoscenza di noi stessi abbastanza per condurci alla piena e chiara scoperta del nostro dovere e del nostro grande interesse, — a noi, come creature razionali, conviene impiegare le facoltà che abbiamo a ciò cui esse sono più adatte e seguire la direzione della natura quando essa sembra indicarci la via. È ragionevole concludere che il nostro compito proprio sta in queste ricerche e in quella specie di conoscenza che è più adatta alle nostre capacità naturali e ha in sé il massimo interesse, cioè quella che concerne la nostra condizione nello stato deU'eternità., Quindi penso di poter concludere che la *moralità è la scienza e la faccenda propria dell'umanità in generale* (che è interessata e insieme adatta a cercare il suo *summum bonum);* mentre molte arti, che trattano di diverse parti della natura, costituiscono il patrimonio e il talento privato di uomini particolari, per l'uso comune della vita umana e la loro particolare sussistenza in questo mondo. Di quale importanza possa essere per la vita umana la scoperta di un solo corpo naturale e delle sue proprietà, ci dà un convincente esempio il grande continente dell'America; dove l'ignoranza delle arti utili e la mancanza della maggior parte delle comodità della vita, in un paese che abbonda di ogni sorta di ricchezze naturali, credo possano essere attribuite all'ignoranza di ciò che si può trovare in una ordinarissima e spregevole pietra, cioè nel minerale di *ferro.* E qualunque cosa noi pensiamo delle nostre parti o dei nostri miglioramenti in questa parte del mondo dove conoscenza e ricchezza sembrano gareggiare l'una con l'altra, a chiunque ci rifletta seriamente suppongo sembrerà fuori dubbio che, se l'uso del ferro fosse perduto fra noi, saremmo in poco tempo inevitabilmente ridotti alla miseria e all'ignoranza degli antichi selvaggi americani, le cui naturali risorse e provviste non sono minori di quelle delle più floride e colte nazioni. Sicché chi prima fece conoscere l'uso di quello spregevole minerale può esser veramente chiamato il padre delle arti e l'autore

della ricchezza.

Nello studio della natura dobbiamo guardarci da ipotesi c falsi princìpi.

---

12. Non vorrei si pensasse che io disistimi lo studio della *natura* o ne dissuada. Ammetto subito che la contemplazione delle sue opere ci dà occasione di ammirare, riverire e glorificare il loro Autore; e, se ben diretto, può riuscire all'umanità di maggior beneficio dei monumenti di carità esemplare che, con tanta spesa, sono stati eretti dai fondatori di ospedali e ospizi. Chi per primo inventò la stampa, scoprì l'uso della bussola o rese pubblico la virtù e l'uso corretto del chinino, fece di più per la propagazione della conoscenza, per il rifornimento e l'aumento delle comodità utili e salvò dalla tomba più gente, di quelli che costruirono collegi, ospizi e ospedali. Dico solo che non dobbiamo essere troppo prontamente dominati dall'opinione o dall'attesa della conoscenza, dove non si può avere, o dei modi che non la raggiungono; che non dobbiamo scambiare sistemi dubbi per scienze complete e nozioni incomprensibili per dimostrazioni scientifiche. Nella conoscenza dei corpi dobbiamo accontentarci di raccogliere quel che possiamo dagli esperimenti particolari: dal momento che non possiamo, dalla scoperta delle loro essenze reali, afferrare insieme interi mazzi di nozioni e comprendere in un fascio la natura e le proprietà di una intera specie. Dove la nostra indagine concerne la coesistenza, o la ripugnanza a coesistere, che non possiamo scoprire con la contemplazione delle nostre idee, qui l'esperienza, l'osservazione e la storia naturale ci devono dare, mediante i nostri sensi e al dettaglio, un colpo d'occhio sulle sostanze corporee. La conoscenza dei *corpi* dobbiamo attingerla dai nostri sensi, attentamente adoperati ad assumere informazioni circa le loro qualità e le loro operazioni reciproche; e ciò che speriamo di conoscere degli *spiriti separati*, in questo mondo, dobbiamo, credo, aspettarcelo solo dalla rivelazione. Chi consideri quanto poco le massime generali, i princìpi precari e le ipotesi proposte ad arbitrio hanno promosso la conoscenza vera e aiutato a soddisfare le ricerche degli uomini ragionevoli di un miglioramento reale; quanto poco, ripeto, il cominciare dalla fine abbia fatto avanzare, attraverso molte età successive, il progresso umano verso la conoscenza della filosofia naturale, penserà che abbiamo ragione di ringraziare coloro che, in questa età ultima, hanno preso un'altra direzione e ci hanno insegnato, se non una via più facile alla dotta ignoranza, una via più sicura alla conoscenza proficua.

Il vero uso delle ipotesi.

---

13. Non è che non possiamo, per spiegare i fenomeni della natura, far uso di una qualsiasi ipotesi projabile: le ipotesi, se sono ben costruite, sono per lo meno un grande aiuto alla memoria e spesso ci indirizzano a nuove scoperte. Ma intendo che non dobbiamo accoglierne nessuna troppo frettolosamente (come lo spirito è incline a fare perché vorrebbe sempre penetrare nelle cause delle cose e aver princìpi su cui fermarsi) finché non abbiamo esaminato molto bene i casi particolari e fatto molti esperimenti su ciò che vorremmo spiegare con la nostra ipotesi e visto se essa si accorda con tutti, se i nostri princìpi ci portano avanti e non sono incompatibili anche con un solo fenomeno della natura mentre sembrano accordarsi con un altro e spiegarlo. E dobbiamo almeno aver cura che il nome di *princìpi* non ci inganni e non ci si imponga, facendoci accettare come verità indubitabile quella che nel migliore dei casi è realmente un'assai dubbia congettura: quali sono la maggior parte (per non dire tutte) le ipotesi della filosofia naturale.

Idee chiare e distinte con nomi fissi e trovare le idee intermedie che mostrano il loro accordo o disaccordo sono le vie per estendere la nostra conoscenza.

---

14. Ma sia o no la filosofia naturale suscettibile di certezza, le vie per estendere la nostra conoscenza, per quel tanto che ne siamo capaci, sembrano a me, dette in breve, queste due:

I. La prima è di ottenere e stabilire nel nostro spirito [[2] le idee determinate delle cose di cui abbiamo nomi generali o specifici; o almeno quelle di cui vogliamo considerare e migliorare la nostra conoscenza e su cui vogliamo ragionare], [[3]E se si tratta di idee specifiche di sostanze, dobbiamo anche cercare di renderle quanto più complete è possibile: con ciò intendo che dobbiamo porre insieme quante più idee semplici, che siano state costantemente osservate come coesistenti, che possano perfettamente determinare la specie; e ciascuna di esse, che sono gli ingredienti delle nostre idee complesse, deve essere chiara e distinta nel nostro spirito]. Giacché, essendo evidente che la nostra conoscenza non può eccedere le nostre idee, [[4] nella misura in cui] queste sono imperfette, confuse o oscure non possiamo aspettarci di avere conoscenza certa, perfetta o chiara.

II. L'altra via è l'arte di trovare le idee intermedie che possono mostrarci l'accordo o il disaccordo delle altre idee che non possono essere immediatamente paragonate.

La matematica come esempio di questo.

---

5. Che queste due vie (e non l'affidarsi alle massime e derivare conseguenze da proposizioni generali) siano i metodi legittimi per migliorare la nostra conoscenza delle idee dei modi diversi da quelli di quantità, ci sarà agevolmente mostrato dalla considerazione della conoscenza matematica. Qui troveremo innanzi tutto che chi non ha l'idea perfetta e chiara degli angoli o delle figure di cui desidera conoscere qualcosa è totalmente incapace di una conoscenza qualsiasi intorno ad essi. Supponete che un uomo non abbia l'idea esatta e perfetta di un angolo retto, di uno scaleno o di un trapezio: è certissimo che cercherà invano una dimostrazione qualsiasi intorno ad essi. È evidente inoltre che non è stata l'influenza delle massime, che sono assunte come princìpi nella matematica, a guidare i maestri di questa scienza alle sorprendenti scoperte che hanno fatto. Se un uomo di talento conosce perfettamente tutte le massime generalmente usate nelle matematiche e contempla quanto gli piace la loro estensione e le loro conseguenze, non arriverà mai, suppongo, col loro solo aiuto, a conoscere che il quadrato costruito sull'ipotenusa è uguale alla somma dei quadrati costruiti sugli altri due lati. La conoscenza che «il tutto è uguale a tutte le sue parti» e che «se togliete quantità uguali da quantità uguali i resti saranno uguali» ecc. non lo aiuterà, presumo, in questa dimostrazione e credo che un uomo possa riflettere a lungo su questi assiomi senza mai scoprire la minima verità matematica. Queste sono state scoperte da pensieri che si sono applicati altrimenti: lo spirito ha avuto altri oggetti, altre vedute davanti a sé, differenti da quelle massime, quando raggiunse per la prima volta la conoscenza di verità matematiche che uomini, che hanno ben familiari quei riconosciuti assiomi ma ignorano i metodi che dapprima hanno creato queste dimostrazioni, non potranno mai abbastanza ammirare. E chi sa mai quali metodi per estendere la nostra conoscenza nelle altre parti della scienza possano in seguito essere inventati, corrispondenti a quelli dell'algebra nella matematica, la quale trova subito le idee di quantità per misurarne altre, la cui eguaglianza o proporzione difficilmente potremmo altrimenti conoscere o che forse non conosceremmo mai.

1. Polemone di Atene fu a capo dell'Accademia platonica dopo Senocrate dal 314 al 270 a. C. Cfr. DIOGENE LAERZIO, IV, 16-20.

2. Nella prima edizione: «per quanto possiamo, idee chiare, distinte e costanti delle cose che vogliamo considerare e conoscere».

3. Aggiunta della quarta edizione.

4. Nelle prime tre edizioni: «dove».

CAPITOLO XIII

ULTERIORI CONSIDERAZIONI SULLA NOSTRA CONOSCENZA

La nostra conoscenza in parte necessaria, in parte volontaria.

1. La nostra conoscenza ha una grande conformità con la nostra vista anche in questo, come in altre cose: che non è pienamente necessaria né pienamente volontaria. Se la nostra conoscenza fosse completamente necessaria, non solo la conoscenza di tutti gli uomini sarebbe eguale ma ogni uomo conoscerebbe tutto ciò che è conoscibile; se fosse interamente volontaria, alcuni uomini la considererebbero o valuterebbero così poco da averne estremamente poca o nessuna. Uomini dotati di sensi non possono scegliere di non ricevere alcune idee da essi; e se hanno memoria, non possono fare a meno di ritenere alcune idee; e se hanno una facoltà di distìnguere, non possono fare a meno di percepire l'accordo o il disaccordo di alcune idee tra loro: proprio come chi ha occhi, se li tiene aperti di giorno, non può fare a meno di vedere alcuni oggetti e percepire la differenza fra essi. Ma sebbene chi ha occhi aperti nella luce non può fare a meno di vedere, può tuttavia scegliere gli oggetti da cui distogliere gli occhi; ci può essere alla sua portata un libro contenente figure e discorsi capaci di dilettarlo e di istruirlo, che egli tuttavia non aprirà mai e non si prenderà la pena di guardare.

L'impiego delle nostre facoltà è volontario; ma una volta che esse sono impiegate, conosciamo le cose come sono, non come ci piace.

2. Anche un'altra cosa è in potere dell'uomo ed è che, se talvolta rivolge gli occhi ad un oggetto, può tuttavia scegliere se esaminarlo con curiosità e cercare di osservare con intensa applicazione, accuratamente, tutto ciò che è visibile in esso. Tuttavia, ciò che egli vede non può vederlo diversamente da come lo vede. Non dipende dalla sua volontà vedere nero ciò che appare giallo, né di persuadersi di sentire come freddo ciò che in realtà lo scotta. La terra non gli apparirà dipinta con fiori, né i campi coperti di verde, ogni volta che egli lo vorrebbe: nel freddo inverno, non può fare a meno di vederla bianca e ghiacciata, se si guarderà intorno. Proprio lo stesso accade al nostro intelletto; tutto ciò che c'è di volontario nella nostra conoscenza è l'usare o il distogliere una nostra *facoltà* da questa o quella specie di oggetti e l'esame più o meno accurato di essi;

ma *se le nostre facoltà sono adoperate, la nostra volontà non ha il potere di determinare in un modo o nelValtro la conoscenza dello spirito*: questo è fatto solo dagli oggetti stessi, nella misura in cui sono chiaramente scoperti. Perciò, in quanto i sensi umani hanno da fare con oggetti esterni lo spirito non può che rivivere le idee presentate da essi ed essere informato dell'esistenza delle cose esterne; in quanto i pensieri degli uomini hanno a che fare con le loro proprie idee determinate, non possono fare a meno di osservare, in qualche misura, l'accordo o il disaccordo che si trova fra queste idee e in cui consiste la conoscenza. E se gli uomini hanno nomi per le idee che hanno così considerate, devono necessariamente esser sicuri della verità delle proposizioni che esprimono l'accordo o il disaccordo che essi percepiscono nelle idee ed essere indubitabilmente convinti di tale verità. Giacché, quel che un uomo vede, non può non vederlo, e quel che percepisce non può non sapere di percepirlo.

Esempio dei numeri.

---

3. Così chi ha le idee dei numeri e si è presa la briga di paragonare, uno, due e tre a sei, non può scegliere se non di sapere che sono uguali. Chi ha avuto l'idea del triangolo e trovato il modo per misurare i suoi angoli e le sue grandezze, è certo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti e non può dubitare di questo, come non può dubitare della verità che è impossibile per la stessa cosa essere e non essere.

Esempio della religione naturale.

---

4. Chi ha avuto l'idea di un essere intelligente ma fragile e debole, creato e dipendente da un altro Essere, eterno, onnipotente, perfettamente saggio e buono, saprà che l'uomo deve onorare, temere ed obbedire Dio con la stessa certezza con cui sa che il sole splende quando lo vede. Giacché se ha nello spirito solo le idee di questi due esseri e rivolge in quella direzione i suoi pensieri, e li considera, troverà che Tessere inferiore, finito e dipendente è in obbligo di obbedire all'Essere supremo e infinito, con la stessa certezza con cui trova che tre, quattro e sette sono meno di quindici, se vorrà considerare e contare questi numeri. Né maggiore di questa sarà la sua sicurezza in un chiaro mattino, che il sole è sorto, se aprirà i suoi occhi e li rivolgerà in quella direzione. Ma per quanto queste verità siano sempre così certe e sempre così chiare, potrà ignorarle tutte o ignorarne qualcuna chi non si prenderà la briga di adoperare le sue facoltà, come dovrebbe, per informarsi di esse.

CAPITOLO XIV

DEL GIUDIZIO

La nostra conoscenza è ristretta, perciò abbiamo bisogno di qualche altra cosa.

1. Poiché le facoltà intellettuali sono state date all'uomo, non solo per la speculazione, ma anche per la condotta della vita, l'uomo sarebbe in grave difficoltà se non avesse per dirigerlo che ciò che ha la certezza della *conoscenza* vera. Giacché, essendo questa assai limitata e misera, come abbiamo visto, egli rimarrebbe spesso completamente all'oscuro e perfettamente immobilizzato nella maggior parte delle circostanze della sua vita se non avesse niente per guidarlo in assenza della conoscenza chiara e certa. Chi non mangiasse se non avesse la dimostrazione che il cibo lo nutrirà, chi stesse fermo se non conoscesse infallibilmente che l'affare che intraprende avrà successo, avrebbe poco da fare se non star fermo e perire.

Di quale utilità sia il nostro stato crepuscolare.

2. Perciò, siccome Dio ha posto qualcosa in piena luce e ci ha dato qualche conoscenza certa, sebbene limitata a poche cose, probabilmente come un assaggio di ciò di cui le creature intellettuali sono capaci e per suscitare in noi il desiderio di uno stato migliore e lo sforzo per ottenerlo: così per la maggior parte di ciò che ci interessa, ci ha concesso solo il crepuscolo, come si potrebbe dire, della probabilità: adatto, io presumo, allo stato di mediocrità e di noviziato in cui gli è piaciuto situarci: dove, per controllare la nostra superfiducia e presunzione, noi possiamo, dall'esperienza di ogni giorno, esser fatti accorti della nostra miopia e dell'essere esposti all'errore. Esser consci di questo può essere per noi il costante ammonimento di spendere i giorni di questo nostro pellegrinaggio in modo attivo e responsabile, nella ricerca e nel perseguimento di quella via che può condurci ad uno stato di perfezione maggiore. È altamente ragionevole pensare, anche se la rivelazione non dicesse nulla in proposito, che, come gli uomini adoperano i talenti che Dio ha dato loro quaggiù, così riceveranno la loro ricompensa alla chiusura della giornata, quando il loro sole tramonterà e la notte porrà fine alla loro fatica.

Il giudizio o assenso alla probabilità supplisce alla nostra mancanza di conoscenza.

3. La facoltà che Dio ha dato alPuomo per supplire alla mancanza di conoscenza certa e chiara, nei casi in cui non può averla, è il *giudizio*: mediante il quale lo spirito considera che le sue idee sono in accordo o disaccordo o, il che è la stessa cosa, che una proposizione è vera o falsa, senza percepire l'evidenza dimostrativa delle prove. Lo spirito qualche volta esercita il giudizio per necessità, quando non dispone di prove dimostrative e di conoscenza certa; e qualche volta per pigrizia, incapacità o fretta, anche quando potrebbe avere prove dimostrative certe. Gli uomini spesso non si fermano ad esaminar l'accordo o il disaccordo di due idee che desiderano conoscere o cui sono interessati; ma, o perché incapaci dell'attenzione richiesta per una lunga serie di passaggi o perché impazienti di indugi, gettano appena un'occhiata sulle prove o le trascurano del tutto; e così, senza ricorrere alla dimostrazione, decidono dell'accordo o del disaccordo fra due idee, come se potessero vederle insieme a distanza, e assumono che c'è accordo o disaccordo come sembra più verosimile ad essi dopo un esame superficiale. Questa facoltà dello spirito, quando è esercitata immediatamente sulle cose, è detta *giudizio*; quando si esercita sulle verità espresse in parole è più comunemente detta *assenso o dissenso;* e poiché questa è la maniera più comune in cui lo spirito ha occasione di adoperare questa facoltà, la tratterò in questi termini, che sono meno soggetti ad equivoco nella nostra lingua.

Giudizio è presumere che le cose stiano così, senza percepirlo.

4. Così lo spirito ha due facoltà che hanno a che fare con la verità e la falsità:

la prima è la CONOSCENZA per cui esso percepisce con certezza ed è indubitabilmente sicuro dell'accordo e del disaccordo di due idee qualsiasi.

La seconda è il GIUDIZIO, che consiste nel porre due idee insieme o nel separarle l'una dall'altra nello spirito, quando non è percepito il loro accordo o disaccordo certo ma è solo *presunto*: il che, come la parola implica, significa assumerlo prima che esso appaia con certezza. E se lo spirito unisce o separa le idee conformemente a ciò che le cose sono in realtà, il giudizio è corretto.

CAPITOLO XV

DELLA PROBABILITÀ

Probabilità è la apparenza dell'accordo su prove fallibili.

I. Come la *dimostrazione* consiste nel mostrare l'accordo o il disaccordo di due idee mediante l'intervento di una o più prove che hanno una connessione costante, immutabile e visibile l'una con l'altra; così *la probabilità* è solo l'apparenza dell'accordo o del disaccordo mediante l'intervento di prove la cui connessione non è costante e immutabile o almeno non è percepita come tale, ma è o appare per lo più tale ed è sufficiente a indurre lo spirito a giudicare la proposizione vera o falsa, piuttosto che il contrario. Per esempio, nella dimostrazione, un uomo percepisce la connessione certa e immutabile dell'eguaglianza fra i tre angoli di un triangolo e quelle idee intermedie di cui si fa uso per mostrare la loro uguaglianza a due angoli retti; e così, mediante la conoscenza intuitiva dell'accordo o disaccordo delle idee intermedie a ciascun passo del procedimento, l'intera serie è accompagnata dall'evidenza la quale mostra chiaramente l'accordo o il disaccordo, nell'uguaglianza, dei tre angoli con due angoli retti e così egli ha la conoscenza certa che la cosa è così. Ma un altro uomo, che non si è mai presa la pena di esaminare la dimostrazione, ascoltando che un matematico, degno di fiducia, afferma che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, dà l'assenso a questa proposizione cioè l'accetta per vera: nel qual caso, il fondamento del suo assenso è la probabilità della cosa, perché la prova di essa è quella che la maggior parte delle verità reca con sé: l'uomo, sulla cui testimonianza egli l'accetta, non è solito affermare nulla che sia contrario alla propria conoscenza o al di là di essa, specialmente in una materia di questa specie. Sicché ciò che causa il suo assenso a questa proposizione, che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, e che lo induce ad assumere che queste idee sono in accordo, senza tuttavia conoscere che sono tali, è la veridicità abituale in altri casi di colui che parla o la sua veridicità supposta in questo caso.

È un supplemento alla nostra mancanza di conoscenza.

2. La nostra conoscenza, com'è stato mostrato, è assai ristretta e non abbiamo la fortuna di trovare la verità certa in tutto ciò che abbiamo occasione di

considerare; la maggior parte delle proposizioni che pensiamo o di cui ragioniamo o discorriamo, — anzi in base alle quali agiamo, sono tali che non possiamo aver conoscenza indubitabile della loro verità; tuttavia, alcune di esse sono così vicine ai limiti della certezza che non ne dubitiamo affatto ma diamo ad esse fermamente il nostro assenso ed agiamo in conformità di questo assenso con tanta risolutezza come se fossero infallibilmente dimostrate e la nostra conoscenza di esse fosse perfetta e certa. Ma qui ci sono gradi che vanno dalla massima approssimazione alla certezza e alla dimostrazione sino alla improbabilità e alla inverosimiglianza o anche ai confini delPimpossibilità; e ci sono gradi di assenso che vanno dalla sicurezza e fiducia piena fino alla congettura, al dubbio e alla sfiducia: devo perciò ora (avendo, come credo, trovato *i limiti della conoscenza e della certezza umana)*, immediatamente considerare *i gradi e i fondamenti della probabilità, dell'assenso, o della fede.*

Essendo ciò che ci fa presumere che le cose sono vere prima di conoscerle come tali.

---

3. La probabilità è la simiglianza alla verità, giacché la stessa connotazione della parola significa una proposizione per la quale vi sono argomenti o prove per farla passare o accettare per vera. Il trattamento che lo spirito dà a questa specie di proposizioni è detto *credenza, assenso o opinione* e consiste nell'ammettere o accettare per vera una proposizione in base ad argomenti o prove che ci persuadono ad accettarla per vera senza la conoscenza certa che essa sia tale. La differenza fra *probabilità* e *certezza, fede* e *conoscenza*, sta in questo che, in tutte le parti della conoscenza, c'è intuizione: ogni idea immediata, ogni passo, ha la sua connessione visibile e certa; ma nella credenza non è così. Ciò che mi fa credere è qualcosa di estraneo alla cosa che credo: qualcosa che non è evidentemente congiunto con ambedue i lati e che perciò non mostra manifestamente l'accordo o il disaccordo delle idee che sono prese in considerazione.

I fondamenti della probabilità sono due: la conformità con la nostra esperienza e la testimonianza degli altri.

---

4. La probabilità, allora, servendo a supplire alla carenza della nostra conoscenza e a guidarci dove essa ci viene meno, ha sempre a che fare con proposizioni di cui non abbiamo certezza ma solo alcuni stimoli a ritenerle vere. I fondamenti di essa, insomma, sono i due seguenti:

Primo, la conformità di una cosa con la nostra conoscenza, osservazione ed esperienza.

Secondo, la testimonianza degli altri circa la oro osservazione e la loro esperienza. Nella testimonianza degl altri si devono considerare: 1) Il numero. 2) L'integrità. 3) L'abilità del testimone. 4) L'intenzione dell'autore, quando si tratta di una testimonianza presa da un libro. 5) La coerenza fra le parti e le circostanze delle relazioni. 6) Le testimonianze contrarie.

In questo, tutte le testimonianze prò e contro si: debbono esaminare prima di giungere al giudizio.

---

5. Poiché la probabilità manca dell'evidenza intuitiva che determina infallibilmente l'intelletto e produce la conoscenza certa, lo spirito, se *vuol procedere razionalmente*, deve esaminare tutti i fondamenti della probabilità e vedere se essi stanno più o meno per o contro una proposizione, prima di assentire ad essa o dissentirne; e, dopo avere debitamente soppesato il tutto, rigettarla o ammetterla con un assenso più o meno fermo, proporzionato alla preponderanza dei maggiori fondamenti di probabilità da un lato o dall'altro. Per esempio:

Se io stesso vedo un uomo passeggiare sul ghiaccio, questo è oltre la probabilità: è conoscenza. Ma se un altro mi dice di aver visto un uomo in Inghilterra, nel mezzo di un crudo inverno, passeggiare sull'acqua solidificata dal freddo, questo ha una tale conformità con ciò che abitualmente si osserva accadere che sono disposto dalla natura della cosa ad assentirvi, a meno che qualche manifesto sospetto non accompagni la relazione di quel fatto. Ma se la stessa cosa vien detta ad uno nato fra i Tropici che non l'ha mai vista e non ne ha mai sentito parlare prima, l'intera probabilità poggia sulla testimonianza; e quanto più i relatori sono numerosi e credibili e privi di interesse a dir cosa contraria alla verità, tanto è probabile che il fatto sia più o meno creduto. Tuttavia a un uomo la cui esperienza è stata sempre completamente contraria e che non ha mai sentito parlare di nulla di simile, anche il massimo credito di un testimone difficilmente riuscirà a farlo credere.

Il re del Siam.

Così accadde ad un ambasciatore olandese che, parlando con il Re del Siam delle caratteristiche dell'Olanda, che egli desiderava conoscere, gli disse, fra le altre cose, che l'acqua nel suo paese diveniva talvolta, nella stagione fredda, così dura che gli uomini potevano passeggiare su di essa e che essa avrebbe sopportato anche un elefante, se lì ci fosse stato. Al che il Re rispose: *Fin qui ho creduto alle cose strane che mi hai detto perché ti consideravo un uomo sobrio e sincero; ma*

ora sono sicuro che menti.

Gli argomenti probabili possono essere molto vari.

---

6. Da questi fondamenti dipende la probabilità di ogni proposizione; e poiché la conformità della nostra conoscenza, la certezza delle osservazioni, la frequenza e la costanza dell'esperienza, e il numero e la credibilità delle testimonianze sono più o meno in accordo o disaccordo con essa, così ogni proposizione è in se stessa più o meno probabile. C'è un altro motivo, lo ammetto, che, per quaìito in sé non sia un buon fondamento di probabilità, è spesso usato come tale e in base al quale gli uomini più comunemente regolano il loro assenso e sul quale poggiano la loro fede più che su qualsiasi altro; ed è l'*opinione degli altri*. E non ci può essere cosa più pericolosa su cui fare affidamento né più facile a ingannare: giacché fra gli uomini c'è più falsità ed errore che verità e conoscenza. E se le opinioni e le persuasioni degli altri che conosciamo e stimiamo sono una base di assenso, gli uomini hanno ragione di essere pagani in Giappone, maomettani in Turchia, papisti in Spagna, protestanti in Inghilterra e luterani in Svezia. Ma di questo cattivo motivo di assenso avrò occasione di parlare più distesamente altrove[1].

1. Nel cap. XVII, 14 e nel cap, XX, 17-18.

CAPITOLO XVI

DEI GRADI DELL'ASSENSO

Il nostro assenso deve esser regolato dai fondamenti della probabilità.

1. Abbiamo esposto nel precedente capitolo i fondamenti della probabilità: che sono non solo le basi sulle quali il nostro *assenso* è costruito, ma anche la misura con la quale i suoi gradi diversi sono o devono essere regolati. Dobbiamo soltanto notare che, quali che siano i fondamenti della probabilità, essi non agiscono sullo spirito che ricerca la verità e si sforza di giudicare rettamente se non quando si manifestano: al più presto, nel giudizio o nella ricerca che lo spirito intraprende per prima. Riconosco che nelle opinioni, che gli uomini hanno e a cui rimangono fermamente attaccati nel mondo, il loro assenso non deriva sempre dalla veduta attuale delle ragioni che dapprima prevalsero in essi: giacché, in molti casi, è impossibile e nella più parte assai difficile, anche per coloro che hanno una memoria straordinaria, ritenere a memoria tutte le prove che, dopo un debito esame li portano a decidersi per una soluzione della questione. È sufficiente che essi abbiano, una volta almeno, esaminato, con la massima cura ed equità ad essi possibile, l'argomento in questione, che abbiano cercato tutti i particolari che possano immaginare portino luce sulla questione ed abbiano, col massimo della loro abilità, fatto il conto di tutti gli indizi disponibili; e così, avendo una volta trovato da quale parte *per essi* la probabilità si manifesta, dopo l'indagine completa ed esatta che hanno fatto, conservino la conclusione nella loro memoria come una verità da essi scoperta; e che per il futuro rimangano paghi, sulla testimonianza della loro memoria, che questa è l'opinione che, in base alle prove che hanno una volta vedute, merita il grado di assenso che essi le prestano.

Questi non possono esser sempre attualmente in vista; perciò dobbiamo accontentarci del ricordo di aver visto una volta il fondamento per un tal grado di assenso.

2. Questo è tutto ciò che la maggior parte degli uomini è capace di fare per regolare le loro opinioni e giudizi; a meno che non si esiga da essi o di ritenere distintamente nella loro memoria tutte le prove di una verità probabile ed anche nello stesso ordine e nella stessa deduzione regolare di conseguenze nella quale essi le hanno per la prima volta situate e vedute, il che talvolta è abbastanza da

riempire un grosso volume su una singola questione; o che si richieda da un uomo, per ogni opinione che egli abbraccia, di esaminarne ogni giorno le prove. Entrambe queste cose sono impossibili. È inevitabile perciò che si faccia affidamento sulla memoria e che gli uomini siano persuasi di molte opinioni le cui prove non sono attualmente nei loro pensieri e che forse, anzi, non sono neppure in grado di richiamare alla mente attualmente. Senza di ciò, la maggior parte degli uomini dovrebbero o essere molto scettici o mutare ad ogni momento opinioni e affidarsi a quella di chi, avendo da ultimo studiata la questione, offre ad essi argomenti ai quali, in difetto di memoria, essi non sono in grado presentemente di rispondere.

Conseguenze dannose, se il nostro primo giudizio non fu esatto.

---

3. Debbo riconoscere che il rimanere attaccati al giudizio passato e l'aderire fermamente a conclusioni raggiunte prima è spesso la causa di una tenace ostinazione nell'errore e nell'inganno. Ma il difetto non consiste nelPaffidarsi alla memoria per quello che si è prima ben giudicato ma nel giudicare prima di aver bene esaminato. Non c'è forse un gran numero (per non dire la maggior parte) di uomini che pensano di aver formulati giudizi esatti su diverse materie solo per la ragione che non hanno mai pensato altrimenti? E che si immaginano di aver giudicato esattamente solo perché mai hanno posto in questione ed esaminato le loro opinioni? Questo significa credere che hanno giudicato rettamente perché non hanno mai giudicato affatto. Eppure proprio fra questi ci sono coloro che sostengono le loro opinioni con la massima durezza e sono generalmente i più fieri e i più fermi nelle loro credenze, perché le hanno esaminate meno. Di ciò che una volta *abbiamo conosciuto*, noi siamo certi che è così; e possiamo essere sicuri che non ci sono prove latenti, non ancora trovate, le quali possano capovolgere la nostra conoscenza o metterla in dubbio. Ma in materia di *probabilità* non possiamo essere in ogni caso sicuri che abbiamo davanti a noi tutti i particolari che in qualche modo riguardano la questione e che non c'è più alcuna prova, non ancora intravista, che può far pendere la probabilità dall'altro lato e far da contrappeso a quella che al presente ci sembra preponderante. Chi ha mai l'agio, la pazienza e i mezzi di raccogliere tutte le prove delle opinioni che ha e concludere sicuramente che ne ha una vista chiara e completa e che più niente può essere allegato per una migliore informazione? Eppure, siamo forzati a deciderci per un lato o per l'altro. La condotta della nostra vita e la direzione dei nostri grandi interessi non sopportano indugi: perché dipendono, per la maggior parte, dalla determinazione del nostro giudizio su punti sui quali non siamo

capaci di conoscenza certa e dimostrativa, ma sui quali è necessario per noi abbracciare l'uno o l'altro partito.

L'uso esatto di esso, la mutua carità e sopportazione nella necessaria diversità di opinioni.

---

4. Dal momento perciò che è inevitabile, per la maggior parte degli uomini, se non per tutti, avere molte *opinioni* senza prove certe e indubitabili della loro verità; e dal momento che procura una grave imputazione di ignoranza, leggerezza e follia agli uomini abbandonare e rinunciare ora alle loro credenze precedenti sulla base di un argomento cui essi non possano immediatamente rispondere o di cui non possano mostrare l'insufficienza, credo che converrebbe a tutti gli uomini mantenere la pace e i compiti comuni dell'umanità, e l'amicizia, pur nella diversità delle opinioni: dal momento che non possiamo ragionevolmente aspettarci che ognuno lasci prontamente e ossequiosamente la sua opinione e abbracci la nostra con la cieca rassegnazione a un'autorità che l'intelletto dell'uomo non riconosce. L'uomo infatti non ha altra guida che la ragione, per quanto spesso questa possa ingannarsi, e non può ciecamente sottomettersi alla volontà e al dettato di un altro. Se l'uomo, che volete convertire alla vostra opinione, è di quelli che esaminano prima di assentire, dovete lasciargli l'agio di rifare tutti i suoi conti e di esaminare, richiamando alla mente tutto quello che gli è sfuggito, tutti i particolari, per vedere da quale parte sta il vantaggio; e se penserà che i vostri argomenti non hanno abbastanza peso per impegnarlo di nuovo in tanta fatica, questo è proprio ciò che spesso noi stessi facciamo in casi simili: non ammetteremmo che altri ci prescrivessero i punti che dovremmo studiare. E se si tratta di uno che si forma le sue opinioni sulla fiducia, come possiamo immaginare che rinuncerà a credenze che il tempo e il costume hanno così radicato nel suo spirito che egli le crede autoevidenti e indubitabilmente certe o che crede siano impressioni che ha ricevuto da Dio o da uomini mandati da Dio? Come posssiamo aspettarci, mi domando, che opinioni così stabilite saranno abbandonate per gli argomenti o per Γ autorità di un estraneo o di un avversario, specialmente se c'è il sospetto di un interesse o di un disegno, sospetto che non manca mai quando gli uomini si sentono maltrattati? Faremo bene a commiscrare la nostra mutua ignoranza e a cercare di rimuoverla con tutti i mezzi cortesi e leali dell'informazione, e non a trattare subito gli altri malamente, come ostinati e perversi, perché non rinunciano alla loro opinione e ad accogliere le nostre o almeno quelle che noi vorremmo imporre ad essi, quando è più che probabile che noi stessi siamo non meno ostinati nel non abbracciare le loro. Dov'è l'uomo che dispone della prova incontestabile della

verità di tutto ciò che ammette o della falsità di tutto ciò che condanna o che può dire di aver esaminato a fondo tutte le sue e altrui opinioni? La necessità di credere senza conoscere, anzi spesso su basi fragilissime, in questo fuggevole stato di azione e cecità in cui siamo, ci dovrebbe rendere più laboriosi e impegnati a informare noi stessi che a costringere gli altri. Per lo meno, coloro che non hanno esaminato sino in fondo tutte le loro credenze, devono confessare che non sono adatti a prescriverle agli altri e che sono irragionevoli nell'imporre come verità alla credenza di altri uomini ciò che essi stessi non hanno indagato, di cui non hanno soppesato gli argomenti di probabilità in base ai quali dovrebbero ammetterlo o rigettarlo. Coloro che hanno esattamente e veracemente esaminato e hanno perciò superato il dubbio in tutte le dottrine che professano e da cui sono guidati potrebbero più giustamente pretendere dagli altri di seguirli; ma sono così poco numerosi e trovano così scarse ragioni per far da maestri nelle loro opinioni, che non ci si può aspettare da essi niente di arrogante e di imperioso: e c'è ragione di pensare che, se gli uomini fossero meglio istruiti essi stessi* sarebbero meno imperativi rispetto agli altri.

La probabilità riguarda o i fatti sensibili, suscettibili di testimonianza umana o ciò che è al di là delle prove sensibili.

---

5. Ma per tornare ai fondamenti dell'assenso e ai vari gradi di esso dobbiamo notare che le proposizioni che noi ammettiamo per la motivazione della probabilità sono di due specie: o concernono qualche esistenza particolare o, come si dice abitualmente, qualche fatto che, cadendo sotto l'osservazione, è suscettibile di testimonianza umana o anche concernono cose che, es sendo al di là delle capacità dei nostri sensi non sono suscettibili di una testimonianza qualsiasi.

I. L'esperienza concorde di tutti gli altri uomini con la nostra produce una sicurezza che si approssima alla conoscenza.

---

6. Circa la *prima* specie di queste proposizioni cioè quelle che concernono *fatti particolari*:

I. Quando una cosa particolare, conforme all'osservazione costante che noi stessi o altri abbiamo fatto in casi simili, è testimoniata dalle relazioni concordi di tutti quelli che la menzionano, noi la ammettiamo agevolmente e costruiamo su di essa così fermamente come se fosse una conoscenza certa; e ragioniamo e agiamo in conformità, senza il minimo dubbio, come se fosse una dimostrazione perfetta. Per esempio, se tutti gli inglesi, che hanno occasione di menzionare la

cosa, affermassero che c'è stato il gelo in Inghilterra neirinverno scorso o che furono vedute rondini nell'estate, credo che un uomo non dubiterebbe di questo quanto che 7 e 4 fanno 11. Perciò il primo e *più alto grado di probabilità* si ha quando il consenso generale di tutti gli uomini, in tutte le età, per quello che se ne conosce, concorda con l'esperienza costante e continuativa di un uomo in simili casi, per confermare la verità di qualche fatto particolare attestato da testimoni onesti: questo è il caso delle condizioni e delle proprietà dei corpi e del regolare procedimento delle cause e degli effetti nel corso ordinario della natura. Questo lo chiamiamo un argomento desunto dalla natura delle cose stesse. Giacché quello che l'*osservazione costante* nostra e degli altri ha trovato sempre che accade alla stessa maniera, con ragione si può concludere sia l'effetto di cause fisse e regolari, sebbene queste non rientrino nel dominio della nostra conoscenza. Per esempio, che il fuoco riscaldi l'uomo, che liquefi il piombo, che cambi il colore e la consistenza del legno e del carbone; che il ferro affondi nell'acqua e galleggi sul mercurio; queste e simili proposizioni circa fatti particolari concordano con la nostra esperienza costante tutte le volte che abbiamo a che fare con questi fatti; e poiché generalmente se ne parla (quando sono menzionati da altri) come di cose che accadono costantemente così e perciò non sono messi in dubbio da nessuno, non abbiamo dubbi che sia verissima una relazione che afferma che uno di quei fatti c'è stato o la predizione che essi accadranno ancora nella stessa maniera. Queste *probabilità* si avvicinano tanto alla *certezza*, da governare i nostri pensieri così assolutamente e da influenzare le nostre azioni così completamente, come la dimostrazione più evidente; e in quello che ci concerne facciamo poca o nessuna differenza fra esse e la conoscenza certa. La nostra credenza, così fondata, ci solleva sino alla *sicurezza*.

IL La testimonianza indubitabile e la nostra esperienza che una cosa per lo più sta così producono fiducia.

---

7. II. Il *prossimo grado di probabilità* si ha quando io trovo, in base alla mia esperienza, e all'accordo di tutti gli altri che la menzionano, che una cosa per lo più è così e che i casi particolari di essa sono attestati da molte e indubbie testimonianze. Per esempio, la storia ci riferisce che in tutte le età — e la mia propria esperienza, in quanto ho avuto l'opporunità di osservare, lo conferma — la maggior parte degli uomini preferiscono il loro vantaggio privato a quello pubblico: perciò, se tutti gli storici, che scrivono di Tiberio, dicono che Tiberio si comportò proprio così, la cosa è estremamente probabile. E in questo caso, il nostro assenso ha un fondamento sufficiente per sollevarsi al grado che noi chiamiamo *fiducia*.

III. L’onesta testimonianza e la natura della cosa indifferente producono un inevitabile assenso.

8. III. Nelle cose che accadono indifferentemente, come che un uccello voli in questa direzione o nell’altra, che tuoni alla destra o alla sinistra di un uomo ecc., quando ogni fatto particolare è riferito dalla testimonianza concorde di testimoni insospettabili, il nostro assenso è anche *inevitabile*. Ad esempio: che ce in Italia una città come Roma; che circa 1700 anni fa sia vissuto un uomo chiamato Giulio Cesare, che fu un generale e vinse una battaglia contro un altr’uomo chiamato Pompeo; tutto questo, per quanto nella natura della cosa non ci sia niente prò o contro di esso, essendo riferito da storici accreditati e non contraddetto da nessuno scrittore, non si può evitare di crederlo e non se ne può dubitare, come non si può dubitare dell’esistenza e delle azioni di persone che conosciamo direttamente e di cui si è testimoni in persona.

Urti fra esperienza e testimonianze fanno variare indefinitamente i gradi di probabilità.

9. Fin qui, la cosa è abbastanza facile. La probabilità su tali fondamenti reca con sé tanti elementi di prova da determinare naturalmente il giudizio e da lasciarci così poca libertà di credere o non credere quanta ce ne lascia la dimostrazione, di conoscere o non conoscere. La difficoltà c’è quando le testimonian ze contraddicono l’esperienza comune e le relazioni della storia e dei testimoni urtano col corso ordinario della natura o l’una con l’altra; è qui che diligenza, attenzione ed esattezza sono richieste per formare un giudizio corretto e per proporzionare l’assenso al grado diverso di prova e di probabilità della cosa: grado che è più alto e più basso, a seconda che i due fondamenti della credibilità cioè l’*osservazione comune in casi simili* e *le testimonianze particolari in quel caso particolare*, la favoriscono o la contraddicono. Queste sono soggette a una tale varietà di osservazioni contrarie, di circostanze, di rapporti, di qualificazioni, temperamenti, intenti, trascuratezza, ecc., da parte dei relatori, che è impossibile ridurre a regole precise i vari gradi in cui gli uomini dànno il loro assenso. In generale, si può dire solo che, a seconda che gli argomenti e le prove *prò* e *contro*, dopo un debito esame, eseguito soppesando le circostanze particolari appariranno, nelPinsieme, in grado maggiore o minore, pendere da uno dei lati, sono adatti a produrre nello spirito quegli atteggiamenti diversi che chiamiamo *credenza, congettura, sospetto, dubbio, incertezza, sfiducia, incredulità*, ecc.

Le testimonianze tradizionali quanto più sono lontane tanto meno valgono come prove.

10. Questo è ciò che concerne l'assenso in cose in cui si fa uso della testimonianza: per la quale, credo che non si possa mancare di tener conto della regola osservata nel diritto inglese; che, per quanto la copia autenticata di un documento sia una buona prova, tuttavia la copia di una copia, ugualmente autenticata e sempre da testimoni credibili non sarà ammessa come prova in giudizio. Questa regola è così generalmente approvata come ragionevole e così conforme alla saggezza e alla cautela che si devono usare nella nostra indagine di verità importanti, che non ho mai sentito che la si criticasse. Questa pratica, se è ammissibile nelle decisioni di ciò che è giusto ed ingiusto, porta a queste osservazioni: *che ogni testimonianza, a misura che si allontana dalla verità originale, ha minor forza e minor valore di prova.* L'essere o l'esistenza della cosa stessa è ciò che io chiamo la verità originale. Un uomo credibile che garantisca la sua conoscenza di essa è una buona prova; ma se un altr'uomo, egualmente credibile, la testimonia sulla base di ciò che ha detto il precedente garante, la testimonianza è più debole; e un terzo che testimoni un sentito dire di un sentito dire è ancora meno da prendere in considerazione. Perciò, nelle verità tradizionali, ogni passaggio indebolisce la forza della prova e quanto più sono le mani attraverso le quali la tradizione è successivamente passata, tanto minori sono la forza e il potere probante che riceve da esse. Ho creduto necessario sottolineare questo punto perché trovo comunemente praticato da alcuni l'esatto contrario: si crede che le opinioni guadagnino forza diventando più vecchie e quello che mille anni fa, a un uomo ragionevole e contemporaneo del primo garante, non sarebbe apparso probabile, è ora accampato come certo al di là di ogni questione, solo perché molti l'hanno da allora, a cominciare dal primo, riferito l'uno all'altro. Su questa base, proposizioni che da principio erano evidentemente false o abbastanza dubbie passano, per una invertita regola di probabilità, come verità autentiche; e quelle che trovarono o meritarono poco credito uscendo dalla bocca dei loro primi autori si crede divengano venerabili per l'età e vengono allegate come innegabili.

Tuttavia la storia è di grande utilità.

---

11. Non vorrei che si pensasse che io menomi il credito e l'utilità della *storia*: essa è tutta la luce di cui disponiamo in molti casi e da essa riceviamo gran parte delle verità utili che possediamo, con convincenti indizi di prova. Credo che niente abbia più valore dei documenti dell'antichità: vorrei che ne avessimo di più e meno corrotti. Ma questa verità stessa mi costringe a dire che nessuna probabilità può elevarsi più in alto del suo primo originale. Ciò che non ha per sé

altra prova che la testimonianza singola di uno solo sta e cade con questa sola testimonianza, sia essa buona, cattiva o indifferente; e per quanto citata in seguito da centinaia di altri, uno dopo l'altro, non solo non riceve da ciò più forza ma diventa solo più debole. La passione e l'interesse, la trascuratezza, l'errore sul suo significato e un migliaio di altre strane ragioni o capricci dai quali gli spiriti degli uomini sono influenzati (e impossibili a scoprirsi) possono far sì che uno citi malamente le parole o il significato di un altro. È certo che quello che in un'età fu affermato su fragili basi non potrà mai diventare, nelle età future, più valido perché è stato spesso ripetuto. Ma quanto più lontano sarà dalPoriginale, tanto meno valido è; e ha sempre minor forza sulla bocca e nello spirito di colui che ne ha fatto uso per ultimo che in quelli da cui questi lo ha ricevuto.

In secondo luogo, nelle cose che il senso non può scoprire, l'analogia è la grande regola, della probabilità.L'unico caso in cui l'esperienza contraria non menoma la testimonianza.

---

12. [*In secondo luogo*], le probabilità fin qui menzionate concernono solo fatti e questi sono suscettibili di osservazione e testimonianza. Rimangono altre specie di cose, circa le quali gli uomini intrattengono opinioni con gradi vari di assenso, per quanto *si tratti di cose che, non cadendo sotto il dominio dei nostri sensi, non sono suscettibili di testimonianza*. Tali sono: 1. L'esistenza, la natura e le operazioni degli esseri immateriali finiti fuori di noi, come spiriti, angeli, demoni ecc. O l'esistenza di esseri materiali di cui, o per la loro piccolezza o per la loro lontananza da noi, i nostri sensi non possono darci notizia, come di piante, animali e abitanti intelligenti in altri pianeti o dimore del vasto universo. 2. Il modo di operare della maggior parte delle opere di natura: delle quali noi vediamo gli effetti sensibili, mentre le cause ci restano sconosciute, e non percepiamo le vie e i modi in cui sono prodotte. Vediamo che gli animali sono generati, nutriti e si muovono; che la calamita attira il ferro; e che le parti di una candela, successivamente fondendosi, diventano fiamma e ci danno luce e calore. Vediamo e conosciamo questi e simili effetti: ma le cause che agiscono e il modo in cui essi sono prodotti, possiamo solo indovinarli o congetturarli con probabilità. Queste e simili cose, non cadendo sotto lo scrutinio dei sensi umani, non possono essere esaminate da essi o testimoniate da alcuno; perciò possono apparire più o meno probabili solo in quanto più o meno concordano con le verità stabilite nei nostri spiriti o in quanto hanno proporzione con altre parti della nostra conoscenza e osservazione. In queste materie, l'*analogia* è il solo aiuto di cui disponiamo e da essa soltanto traiamo tutti i fondamenti della probabilità. Per esempio, osservando che strofinando due corpi violentemente l'uno contro l'altro

si ottiene calore, e spessissimo anche fuoco, abbiamo ragione di pensare che ciò che chiamiamo *calore* e *fuoco* consiste nell'agitazione violenta delle minute parti impercettibili della materia che brucia. Similmente osservando che le rifrazioni differenti di corpi trasparenti producono nei nostri occhi le apparenze differenti di molti colori; e che lo stesso effetto si ottiene anche accomodando e drappeggiando le parti superficiali dei vari corpi come velluto, seta marezzata ecc., pensiamo sia probabile che il colore e lo scintillio dei corpi sia nient'altro che la disposizione e la rifrazione diversa delle loro parti minute e impercettibili. Così, constatando che, in tutte le parti della creazione che cadono sotto l'osservazione umana, c'è *una connessione graduale dell'una con l'altra, senza un salto grande o discernìbile, in tutta la grande varietà di cose che vediamo nel mondo* e sono così strettamente legate insieme che, nei diversi strati dell'essere, non è facile scoprire i confini tra essi; abbiamo ragione di persuaderci che, con *tali pìccoli passi* le cose ascendono nei gradi di perfezione. È difficile dire dove comincia ciò che è sensibile e razionale e dove termina ciò che è insensibile e irrazionale; e chi ha una vista così acuta da determinare precisamente qual è la specie più bassa delle cose viventi e la prima di quelle che vita non hanno? Le cose, per quel che ne possiamo osservare, diminuiscono e aumentano come fa la grandezza di un cono regolare; nel quale, sebbene vi sia una sproporzione manifesta fra la grandezza di diametri distanti tra loro, la differenza fra due diametri che si toccano, l'uno sopra e l'altro sotto, non è più discernibile. La differenza è grandissima tra alcuni uomini e alcuni animali; ma se paragoniamo l'intelletto e le abilità di alcuni uomini e di alcune bestie troveremo una differenza così piccola che sarà difficile dire che quelle dell'uomo sono più chiare e più estese. Dico che, osservando la graduale e continua discesa all'in giù in quelle parti della creazione che sono al di sotto dell'uomo, la regola dell'analogia può rendere probabile che è così anche nelle cose che stanno sopra di noi e della nostra osservazione; e che vi sono ranghi di esser, intelligenti che ci superano per diversi gradi di perfezione ascendendo in alto verso la perfezione infinita del Creatore, attraverso passi e differenze minime, ognuna delle quali è a non grande distanza da quella più vicina. Questa specie di probabilità, che è la guida migliore degli esperimenti razionali e la sorgente delle ipotesi, ha anche la sua utilità e la sua influenza; un cauto ragionamento fondato sull'analogia ci porta spesso alla scoperta di verità e produzioni utili che altrimenti rimarrebbero nascoste.

L'unico caso in cui l'esperienza contraria non menoma la testimonianza.

---

13. Sebbene l'esperienza comune e il corso ordinario delle cose hanno, a giusto

titolo, una potente influenza sullo spirito degli uomini nel far che essi concedano o rifiutino credito a ciò che è proposto alla loro credenza, ce tuttavia un caso nel quale la stranezza del fatto non diminuisce l'assenso ad una onesta testimonianza di esso. Giacché dove eventi soprannaturali sono conformi ai fini cui mira Colui che ha il potere di mutare il corso della natura, qui, *in tali circostanze*, quegli eventi possono essere tanto più adatti a procurare la credenza quanto sono più al di là o contro l'osservazione ordinaria. Questo è il caso proprio dei *miracoli* che, quando sono ben testimoniati, non solo trovano credito per se stessi ma dànno credito anche ad altre verità che hanno bisogno di tale conferma.

La sola testimonianza della Rivelazione divina è la più alta certezza.

---

14. Oltre quelle che abbiamo fin qui menzionate, c'è un'altra specie di proposizioni che esige il grado più alto del nostro assenso sulla base di una semplice testimonianza, sia che la cosa proposta concordi sia che non concordi con l'esperienza comune e con il corso ordinario delle cose. La ragione di questo è che la testimonianza è quella di Uno che non può ingannare né essere ingannato, cioè di Dio stesso. Essa include un'assicurazione che è al di là del dubbio, una prova senza eccezioni. Con un nome peculiare è chiamata *rivelazione* e il nostro assenso ad essa *fede*·, la quale [[1] determina assolutamente i nostri spiriti ed esclude perfettamente ogni tentennamento] come fa la conoscenza; e come non possiamo dubitare del nostro essere così non possiamo dubitare che sia vera la rivelazione che ci viene da Dio. Sicché la fede è un principio stabilito e sicuro di assenso e di sicurezza e non dà luogo a dubbio o a esitazione. *Dobbiamo solo esser sicuri che si tratti di una rivelazione divina e che noi la comprendiamo esattamente*·, perché ci esponiamo a tutte le stravaganze dell'entusiasmo e all'errore di princìpi sbagliati, se abbiamo fede e sicurezza in ciò che non è una rivelazione *divina*. In questi casi, perciò, il nostro assenso non può essere razionalmente più alto della prova che si tratta di una rivelazione e che tale è il significato delle espressioni in cui essa è consegnata. Se la prova che si tratta di una rivelazione o che questo è il suo vero senso, è solo una prova probabile, il nostro assenso non può andare al di sopra della sicurezza o della diffidenza che nasce dalla più o meno apparente probabilità delle prove. Ma della *fede* e della precedenza che essa deve avere rispetto agli altri argomenti di persuasione, parlerò più oltre; dove la tratto secondo il modo in cui essa è ordinariamente situata, in contraddizione con la ragione; per quanto, in verità, non sia altro che *un assenso fondato sulla ragione più alta*.

1. Nelle prime quattro edizioni: «ha tanta certezza».

CAPITOLO XVII

DELLA RAGIONE

Vari significati della parola «ragione».

1. La parola *ragione* ha in inglese differenti significati: talvolta è presa per i princìpi veri e chiari; talvolta per chiare ed esatte deduzioni da questi princìpi e talvolta per la causa e in particolare per la causa finale. Ma io l'assumerò qui in un significato differente da tutti questi, cioè in quanto sta per una facoltà umana, la facoltà per la quale l'uomo dev'essere distinto dalle bestie e per la quale è evidente che egli le sorpassa di molto.

In che consiste il ragionare.

2. Se la conoscenza generale, com'è stato mostrato, consiste nella percezione dell'accordo o disaccordo delle nostre idee e la conoscenza dell'esistenza delle cose fuori di noi (eccettuata solo quella di Dio, la cui esistenza ognuno può conoscere con certezza e dimostrare a se stesso a partire dalla sua propria esistenza) può essere ottenuta solo dai sensi, quale posto rimane per l'esercizio di ogni altra facoltà che non sia il *senso esterno* e la *percezione internai* Che bisogno c'è della *ragione*? Un gran bisogno: sia per estendere la nostra conoscenza sia per regolare il nostro assenso. Essa infatti ha da fare sia nella conoscenza sia nelle opinioni ed è necessaria, e di aiuto, a tutte le altre nostre facoltà intellettuali: ne contiene infatti due, cioè la *sagacia* e *l'illazione*. Con la prima, essa scopre e con la seconda ordina le idee intermedie, per scoprire quale connessione c'è in ciascun anello della catena dalla quale gli estremi sono tenuti insieme; e con ciò essa porta, per così dire, alla vista la verità cercata, che è quella che chiamiamo *illazione* o *inferenza* e consiste semplicemente nella percezione della connessione che c'è fra le idee a ciascun passo della deduzione: per la quale lo spirito giunge a vedere o l'accordo o il disaccordo certo di due idee qualsiasi, come accade nella dimostrazione in cui esso arriva alla *conoscenza*; o la loro connessione probabile, sulla base della quale esso dà o nega il suo assenso, come accade nell *"opinione*. Il senso e l'intuizione non fanno molta strada. La maggior parte della nostra co noscenza dipende dalla deduzione e dalle idee intermedie; e nei casi in cui siamo inclini a sostituire l'assenso alla conoscenza e a prendere per vere proposizioni

che non siamo certi siano tali, abbiamo bisogno di cercare, esaminare e paragonare i fondamenti della loro probabilità. In entrambi i casi, la facoltà la quale trova i mezzi e li applica esattamente, per scoprire la certezza nell'uno e la probabilità nell'altro, è ciò che chiamiamo *ragione*. Poiché, come la ragione percepisce la connessione necessaria e indubitabile che tutte le idee o prove hanno l'una con l'altra a ciascun passo di una dimostrazione che produce conoscenza, così pure percepisce la connessione probabile di tutte le idee o prove l'una con l'altra a ciascun passo di un discorso al quale credo che sia dovuto l'assenso. Questo è il grado più basso di ciò che può essere veramente chiamato ragione. Giacché dove lo spirito non percepisce la connessione probabile, dove non discerne se tale connessione c'è o non c'è, qui le opinioni umane non sono il prodotto del giudizio o la conseguenza della ragione, ma gli effetti del caso e della fortuna, di uno spirito in balìa di tutte le avventure, senza scelta né direzione.

La ragione nei suoi quattro gradi.

---

3. Possiamo dunque considerare, nella *ragione, quattro gradi*: il primo e più alto è la scoperta e il ritrovamento delle verità; il secondo è la disposizione regolare e metodica di esse, il situarle in un ordine chiaro e opportuno per rendere semplicemente e facilmente percepibile la loro connessione e la loro forza; il terzo è la percezione della loro connessione e il quarto è il dedurne una conclusione esatta. Questi diversi gradi possono essere osservati in ogni dimostrazione matematica; giacché una cosa è percepire la connessione fra le parti quando la dimostrazione è fatta da un altro, altra cosa è il percepire la dipendenza della conclusione da tutte le parti; una terza cosa è fare da sé in modo chiaro e netto una dimostrazione; e ancora diversa da tutte queste cose è l'avere prima trovato le idee intermedie o prove di cui la dimostrazione consiste.

Se il sillogismo sia il grande strumento della • ragione. Prima; causa di dubbio.

---

4. C'è ancora una cosa che desidero sia considerata circa la ragione: se il *sillogismo*, come generalmente si pensa, sia lo strumento proprio di essa e il modo più utile di esercitare questa facoltà. I motivi per dubitarne sono i seguenti:

Primo, il sillogismo serve alla ragione solo in una delle sue parti summenzionate, cioè per mostrare la *connessione delle prove* in ogni singolo caso e non più; ma non è in questo di grande utilità perché lo spirito può percepire questa connessione, dove c'è realmente, altrettanto facilmente, anzi forse meglio, senza di esso.

Possono ragionare bene uomini che non sanno fare un sillogismo.

Se osserveremo le operazioni del nostro spirito troveremo che ragioniamo meglio e più chiaramente quando osserviamo solo la connessione delle prove senza ridurre i nostri pensieri alle regole del sillogismo. Perciò si può osservare che molti uomini ragionano in modo estremamente chiaro ed esatto, senza sapere come costruire un sillogismo. Chi guarderà in molte parti del-. l'Asia e dell'America, troverà uomini che ragionano forse altrettanto acutamente di lui ma che non hanno mai sentito parlare del sillogismo né sono in grado di ridurre un argomento a questa forma: [1 e non credo che uno faccia sillogismi ragionando fra sé]. Infatti del sillogismo si fa uso, all'occasione, per scoprire una fallacia nascosta in una figura retorica o astutamente avvolta in un armonioso periodo e così, strappando all'assurdità la copertura di arguzia e di buona lingua, mostrarla nella sua nuda deformità. [2 Ma la debolezza o fallacia di un siffatto scucito discorso il sillogismo la mostra, ponendolo in una forma artificiale, solo a quelli che ne hanno diligentemente studiato il *modo* e la *figura* e hanno esaminato le molte combinazioni in cui le tre proposizioni possono essere poste insieme per conoscere quale di esse conclude con certezza esattamente e quale no, e su quali fondamenti ciò accade. Coloro che hanno considerato il *sillogismo* sino al punto di veder la ragione per cui, se tre proposizioni son poste insieme in una forma la conclusione sarà certamente esatta, e se poste in un'altra, certamente non lo sarà, costoro sono certi, lo ammetto, della conclusione che essi deducono dalle premesse secondo i *modi* e le *figure* ammesse. Ma chi non si è spinto così oltre nella considerazione di queste forme non è sicuro, in virtù del sillogismo, che la conclusione segua certamente dalle premesse ma lo ammette solo per una fede implicita nei suoi insegnanti e la fiducia in queste forme di argomentazione; ma questo significa credere, non esser certo. Ora se in tutta Fumanità quelli che sanno formulare sillogismi sono pochissimi in confronto di quelli che non sanno e se di quei pochi, cui la logica è stata insegnata, solo un numero piccolissimo fa qualcosa più che credere che il sillogismo, nei *modi* e nelle *figure* ammesse, concluda esattamente, ma non conosce con certezza che sia così: se il sillogismo dev'essere considerato come il solo strumento proprio della ragione e il solo mezzo di conoscenza, ne seguirà che, prima di Aristotele, non ci fu nessuno che conobbe o avrebbe potuto conoscere qualcosa mediante la ragione e che, dall'invenzione del sillogismo, ci sarà stato solo uno su diecimila che abbia saputo farlo.

Aristotele.

Ma Dio non è stato così avaro verso gli uomini da farne solo creature a due gambe e da lasciare ad Aristotele il renderli razionali: cioè il rendere razionali i pochi che questi poteva portare a esaminare le basi del sillogismo e a vedere che nelle tre ventine o più di modi, in cui tre proposizioni possono essere combinate insieme, ce ne sono solo quattordici di cui si può esser sicuri che la conclusione è esatta; e a vedere su quali basi la conclusione è certa in queste poche e nelle altre no. Ma Dio è stato più benevolo verso Fumanità. Ha dato agli uomini uno spirito che può ragionare senza esser istruito nei metodi di sillogizzare: l'intelletto non apprende a ragionare da queste regole; ha una facoltà nativa di percepire la coerenza o Fincoerenza delle sue idee e può combinarle esattamente senza tali intricate ripetizioni. Non dico questo per menomare in qualche modo Aristotele, che io considero come uno dei più grandi uomini dell'antichità, le cui larghe vedute, la cui acutezza e penetrazione di pensiero e forza di giudizio, pochi hanno eguagliato; e che anche nella invenzione di questa forma di argomentazione, in cui la conclusione si può dimostrare come esattamente inferita, rese un grande servizio alla lotta contro coloro che non si vergognano di negare ogni cosa. E sono pronto ad ammettere che tutti i ragionamenti esatti possono essere ridotti alle forme del suo sillogismo. Credo, tuttavia, di poter dire con verità, e senza denigrarlo, che queste forme non sono né il solo né il miglior modo di ragionare per condurre alla verità quelli che intendono cercarla e desiderano fare il miglior uso possibile della loro ragione per il raggiungimento della conoscenza. Ed è chiaro che egli stesso scoprì che alcune forme sono concludenti ed altre no, non mediante quelle torme, ma mediante la via originale della conoscenza cioè l'accordo visibile delle idee]. Dite a una gentildonna di campagna che il vento è di sud-ovest, che il tempo si sta oscurando ed è probabile che piova, ed ella capirà facilmente che non è sicuro per Lei andar fuori con un vestito leggero in un giorno simile, dopo una febbre: ella vede chiaramente la connessione probabile di tutte queste cose cioè il vento di sud-ovest, le nuvole, la pioggia, Pumidità, il prender freddo, la ricaduta e il pericolo di morte, senza legarle insieme in quelle artificiali e ingombranti catene di sillogismi diversi che impediscono e ritardano lo spirito, il quale procede da una parte all'altra più presto e chiaramente senza di essi; e la probabilità che ella facilmente percepisce nelle cose al loro stato nativo sarebbe completamente perduta se questo argomento fosse rielaborato dottamente e proposto in *modi* e *figure*. Ciò infatti spesso confonde la connessione; e io credo che ognuno percepirà, nelle dimostrazioni matematiche, che la conoscenza da esse ottenuta è più breve e chiara senza sillogismo.

[[3] L'inferenza è considerata come l'operazione più importante della facoltà razionale e così è, quando è esattamente effettuata; ma lo spirito o perché troppo

desideroso di estendere la sua conoscenza o perché troppo incline a favorire le opinioni di cui è stato imbevuto, è molto frettoloso nell'effettuare inferenze; e spesso le fa troppo presto, prima di percepire la connessione delle idee che devono tenere insieme gli estremi.

Il sillogismo non scopre le idee né le loro connessioni.

Inferire non è altro che *trarre* da una proposizione, posta come vera, un'altra proposizione vera: cioè vedere o supporre la connessione fra le due idee della proposizione inferita. Per esempio, poniamo la proposizione: «Gli uomini saranno puniti in un altro mondo» e da essa inferiamo quest'altra: «Allora gli uomini possono determinare se stessi». La questione è ora di conoscere se lo spirito ha fatto questa inferenza esattamente o no: se l'ha fatta trovando le idee intermedie e, tenendo in vista la loro connessione, le ha situate nell'ordine dovuto, esso ha proceduto razionalmente e ha fatto un'inferenza legittima; se invece l'ha fatta senza tenerla in vista, non ha fatto un'inferenza che regga o di retta ragione ma piuttosto ha mostrato la pretesa di averla fatta o che fosse presa per tale. Ma in nessun caso è il sillogismo che ha scoperto le idee o ha mostrato la loro connessione: giacché entrambe le idee devono esser trovate e la connessione a ogni modo percepita, prima che di essa si possa razionalmente far uso in un sillogismo: a meno che non si dica che ogni idea, senza considerare la connessione che essa ha con le due altre il cui accordo dev'essere da essa mostrato, è abbastanza buona per un sillogismo e può essere presa a caso come *medius terminus* per provare una conclusione qualsiasi. Ma questo non lo dirà nessuno, perché solo in virtù dell'accordo percepito dell'idea intermedia con le idee estreme, si conclude che le idee estreme concordano: perciò ciascuna idea intermedia dev'essere tale da avere, nell'intera catena, una connessione visibile con le due tra le quali è stata situata, altrimenti la conclusione non può essere inferita o tratta: se un anello qualsiasi della catena è slegato o senza connessione con gli altri, l'intera forza della connessione è perduta ed essa non ha il potere di inferire o dedurre nulla. Nell'esempio summenzionato che cosa mostra la forza dell'inferenza, e perciò la sua ragionevolezza, se non la veduta d'insieme della connessione fra tutte le idee astratte che portano alla conclusione o proposizione inferita? Per esempio: «Gli uomini devono essere puniti»; «Dio è colui che punisce»; «Punizione giusta»; «Il punito colpevole»; «Avrebbe potuto agire diversamente»; «Libertà»; «Autodeterminazione»: con questa catena di idee così visibilmente legate insieme nella serie, cioè in modo che ogni idea intermedia concorda con le due fra le quali è immediatamente situata, le idee di *uomini* e di

autodeterminazione appaiono connesse insieme. E così la proposizione «Gli uomini possono determinare se stessi» è tratta o inferita dall'altra «Essi saranno puniti nell'altro mondo». Qui infatti lo spirito vedendo la connessione tra l'*idea della punizione degli uomini nelValtro mondo* e l'*idea di Dio che punisce;*fra *Dio che punisce* e *giustizia della punizione*; fra *giustizia della punizione* e *colpa*; fra *colpa* e *potere di agire altrimenti*; fra *potere di agire altrimenti* e *libertà*; e fra *liberta* e *autodeterminazione*, vede la connessione fra *uomini* e *autodeterminazione.*

La connessione dev'essere sco-' perta prima di essere posta nel sillogismo.

Ora chiedo se la connessione fra i due estremi non sia veduta più chiaramente in questa disposizione semplice e naturale che nella ripetizione intricata e nel groviglio di cinque o sei sillogismi. Chiedo scusa di chiamarlo groviglio, fino a quando qualcuno non porrà queste idee in tanti sillogismi e dirà che sono meno aggrovigliate e la loro connessione è più visibile quando sono trasposte e ripetute, e allungate in forma artificiale, anzicché in quell'ordine breve e naturale in cui sono state poste qui, in cui ciascuno può vederle e dove devono esser vedute prima di essere collocate in una serie di sillogismi. L'*ordine naturale* di connettere le idee deve dirigere l'ordine dei sillogismi e un uomo deve vedere la connessione di ciascuna idea intermedia con quelle che essa connette prima che possa ragionevolmente usarle in un sillogismo. E quando tutti quei sillogismi siano fatti né i logici né coloro che non lo sono vedranno meglio, sia pure di poco, la forza dell'argomentazione cioè la connessione degli estremi. [[4] Giacché coloro che non sono istruiti in quest'arte, non conoscendo le vere forme del sillogismo né le ragioni di esse, non conoscono se sono fatti o no nei modi e nelle figure giuste e conclusive e così non sono affatto aiutati dalle forme in cui le idee vengono messe; ed anzi, queste forme, poiché disturbano l'ordine naturale per cui lo spirito può giudicare delle connessioni rispettive delle idee rendono l'illazione più incerta]. Quanto ai logici stessi, essi vedono la connessione di ogni idea intermedia con quelle fra cui essa sta (connessione dalla quale dipende la forza dell'inferenza) egualmente bene sia prima che dopo che il sillogismo sia fatto o non là vedono del tutto. Un sillogismo non mostra né rafforza la connessione di due idee immediatamente congiunte, ma solo mediante la connessione già veduta in esse mostra quale connessione gli estremi hanno l'uno con l'altro. Ma quale connessione l'idea intermedia ha con l'uno o l'altro degli estremi nel sillogismo, nessun sillogismo mostra o può mostrare. Solo la mente percepisce o può

percepire e solo con la sua vista propria, come esse stanno qui in questa giustapposizione, menine la forma sillogistica non può portare in questo nessun aiuto o luce: ma mostra solo che, *se* Fidea intermedia concorda con quelle alle quali è applicata immediatamente da entrambi i lati, allora queste idee lontane o, come si dicono, *estremi*, certamente concordano. Perciò la connessione immediata di ogni idea con quella cui essa è applicata da ciascun lato, connessione dalla quale dipende la forza del ragionamento, o è veduta altrettanto bene sia prima che dopo il sillogismo sia fatto o, in caso contrario, chi fa il sillogismo non la vedrà mai. Com'è già stato osservato, la connessione è vista solo dall'occhio, cioè dalla facoltà percettiva, dello spirito che vede le idee insieme, in giustapposizione, e questa visione di due idee lo spirito l'ha ugualmente ogni volta che esse son messe insieme in una proposizione, sia che la proposizione sia posta o no come premessa *maggire* o *minore* di un *sillogismo*.

Uso del sillogismo.

Di quale utilità sono allora i sillogismi? Rispondo che servono principalmente nelle Scuole dove è consentito negare senza vergogna l'accordo di idee che manifestamente concordano; o, fuori delle scuole, a coloro che in esse hanno imparato a negare senza vergogna la connessione e le idee che anche a loro stessi è visibile. Ma per un sincero cercatore di verità che non ha altro scopo se non trovar/#, non c'è nessun bisogno della forma sillogistica per costringerlo ad ammettere l'inferenza: la verità e la ragionevolezza di essa è veduta meglio combinando le idee in un ordine semplice e chiaro; perciò, quando cercano la verità, gli uomini non usano mai il sillogismo per convincere se stessi [[5] o per insegnare agli altri a istruire chi vuole imparare]. Infatti prima di porla in forma sillogistica, essi devono vedere la connessione che c'è fra Fidea intermedia e le due altre idee fra le quali essa è posta e alle quali è applicata per mostrare il loro accordo; e, quando la vedono, vedono pure se l'inferenza è buona o no e così il *sillogismo* arriva troppo tardi per stabilirla. Per usare ancora l'esempio precedente, io chiedo se lo spirito, considerando Fidea di giustizia, situata come idea intermedia fra la punizione e la colpa di chi è punito (e finché non l'ha così con siderata, lo spirito non può usarla come un *medius terminus*) non vede altrettanto chiaramente la forza e il potere dell'inferenza di quando la formula in un sillogismo. Per mostrare la cosa con un esempio semplice e facile, poniamo che *animai* sia l'idea intermedia o il *medius terminus* di cui lo spirito fa uso per mostrare la connessione di *homo* e *vivens*; chiedo se lo spirito non veda più

prontamente e facilmente questa connessione nella posizione semplice e propria, cioè in mezzo, dell'idea connettente, così:

Homo-Animal-Vivens

che non in questa più intricata

Animal-Vivens-Homo-Animai

che è la posizione di queste idee nel sillogismo per mostrare la connessione tra *homo* e *vivens* con l'intervento di *animai*.

Non è il solo modo per scoprire le fallacie.

Si crede che l'uso del sillogismo è *necessario* anche per gli amanti della verità per mostrar loro le fallacie che spesso si nascondono in discorsi fioriti, arguti o involuti. Ma che questa sia un'illusione sarà manifesto se consideriamo che la ragione per la quale talvolta anche uomini che mirano sinceramente alla verità sono coinvolti da questi discorsi scuciti o, come sono detti, retorici, è che la loro fantasia rimane colpita da qualche vivace rappresentazione metaforica, e perciò essi trascurano di osservare, o non percepiscono agevolmente, quali sono le *vere* idee dalle quali l'inferenza dipende. Ora per mostrare a tali uomini la debolezza di una argomentazione siffatta, non occorre altro che strappare le idee superflue, che mescolate e confuse con quelle dalle quali l'inferenza dipende, sembra che mostrino una connessione che non c'è o almeno ostacolano la scoperta della sua mancanza; e poi disporre nell'ordine dovuto le nude idee dalle quali la forza dell'argomentazione dipende; nella quale posizione, lo spirito, considerando l'insieme, vede la connessione che hanno ed è così in grado di giudicare l'inferenza senza bisogno del sillogismo.

Riconosco che in tali casi si fa uso comunemente del modo e della figura, come se la scoperta dell'incoerenza dei discorsi slegati fosse completamente dovuta alla forma sillogistica; e così credevo anch'io prima, finche, dopo un più attento esame, ho trovato che, il porre le nude idee nel loro debito ordine mostra l'incocrenza dell'argomentazione meglio del sillogismo: non solo perché sottopone alla immediata vista dello spirito ciascun anello della catena al suo proprio posto, in cui la sua connessione è meglio osservata; ma anche perché il sillogismo rivela l'incoerenza solo a coloro (che sono meno di uno su diecimila) che capiscono perfettamente modi e figure nonché la ragione su cui queste forme sono fondate; mentre la disposizione regolare e ordinata delle idee, sulla quale l'inferenza poggia, fa in modo che ognuno, abbia o no studiato la logica, capisca i

termini e abbia la facoltà di percepire l'accordo o il disaccordo delle idee (senza di che, con o senza il sillogismo, non può percepire la forza o la debolezza, la coerenza o l'incoerenza del discorso), veda la mancanza di connessione nell'argomentazione e l'assurdità dell'inferenza.

E così ho conosciuto un uomo inesperto del sillogismo che di primo acchito poteva percepire la debolezza e l'inconcludenza di un lungo discorso artificiale e plausibile, mentre altri più esperti nei sillogismi ne sarebbero stati ingannati; e credo che ci sono pochi fra i miei lettori che non conoscono uno come lui. E infatti, se non fosse così, le discussioni della maggior parte dei congressi di prìncipi e gli affari trattati dalle assemblee sarebbero in pericolo di esser condotti male, dal momento che coloro a cui sono affidati e che abitualmente hanno in essi un gran potere, non sempre hanno avuto la buona fortuna di imparare perfettamente le forme del sillogismo ed essere esperti in *modi* e *figure*. E se il sillogismo fosse la sola, o almeno la più sicura via per scoprire le fallacie dei discorsi artificiali, non credo che tutta l'umanità, e anche i prìncipi, nelle faccende che concernono la loro corona e le loro prerogative, siano tanto innamorati della falsità e dell'inganno da aver trascurato dappertutto di portare il sillogismo nei dibattiti importanti o di aver creduto tanto ridicolo di presentare sillogismi in affari di qualche importanza. Questa è per me una chiara prova che uomini dotati di buon senso e accutezza, che non si trovavano a disputare oziosamente a loro agio, ma dovevano agire conformemente al risultato delle loro discussioni e spesso pagare i loro errori con la loro testa o la loro fortuna, trovavano la forma scolastica del sillogismo di scarsa utilità per scoprire la verità o la fallacia mentre sia l'una che l'altra poteva essere messa in luce, e anche meglio, senza quelle forme a coloro che non si rifiutassero di vedere quello che ad essi era mostrato in modo visibile.

Un'altra causa per dubitare se il sillogismo sia il solo strumento proprio della ragione nella scoperta della verità.

Secondo. Un'altra ragione che mi fa dubitare che il sillogismo sia l'unico strumento appropriato per la scoperta della verità è che, qualunque sia l'utilità che *modi* e *figure* si pretende che abbiano nel mettere allo scoperto una fallacia (il che è stato già considerato), *le forme scolastiche del discorso sono soggette alle fallacie non meno che i modi più semplici dell'argomentazione*; e per questo mi appello all'osservazione comune, la quale ha sempre trovato questi metodi artificiali di ragionare più adatti a catturare e intrappolare lo spirito che ad istruire ed informare l'intelletto. Da ciò deriva che gli uomini, anche quando sono

battuti e ridotti al silenzio con questo procedimento scolastico, raramente o mai sono convinti e conquistati alla parte vincitrice: riconoscono, forse, che il loro avversario è più abile nella disputa ma restano tuttavia persuasi che la verità sia dalla loro parte e, pur avendo avuto la peggio, si allontanano con la stessa opinione con cui erano venuti: il che non potrebbero fare se questo modo di argomentare portasse luce e convinzione e facesse vedere dove sta la verità. E perciò si è creduto che il sillogismo sia più adatto ad ottenere la vittoria nella disputa che a scoprire o a confermare la verità in un'indagine ben condotta. E se è certo che nel sillogismo possano nascondersi fallacie, come non si può negare, deve essere qualcos'altro e non il sillogismo che deve scoprirle.

Ho avuto esperienza di come gli uomini sono pronti, quando non si ammette l'utilità che essi attribuiscono solitamente a qualcosa, a gridare che uno vuol metterla completamente da parte. Per prevenire quest'accusa ingiusta e infondata, dirò che non intendo mettere da parte niente che possa aiutare l'intelletto ad acquisire la conoscenza. E se coloro che sono esperti a sillogizzare, e abituati a farlo, trovano che ciò aiuta la loro ragione nella scoperta della verità, credo che debbano far uso dei sillogismi. Tutto ciò che pretendo è che essi non attribuiscano a queste forme più di ciò che ad esse appartiene e non pensino che gli uomini non possano, senza di esse, usare o usar pienamente le loro facoltà razionali. Certi occhi hanno bisogno di lenti per vedere le cose chiaramente e distintamente, ma coloro che le usano non dicono che nessuno può vedere chiaramente senza di esse: se facessero così, si penserebbe che essi deprimano e screditino troppo la natura in favore di un'arte, alla quale forse sono debitori. La ragione, con la sua penetrazione, quando è forte ed esercitata, vede abitualmente più presto e più chiaramente senza sillogismi. Se l'uso di queste lenti ha così offuscata la sua vista che non può senza di esse vedere le conseguenze o le inconseguenze dell'argomentazione, non sono così irragionevole da oppormi al loro uso. Ognuno conosce quello che meglio si adatta alla sua vista, ma non dovrebbe da ciò concludere che sono all'oscuro tutti quelli che non usano proprio gli stessi aiuti di cui egli sente il bisogno»

Il sillogismo aiuta poco nella dimostrazione, meno nella probabilità.

---

5. Ma comunque sia nella conoscenza, credo di poter veramente dire che esso è di *utilità ancora minore o nulla nella probabilità*. Giacché l'assenso qui è determinato dalla preponderanza delle prove, dopo che sono state pesate debitamente, con tutte le circostanze, da entrambi i lati: perciò niente è meno adatto ad aiutare lo spirito in questo del sillogismo, il quale, procedendo sulla

base di una probabilità assunta o di un argomento topico, prosegue fino a condurre lo spirito fuori della vista della cosa presa in considerazione; e, forzandolo in qualche difficoltà remota, ve lo lega strettamente, impigliandolo forse, e, per così dire, ammanettandolo nella catena dei sillogismi, senza concedergli la libertà e tanto meno l'aiuto occorrente a mostrare da qual lato, tutto considerato, sta la probabilità maggiore.

Serve, non ad aumentare la conoscenza ma a duellare con quelle che supponiamo di avere.

---

6. Ma ammettiamo pure che esso ci aiuti (come forse può dirsi) nel convincere gli uomini dei loro errori ed inganni (sebbene vorrei vedere l'uomo che è stato forzato ad abbandonare la sua opinione dalla forza di un sillogismo); esso tuttavia vien meno alla nostra ragione in quella parte che, se non è la sua perfezione più alta, è certo il suo compito più difficile e in cui ha più bisogno di aiuto, cioè nel *trovare le prove e fare nuove scoperte*. Le regole del sillogismo non servono a rifornire lo spirito delle idee intermedie che possono mostrare la connessione di quelle remote. Questo modo di ragionare non scopre nuove prove, ma è l'arte di dirigere e combinare quelle che abbiamo già. La quarantasettesima proposizione del primo libro di Euclide è verissima; ma credo che la scoperta di essa non sia dovuta alle regole della logica comune. Un uomo prima conosce, poi è in grado di provare sillogisticamente. Sicché il sillogismo viene dopo la conoscenza, ed allora non se ne ha più bisogno. Ma è principalmente la scoperta di idee che mostrano la connessione di quelle distanti, che accresce la nostra riserva di conoscenze e fa progredire le arti utili e le scienze. Il sillogismo, al massimo, è l'arte di duellare con quel poco di conoscenza che abbiamo, senza aggiungervi nulla; e se l'uomo adoperasse la sua ragione solo così, farebbe come colui che, avendo estratto un po' di ferro dalle viscere della terra, lo impiegasse tutto per farne spade e le ponesse nelle mani dei suoi servi per farli duellare e combattere l'uno con l'altro. Se il re di Spagna avesse impiegato così le mani del suo popolo e il suo ferro spagnuolo, avrebbe portato alla luce solo poco di quel tesoro che era rimasto nascosto per tanto tempo nelle oscure viscere dell'America. E sono incline a pensare che chi adopererà tutta la forza della sua ragione solo per brandire sillogismi, scoprirà assai poco di quella massa di conoscenza che giace nascosta nei segreti recessi della natura; e alla quale, credo, la rustica ragione nativa è più adatta ad aprire una via (come ha già fatto prima), per accrescere il patrimonio comune dell'umanità, che qualsiasi procedimento scolastico condotto secondo le strette regole del *modo* e della *figura*.

Debbono essere cercati altri aiuti alla ragione, invece del sillogismo.

7. Dubito tuttavia che si possano trovare i modi per aiutare la nostra ragione in questa sua funzione più utile; e in questo mi incoraggia il giudizioso Hooker che, nella sua *Politica Ecclesiastica* (I, § 6), così parla: «Se a questo si potessero aggiungere gli aiuti esatti dell'arte e del sapere autentici (aiuti, devo candidamente confessarlo, che questa età del mondo, pur portando il nome di età dotta, non conosce molto né generalmente valuta) ci sarebbe indubbiamente fra gli uomini così abituati e gli uomini come sono ora, tanta differenza, in maturità di giudizio, come fra gli uomini che ci sono ora e gli idioti». Io non pretendo di aver qui trovato o scoperto qualcuno di questi «aiuti esatti dell'arte» che questo grande uomo di profondo pensiero menziona; ma è chiaro che il sillogismo e la logica ora in uso, che erano altrettanto conosciuti ai suoi giorni, non possono essere tra quelli che egli intende. Mi basta se con un discorso, che è forse un po' fuori dell'ordinario e che per me, ne sono sicuro, è interamente nuovo e non preso a prestito, avrò dato occasione ad altri di carsi da fare per nuove scoperte e a cercare nei suoi pensieri quei giusti aiuti dell'arte che difficilmente, temo, saranno trovati da quelli che servilmente si limitano alle regole e ai dettati degli altri. Giacché i sentieri battuti conducono questa specie di bestiame (come li chiama un accorto romano[6]), i cui pensieri sono rivolti all'imitazione: *non quo eundum est, sed quo itur*. Oso dire che la nostra età è adorna di uomini che hanno tale forza di giudizio e larghezza di comprensione, che, se adoperassero i loro pensieri su quest'argomento, potrebbero aprire strade nuove, e non ancora scoperte, al progresso della conoscenza.

Possiamo ragionare sui particolari: l'oggetto immediato di tutti i nostri ragionamenti sono solo le idee particolari.

8. Avendo avuto occasione di parlare del sillogismo in generale, dell'uso di esso nel ragionamento e nell'accrescimento della nostra conoscenza è opportuno, prima di abbandonare quest'argomento, notare un errore manifesto nelle regole del sillogismo: la pretesa che nessun ragionamento sillogistico può essere esatto e concludente se non ha in esso almeno una proposizione *generale*. Come se non potessimo ragionare né aver conoscenza dei particolari; mentre, in verità, considerando le cose esattamente, l'oggetto immediato di tutto il nostro ragionare e conoscere è solo il particolare. Il ragionare e il conoscere di ogni uomo concerne solo le idee che esistono nel suo spirito; e queste sono veramente, ognuna di esse, esistenze particolari; e il nostro conoscere e ragionare intorno ad altre cose si ha

solo quando queste corrispondono alle nostre idee particolari. Sicché la percezione dell'accordo e disaccordo fra le nostre idee particolari è la totalità e il grado ultimo della nostra conoscenza. L'universalità le è solo accidentale e consiste in questo, che le idee particolari, cui essa si riferisce, sono tali che più di una cosa particolare può corrispondere con esse ed essere da esse rappresentata. Ma la percezione dell'accordo o disaccordo [[7] fra due idee qualsiasi] e conseguentemente la nostra conoscenza, è ugualmente chiara e certa sia che una o entrambe o nessuna delle due idee è adatta o no a rappresentare più di un essere reale. [[8] Mi si consenta un altro quesito circa il sillogismo, prima di lasciare l'argomento: c'è una giusta base per indagare se la forma che il sillogismo ha ora sia quella che dovrebbe avere secondo ragione? Dovendo il *medius terminus* congiungere gli estremi, cioè dovendo l'idea intermedia, col suo intervento, mostrare l'accordo o il disaccordo delle due idee in questione, non sarebbe più naturale la posizione del *medius terminus*, e non mostrerebbe più chiaramente e meglio l'accordo o il disaccordo degli estremi, se fosse piazzato in mezzo ad essi? Questo può facilmente esser fatto cambiando posto alle proposizioni e facendo del *medius terminus* il predicato della prima e il soggetto della seconda. Ad esempio, così:

Omnis homo est animai.
Omne animai est vivens.
Ergo, omnis homo est vivens.

Omne corpus est extensum et soltdum.
Nullum extensum et soltdum est pura extensio.
Ergo, corpus non est pura extensio.

Non ho bisogno di annoiare il lettore con esempi di sillogismi le cui conclusioni sono particolari; vale per essi la stessa ragione, in favore di questa forma, come per quelli che concludono nel generale].

La nostra ragione spesso ci fa difetto.

---

9. La ragione, sebbene penetri nelle profondità del mare e della terra, innalzi i nostri pensieri in alto sino alle stelle e ci guidi attraverso i vasti spazi e i luoghi immensi di questa potente costruzione, è tuttavia ben lontana dall'estensione reale anche del solo essere corporeo. E ci sono molti casi in cui essa ci vien meno:

I, nei casi in cui non abbiamo idee.

I. Ci vien meno quando ci vengono meno le idee. Non si estende né può

estendersi al di là delle idee. Perciò, ogni volta che non abbiamo idee, il nostro ragionamento si ferma e siamo alla chiusura dei conti; e se talvolta ragioniamo su parole che non stanno per idee, ragioniamo su suoni e su nient'altro.

II, perché le nostre idee sono spesso oscure e imperfette.

---

10. II. La nostra ragione è spesso messa in imbarazzo o in svantaggio dall'oscurità, dalla confusione o dalla imperfezione delle idee su cui è esercitata; e allora siamo implicati in difficoltà e contraddizioni. Così, non avendo un'idea perfetta della *estensione minima della materia* né dell'*infinità*, ci troviamo sperduti di fronte alla divisibilità della materia; invece, poiché abbiamo idee perfette, chiare e distinte del *numero*, la nostra ragione non incontra, nei numeri, nessuna difficoltà inestricabile e non si trova implicata in contraddizioni intorno ad essi. Così, avendo noi solo idee imperfette delle operazioni del nostro spirito e dell'inizio del movimento o del pensiero e di come lo spirito produce in noi movimento e pensiero; e idee ancora più imperfette delle operazioni di Dio, ci imbattiamo in gravi difficoltà circa gli *agenti lìberi creati*, difficiltà dalle quali la ragione non si può districare.

III, perché non percepiamo le idee intermedie per mostrare le conclusioni.

---

11. III. La nostra ragione è spesso immobilizzata perché non percepisce le idee che possono servire a mostrare l'accordo o disaccordo certo o probabile di altre due idee: e in questo, le facoltà di alcuni uomini sono superiori a quelle di altri. Finché non fu scoperta l'algebra, questo grande strumento ed esempio della sagacia umana, gli uomini guardavano con meraviglia molte delle dimostrazioni degli antichi matematici e non potevano esimersi dal pensare che la scoperta di queste prove fosse qualcosa di più che umano.

IV, perché spesso procediamo da princìpi errati.

---

12. IV. Lo spirito, procedendo da princìpi falsi è spesso impegnato in assurdità e difficoltà e precipitato in strettoie e contraddizioni senza saper come liberarsene; e in questo caso è vano implorare l'aiuto della ragione, se non per scoprire la falsità e rigettare l'influenza dei princìpi errati. La ragione non può chiarire le difficoltà nelle quali il costruire su fondamenti falsi porta un uomo: perciò, se egli proseguirà a costruire, si imbroglierà sempre di più e sarà impigliato in perplessità più profonde.

V, perché spesso adoperiamo termini dubbi.

12. V. Come le idee oscure e imperfette ostacolano la nostra ragione, così, per la stessa causa, parole dubbie e segni incerti nei discorsi e nella argomentazione, quando non vi si faccia molta attenzione, mettono in imbarazzo la ragione degli uomini e li portano in un vicolo cieco. Ma in questi casi la colpa è nostra e non della ragione. Le loro conseguenze tuttavia non sono meno ovvie; e le perplessità e gli errori, di cui riempiono lo spirito degli uomini, sono osservabili ovunque.

Il più alto grado della nostra conoscenza è quella intuitiva, senza ragionamento.

13. Alcune idee che sono nello spirito, ci sono in modo da non poter essere immediatamente confrontate Funa con l'altra; e per esse lo spirito è in grado di percepire che concordano o non concordano con la stessa chiarezza con cui le percepisce. Così lo spirito percepisce che un arco di cerchio è minore del cerchio intero, così chiaramente come percepisce Fidea del cerchio: questa, come è stata detta, io la chiamo *conoscenza intuitiva*; essa è certa al di là di ogni dubbio, non ha bisogno di prova né può averne, ed è la più alta di tutta la certezza umana. Di questa natura è Fevidenza di quelle *massime* di cui nessuno dubita e che ogni uomo *sa* che sono vere (e non solo, come suol dirsi dà ad esse il suo assenso) appena sono proposte al suo intelletto. Nella scoperta di, e nell'assenso a, queste massime, la facoltà discorsiva è inutile, *non c'è bisogno di ragionare*, perché esse sono conosciute con un grado superiore e più alto di evidenza. Tale, se posso tirare ad indovinare su cose sconosciute, sono incline a pensare sia la conoscenza che gli angeli hanno ora e che gli spiriti degli uomini giusti, resi perfetti, avranno in un futuro stato, di migliaia di cose che ora o sfuggono completamente alla nostra attenzione o che la nostra miope ragione, avendone solo qualche fioco barlume, va cercando a tentoni nell'oscurità.

Il prossimo grado è attinto dal ragionamento.

15. Ma per quanto noi abbiamo, qua e là, un poco di questa luce chiara, qualche sprazzo di conoscenza luminosa, la maggior parte delle idee è tale che non possiamo discernere il loro accordo o disaccordo confrontandole immediatamente. Per esse tutte, *abbiamo bisogno di ragionare* e dobbiamo fare le nostre scoperte mediante il discorso e l'inferenza. Ce ne sono di due specie, che mi prenderò qui la libertà di menzionare nuovamente:

Primo, mediante il ragionamento dimostrativo.

Prima, quelle il cui accordo o disaccordo, se anche non può essere visto ponendole immediatamente insieme, può. tuttavia essere esaminato mediante l'intervento di altre idee che possono essere confrontate con esse. Questo caso, quando l'accordo o il disaccordo dell'idea intermedia, da entrambi i lati, con quelle con le quali vogliamo confrontarle, è *chiaramente scorto*, equivale ad una *dimostrazione* da cui è prodotta una conoscenza che, per quanto certa, non è così facile ed insieme così chiara come la conoscenza intuitiva. In questa, infatti, c'è solo un'unica e semplice intuizione, nella quale non c'è posto per il minimo errore o dubbio: la verità è vista perfettamente tutta insieme. Nella dimostrazione c'è, è vero, l'intuizione, ma non tutta insieme; perché ci deve esser il ricordo dell'intuizione del termine medio, o idea intermedia, con ciò con cui prima l'abbiamo confrontato, quando lo confrontiamo con l'altro; e, dove ci sono molti termini medi, il pericolo delPerrore è maggiore. Ciascun accordo o disaccordo fra le idee deve essere infatti osservato e visto a ciascun passo dell'intero procedimento e ritenuto nella memoria così come è; e lo spirito deve essere sicuro che non sia omessa e trascurata nessuna parte di ciò che è necessario per costruire la dimostrazione. Ciò rende alcune dimostrazioni lunghe e complicate e troppo difficili per coloro che non hanno la forza di percepirne distintamente le parti e di conservare nelle loro teste esattamente tanti particolari nel loro ordine. E anche quelli che sono in grado di dominare queste speculazioni intricate, sono talvolta costretti a ritornarci sopra e c'è bisogno di più che un controllo prima che possano arrivare alla certezza. Tuttavia, quando lo spirito ricorda chiaramente l'intuizione che ha avuto dell'accordo di un'idea con un'altra, e di questa con una terza e di questa con una quarta, ecc., l'accordo fra la prima e la quarta è una dimostrazione e produce conoscenza certa; la quale può esser detta *conoscenza razionale*, come l'altra è detta intuitiva.

Secondo, per supplire alla ristrettezza della conoscenza intuitiva e dimostrativa, abbiamo solo il giudizio sul ragionamento probabile.

16. Secondo: ci sono altre idee il cui accordo o disaccordo non può essere giudicato mediante l'intervento di altre idee, che non hanno un accordo con gli estremi certo, ma solo *abituale* o *verosimile*; e in questi casi il giudizio è propriamente esercitato, perché esso consiste nel persuadere lo spirito che le idee concordano mediante il confronto con un termine medio probabile. Questo, se non equivale alla conoscenza, non è neppure il grado più basso di essa; tuttavia,

talvolta, le idee intermedie legano gli estremi insieme così fermamente e la probabilità è così chia ra e forte, che l'assenso ne segue necessariamente, come la conoscenza segue dalla dimostrazione. La grande eccellenza e l'utilità del giudizio consiste nell'osservare esattamente e valutare debitamente la forza e il peso di ogni probabilità; poi avendole messe tutte esattamente insieme, scegliere quel lato verso il quale la bilancia pende.

Intuizione, dimostrazione, giudizio.

---

17. *La conoscenza intuitiva* è la percezione dell'accordo o del disaccordo *certo* di due idee immediatamente confrontate l'una con l'altra.

La *conoscenza razionale* è la percezione dell'accordo o del disaccordo *certo* di due idee mediante l'intervento di una o più altre idee.

Il *giudizio* è il pensare o l'assumere che due idee concordano o non concordano sulla base dell'intervento di una o più idee, il cui accordo o disaccordo certo con esse non è percepito, ma è stato osservato *frequentemente* e *abitualmente*.

Conseguenze k delle parole e conseguenze delle idee.

---

18. Sebbene il dedurre una proposizione da un'altra ed effettuare inferenze *in parole* costituisca gran parte della ragione e ciò su cui essa è abitualmente adoperata, l'atto principale del raziocinio consiste nel *trovare l'accordo o il disaccordo di due idee l'una con Valtra, mediante Vintervento di una terza idea*: come un uomo, con uno strumento di misura, trova che due case sono della stessa lunghezza mentre non si potrebbe misurare la loro uguaglianza per giustapposizione, mettendole l'una accanto all'altra. Le parole hanno le loro conseguenze in quanto segni delle idee; e le cose concordano o no, nella loro realtà; ma noi le osserviamo solo mediante le nostre idee.

Quattro specie di argomenti.

---

19. Prima di lasciare questo tema può valere la pena di riflettere un poco su *quattro specie di argomenti* di cui gli uomini fanno uso ordinariamente, ragionando gli uni con gli altri per ottenere l'assenso o almeno per ridurre al silenzio la loro opposizione.

Primo, *argtimentum ad verecundiam.*

I. Il primo argomento consiste nell'allegare l'opinione di persone alle quali l'ingegno, la dottrina, l'eminenza, il potere o qualche altra causa han fatto guadagnare un nome, e la cui reputazione nella stima comune è stabilita con qualche specie di autorità. Quando gii uomini hanno raggiunto una certa dignità, si pensa che sia mancanza di modestia, per gli altri, derogare in qualche modo da essa e mettere in dubbio l'autorità di coloro che ne sono in possesso. Si può censurare come cosa troppo orgogliosa, che un uomo non ceda prontamente a ciò che è stato determinato da autori approvati e che è abitualmente accettato con rispetto e sottomissione dagli altri; e si considera insolenza il rimaner fermi nella propria opinione contro la corrente di pensiero dell'antichità e di porre la propria opinione sulla bilancia contro quella di qualche sapiente dottore o di uno scrittore famoso per una ragione qualsiasi. Chi appoggia le sue credenze su autorità siffatte pensa che avrà causa vinta ed è pronto ad accusare di impudenza chiunque stia contro di esse. Penso che questo può essere chiamato *argumentum ad verecundiam.*

Secondo, *argumentum ad ignorantiam.*

20. II. In secondo luogo, un'altra via che gli uomini ordinariamente seguono per indirizzare gli altri e forzarli a sottomettersi al loro giudizio e a ricevere la loro opinione nella discussione consiste nell'esigere che l'avversario ammetta quella che essi allegano come prova o ne assegni una migliore. E questo io chiamo *argumentum ad ignorantiam.*

Terzo, *argumentum ad hominem.*

21. III. In terzo luogo, una terza via è quella di far pressione su un uomo con le conseguenze tratte dai suoi stessi princìpi o concessioni. Questo è già conosciuto sotto il nome di *argumentum ad hominem.*

Quarto, *argnmentum ad judicium.* Il quarto solo ci fa progredire nella conoscenza e nel giudizio.

22. IV. La quarta consiste nell'usare prove tratte da uno dei fondamenti della conoscenza o della probabilità. Io la chiamo *argumentum ad judicium.* Solo questo, di tutte e quattro, apporta un'informazione vera e ci fa avanzare sulla via

della conoscenza. Perché 1) Non arguisce che l'opinione di un altro sia giusta perché io o per rispetto o per qualche altra considerazione — ma non per convinzione — non la contraddico. 2) Non prova che un altro sia sulla giusta via né che io devo prendere la stessa via perché non ne conosco una migliore. 3) Non segue da esso che un altro è sulla buona via perché mi ha mostrato che io sono sulla via sbagliata. Io posso esser modesto, perciò non oppormi alla persuasione di un altro; posso essere ignorante, e non essere in grado di addurre una prova migliore; posso essere in errore, e un altro può mostrarmi che lo sono. Questo mi può disporre forse a ricevere la verità, ma non mi aiuta a farlo. Il farlo deve venire da prove e argomenti e dalla luce che sorge dalla natura delle cose stesse, non dalla mia timidezza, ignoranza o errore.

Sopra, contro e secondo ragione.

---

23. Quello che è stato detto prima della ragione può metterci in grado di formulare qualche congettura sulla distinzione delle cose in quelle che sono d'accordo, sopra e contro la ragione. 1. *D'accordo con la ragione* sono le proposizioni la cui verità possiamo scoprire esaminando e rintracciando le idee che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione o che possiamo trovare vere o probabili con una deduzione naturale. 2. *Sopra la ragione* sono le proposizioni la cui verità o probabilità non possiamo con la ragione derivare da questi princìpi. 3. *Contro alla ragione* sono le proposizioni incompatibili o inconciliabili con le nostre idee chiare e distinte. L'esistenza di un Dio è in accordo con la ragione; l'esistenza di più che un Dio è contraria alla ragione; la resurrezione dei morti è al di sopra della ragione. *Al di sopra della ragione* può essere preso in due sensi: cioè o nel significato di al di sopra della probabilità o in quello di al di sopra della certezza, e *contrario alla ragione* è assunto talvolta, suppongo, in questo senso più esteso.

Ragione e fede non sono opposte perché la fede dev'essere regolata dalla ragione.

---

24. C'è un altro uso della parola *ragione*, per il quale essa è *opposta a fede*; e sebbene questo sia, in sé, un modo improprio di parlare, l'uso comune lo ha tanto autorizzato che sarebbe follia opporglisi o sperare di rimediarvi. Penso solo che non si può fare a meno di notare che la fede, per quanto sia opposta alla ragione, non è che un fermo assenso dello spirito che, se è regolato come si deve, può esser concesso solo per una buona ragione e perciò non può essere opposto alla ragione. Chi crede di avere una ragione per credere può amare le sue proprie fantasie; ma

non cerca la verità come dovrebbe né presta l'obbedienza dovuta al suo Creatore che vorrebbe egli usasse la facoltà di discernimento che gli ha dato per tenersi fuori da inganno ed errore. Chi non fa questo nel miglior modo che può, anche se qualche volta s'imbatte nella verità, è nel giusto solo per caso e non so se questa fortuna accidentale scuserà l'irregolarità del suo procedimento. È certo, almeno, che deve rendere conto di tutti, gli errori che commette; mentre chi fa uso della luce delle facoltà che Dio gli ha dato e cerca di scoprire la verità con questi aiuti e con le abilità in suo possesso, può, facendo il suo dovere di creatura razionale, avere la soddisfazione, anche se non raggiunge la verità, di non perdere il premio che gli spetta. Giacché chi governa il suo assenso esattamente e lo concede come deve, costui, in ogni caso o su ogni argomento, crede o non crede a seconda che la ragione lo dirige. Chi fa altrimenti trasgredisce la sua luce e usa male le facoltà che gli sono state date soltanto per cercare e seguire la più chiara prova e la maggiore probabilità. Ma poiché da alcuni la ragione e la fede si considerano opposte, considereremo la cosa nel capitolo seguente.

1. Aggiunta della quarta edizione.

2. Aggiunta della quarta edizione, al posto del testo seguente: «ma lo spirito non apprende a ragionare mediante queste regole; esso ha la facoltà nativa di percepire la coerenza e 1* incoerenza delle sue idee e può combinarle giustamente senza questi complicati esercizi».

3. Aggiunta della quarta edizione. Nelle edizioni precedenti si leggeva il testo seguente: «in secondo luogo, perché, sebbene il sillogismo serva a mostrare la forza o la fallacia di un argomento di cui si faccia uso nel modo usuale di discorrere, fornendo la proposizione assente e così ponendola in chiara luce, esso tuttavia impegna lo spirito nela complicazione di termini oscuri, equivoci e fallaci dei quali sempre abbonda questa maniera di ragionare: che è adatta più ad ottenere la vittoria nella disputa che a scoprire e a confermare la verità in un'esatta indagine».

4. Questo passo è stato posto tra parentesi da Locke stesso.

5. Aggiunta dell'edizione postuma.

6. ORAZIO, *Epistole* 1, 19.

7. Aggiunta della quarta edizione, in luogo di «fra le nostre idee particolari».

8. Aggiunta della quarta edizione.

CAPITOLO XVIII

DELLA FEDE, DELLA RAGIONE E DEI LORO CAMPI DISTINTI

E È necessario conoscere j loro confini.

1. Si è prima mostrato: 1) Che siamo di necessità ignoranti e che manchiamo di qualsiasi conoscenza quando manchiamo di idee. 2) Che siamo ignoranti e manchiamo di conoscenza razionale quando manchiamo di prove. 3) Che manchiamo di conoscenza certa e di certezza in quanto manchiamo di idee specifiche, chiare e determinate. 4) Che manchiamo di probabilità per dirigere il nostro assenso in materie in cui non abbiamo né conoscenza diretta né testimonianza di altri per fondarvi la nostra ragione.

In base a queste premesse, credo che possiamo stabilire *le misure e i confini tra fede e ragione*: la cui ignoranza può essere stata la causa, se non di grandi disordini, di grandi dispute e forse di errori nel mondo. Giacché, finché non sarà deciso fino a che punto siamo guidati dalla ragione e fino a che punto dalla fede, disputeremo invano e invano cercheremo di convincerci l'un l'altro in materia di religione.

Che cosa sono fede e ragione nella loro distinzione.

2. Io trovo che ogni setta, per quello che la ragione può aiutarla, ben volentieri fa uso di essa e dove la ragione le vien meno proclama che è materia di fede e al di sopra della ragione. Ma io non vedo come le sette possono discutere con qualcuno e convincere un contraddittore che ricorra alla stessa scusa, senza stabilire esattamente i confini tra fede e ragione: questo dev'essere il primo punto da stabilire in tutte le questioni in cui la fede ha qualcosa da fare.

La *ragione* perciò, qui, come contraddistinta dalla *fede*, io la considero come la scoperta della certezza o della probabilità di proposizioni o verità cui lo spirito giunge mediante deduzioni che partono da idee che esso ha ottenuto dall'uso delle sue facoltà naturali, cioè dalla sensazione o dalla riflessione.

La *fede*, dall'altro lato, è l'assenso a una proposizione non formulata in base alla deduzione razionale ma sul credito di chi la propone come proveniente da Dio, attraverso qualche via straordinaria di comunicazione. Questa via di scoprire le verità agli uomini la chiamiamo *rivelazione*.

Nessuna nuova idea semplice può essere comunicata attraverso la rivelazione tradizionale.

3. *Primo*, io dico allora che *nessun uomo ispirato da Dio può, in base a una qualsiasi rivelazione, comunicare ad altri idee semplici che essi non avevano ricevuto prima dalla sensazione o dalla riflessione*. Giacché, quali che siano le impressioni che egli può aver ricevuto dall'immediata mano di Dio, questa rivelazione, se è di nuove idee semplici, non può essere comunicata ad altri con parole o con altri segni. Le parole infatti nella loro operazione immediata su di noi causano solo le idee dei loro suoni naturali e solo per l'abitudine di usarle come segni, eccitano e fanno rivivere nei nostri spiriti idee latenti: ma solo idee che già c'erano prima. Le parole, vedute o ascoltate, richiamano ai nostri pensieri solo le idee delle quali per consuetudine sono usate come segni ma non possono introdurre idee semplici completamente nuove e prima sconosciute. Lo stesso vale per tutti gli altri segni, che non possono significare per noi cose di cui prima non avevamo alcuna idea.

Così, quali che siano le cose rivelate a San Paolo quando fu rapito al terzo cielo, quali che siano le nuove idee che il suo spirito ricevette, la descrizione che egli può fare agli altri di quel luogo è solo questa: Ci sono cose che l'occhio non ha veduto, né l'orecchio ha ascoltato, né mai è concesso al cuore umano di concepire. E supponendo che Dio scopra a qualcuno, per via soprannaturale, una specie di creature che abitino, per esempio, Giove o Saturno (che possano esserci, nessuno può negarlo), che abbiano sei sensi; e che Egli imprima nello spirito di costui le idee a loro portate da quel sesto senso: questi non potrebbe, con le parole, produrre nello spirito degli altri uomini le idee impresse dal sesto senso più che uno di noi possa produrre, con il suono delle parole, l'idea di un colore in uomo che, pur avendo gli altri quattro sensi perfetti, è stato sempre privo del quinto, cioè della vista. Ma per le nostre idee semplici, che sono la base e la materia unica di tutte le nostre nozioni e conoscenze, noi dobbiamo dipendere interamente dalla nostra ragione; intendo: dalle nostre facoltà naturali; e non possiamo in nessun modo riceverle dalla rivelazione tradizionale. Dico *rivelazione tradìzionale*per distìnguerla dalla *rivelazione originale*. Per questa intendo la prima impressione che è stata fatta immediatamente da Dio sullo spirito di ogni uomo e alla quale non possiamo porre alcun confine; e per Γaltra, le impressioni manifestate agli altri con le parole e attraverso le vie ordinarie per comunicarci reciprocamente le nostre concezioni.

La rivelazione tradizionale può farci conoscere proposizioni conoscibili anche dalla ragione, ma non con la stessa certezza.

4. *In secondo luogo*, dico che *le verità che possono essere scoperte e manifestate dalla rivelazione, possono anche essere le stesse di quelle a noi scoperte dalla ragione e dalle idee che possiamo avere naturalmente*. Così Dio può, mediante la rivelazione, manifestare la verità di una proposizione di Euclide come possono gli uomini, con l'uso naturale delle loro facoltà, giungere a scoprirla da sé. In questa specie di cose, la rivelazione non è né utile né necessaria: perché Dio ci ha fornito di mezzi naturali e più sicuri per arrivare alla conoscenza di esse. Quale che sia la verità che giungiamo chiaramente a scoprire con la conoscenza e la contemplazione delle nostre idee, essa sarà sempre più certa per noi di quelle che ci sono manifestate dalla rivelazione tradizionale. Giacché la conoscenza che abbiamo deirorigine divina di questa rivelazione non può essere mai così sicura come la conoscenza che abbiamo della percezione chiara e distinta dell'accordo o del disaccordo delle nostre idee: per esempio, se fosse stato rivelato, nelle età passate, che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti, io potrei assentire alla verità di questa proposizione facendo credito alla tradizione che essa fu rivelata; ma questo assenso non raggiungerebbe mai una certezza uguale alla conoscenza che ne ho attraverso il confronto e la misura delle mie idee dei due angoli retti e dei tre angoli di un triangolo. Lo stesso vale per i fatti conoscibili mediante i nostri sensi; per esempio la storia del diluvio c'è stata tramandata da scritti che hanno la loro origine dalla rivelazione; credo tuttavia che nessuno dirà di avere una conoscenza così certa e chiara del diluvio come Noè che lo vide o come quella che egli stesso avrebbe avuto se fosse stato allora vivo e l'avesse visto. Infatti di esso ha solo Fassicurazione, datagli dai suoi sena, che il diluvio è descritto nel libro che si presume scritto da Mosè ispirato; ma non ha la sicurezza che Mosè ha scritto quel libro, che avrebbe se aveste visto Mosè scriverlo. Sicché la sicurezza che si tratta *di* una rivelazione è inferiore alla sicurezza dei suoi sensi.

Neanche la rivelazione originale può essere ammessa contro l'evidenza chiara della ragione.

---

5. Nelle proposizioni, dunque, la cui certezza è costruita sulla percezione chiara dell'accordo o disaccordo delle nostre idee, ottenuta o mediante l'intuizione immediata, come nelle proposizioni autoevidenti, o mediante deduzioni evidenti della ragione nelle dimostrazioni, non abbiamo bisogno dell'assistenza della rivelazione come cosa necessaria per ottenere il nostro assenso e introdurle nel nostro spirito. Le vie naturali della conoscenza possono infatti già stabilirle nello spirito, o lo hanno già fatto, e questa è l'assicurazione maggiore che ci è possibile avere di ogni cosa, a meno che Dio non ce la riveli immediatamente; e anche in questo caso la nostra sicurezza non può essere

maggiore della nostra conoscenza che *è* realmente una rivelazione di Dio. Niente, credo, può, sotto questo titolo, scuotere o travolgere la nostra semplice conoscenza o imporre razionalmente ad un uomo di ammettere come vero qualcosa che è in diretta contraddizione con la chiara evidenza del suo proprio intelletto. Poiché nessuna prova che ci viene dalle facoltà con le quali riceviamo la rivelazione può superare o eguagliare la certezza della nostra conoscenza intuitiva, non possiamo mai accettare per verità ciò che è direttamente contrario alla nostra conoscenza chiara e distinta; per esempio, le idee di un corpo e di un luogo concordano così chiaramente e lo spirito ha una percezione così evidente del loro accordo, che non possiamo mai assentire ad una proposizione che affermi che lo stesso corpo sia contemporaneamente in due luoghi distanti, per quanto pretenda all'autorità di una rivelazione divina. Infatti, l'evidenza, primo, che non ci inganniamo nell'ascriverla a Dio e, secondo, che la comprendiamo esattamente, non può mai eguagliare l'evidenza della nostra conoscenza intuitiva per la quale discerniamo che è impossibile, per lo stesso corpo, essere in due luoghi contemporaneamente. Perciò *nessuna proposizione può essere accettata come rivelazione divina o ottenere l'assenso dovuto a tutte quelle che sono tali, se è contraddittoria con la nostra chiara conoscenza intuitiva*. Questo equivarrebbe, infatti, a sovvertire i princìpi e i fondamenti di ogni conoscenza, evidenza ed assenso; e non vi sarebbe più differenza tra verità e falsità, nessuna misura di credibilità e incredibilità nel mondo, se proposizioni dubbie prendessero posto prima di quelle autoevidenti; e ciò che conosciamo con certezza lasciasse la strada a ciò in cui possiamo sbagliare. Perciò le proposizioni contrarie alla percezione chiara dell'accordo e disaccordo fra le nostre idee sarebbe vano addurle come materia di fede. Esse non possono muovere il nostro assenso né sotto questo titolo né sotto un altro qualunque. La fede non ci può mai convincere di qualcosa che contraddice la nostra conoscenza. Per quanto infatti la fede sia fondata sulla testimonianza di Dio (che non può mentire), che ci rivela qualche proposizione, non possiamo tuttavia esser sicuri che si tratta veramente di una rivelazione divina, più di quanto siamo sicuri della nostra conoscenza. Dal momento che l'intera forza della certezza dipende dalla nostra conoscenza che Dio l'ha rivelata, nel caso in cui la proposizione rivelata contraddica alla ragione o alla conoscenza, si urterà sempre contro l'obiezione che non possiamo concepire che ci venga da Dio, l'Autore benevolo del nostro essere, ciò che, se accettato per vero, capovolgerebbe tutti i princìpi e i fondamenti della conoscenza che egli ci ha dato, renderebbe inutili tutte le nostre facoltà, distruggerebbe la parte più eccellente della sua opera, cioè l'intelletto, e porrebbe l'uomo in una condizione in cui avrebbe meno luce e una guida minore delle bestie destinate a perire. Se lo spirito

dell'uomo non può avere una prova più chiara (e forse neppure altrettanto chiara) che qualcosa è una rivelazione divina di quella che ha dei princìpi della sua ragione, non ci può essere un fondamento per abbandonare l'evidenza chiara della ragione per mettere al suo posto una proposizione la cui rivelazione non ha evidenza maggiore di questi princìpi.

La rivelazione tradizionale ancora meno.

---

6. Così l'uomo ha l'uso della ragione e deve seguirla anche nella rivelazione immediata e originale che si suppone gli sia fatta direttamente. Ma per quelli che non pretendono di avere una rivelazione immediata ma cui si richiede che riveriscano e accettino verità rivelate da altri le quali, per tradizione scritta od orale, sono ad essi comunicate, la ragione ha molto più da fare ed è la sola che può indurli ad accettarle. Poiché materia di fede è solo la rivelazione divina e nient'altro, la fede, nel sen so in cui usiamo la parola (e in cui la chiamiamo comunemente *fede divina*) ha da fare solo con proposizioni che si suppongono divinamente rivelate. Sicché non vedo come coloro che fanno della rivelazione l'unico oggetto di fede possano dire che è materia di fede, non di ragione, credere che questa o quella proposizione, che si trova in questo o quel libro, sia di ispirazione divina; a meno che non sia rivelato che quella proposizione, o tutto ciò che è in quel libro, sia stato comunicato da una ispirazione divina. Senza tale rivelazione, credere o non credere che la proposizione o il libro abbia autorità divina non è materia di fede ma di ragione; e io devo giungere all'assenso solo mediante l'uso della mia ragione che non può mai esigere o mettermi in grado di credere ciò che è contrario a se stessa: essendo impossibile per la ragione procurare l'assenso a ciò che ad essa stessa appare irragionevole.

Quindi, in tutte le cose di cui abbiamo chiara evidenza dalle nostre idee e dai princìpi di conoscenza che ho prima menzionati, la ragione è il giudice adatto; e la rivelazione, per quanto possa, in accordo con essa, confermare i suoi dettati, non può in tali casi invalidare i suoi decreti; né possiamo esser obbligati, dove abbiamo la chiara ed evidente sentenza della ragione, ad abbandonarla per l'opinione contraria con la pretesa che essa è materia di fede: f[1] la quale non può avere nessuna autorità contro il semplice e chiaro dettato della ragione].

In terzo luogo, le cose al di sopra della ragione sono, quando rivelate, l'oggetto proprio della fede.

---

7. Ma *in terzo luogo*, essendoci cose di cui abbiamo nozioni assai imperfette, o nessuna nozione, e altre della cui esistenza passata, presente o futura non

abbiamo conoscenza dall'uso naturale delle nostre facoltà, tali cose, essendo al di là della capacità di scoperta delle nostre facoltà naturali e al di sopra della ragione, sono, quando sono rivelate, la materia propria della fede. Così, che una parte degli angeli si ribellò contro Dio e perciò decadde dal suo primitivo stato felice, che [[2]i morti risorgeranno e vivranno ancora] — queste e simili proposizioni, essendo al di là della scoperta della ragione, sono semplici materie di fede con le quali la ragione direttamente non ha niente a che fare.

Quelle non contrarie alla ragione, se rivelate, sono oggetto di fede; e devono prevalere contro le congetture probabili della ragione.

---

8. Ma poiché Dio, nel darci la luce della ragione, non si è perciò legate le mani per offrirci, quando lo ritiene opportuno, la luce della rivelazione nelle materie in cui le nostre facoltà naturali sono in grado di darci una determinazione probabile, la *rivelazione*, dove Dio si è compiaciuto di darcela, *deve avere la meglio contro le congetture probabili della ragione*. Lo spirito non è certo della verità di ciò che non conosce con evidenza ma solo si affida alla probabilità che appare in esso: perciò è obbligato a dare il suo assenso a una testimonianza che è convinto venga da uno che non può sbagliare e non lo ingannerà. Appartiene tuttavia ancora alla ragione il compito di giudicare se si tratta veramente di una rivelazione e del significato delle parole mediante le quali essa è comunicata. Difatti, se si crederà che sia rivelazione ciò che è contrario ai semplici princìpi della ragione e alla conoscenza evidente che lo spirito ha delle sue idee chiare e distinte, la ragione dovrà allora essere ascoltata, trattandosi di una materia che cade nel suo proprio dominio. Dal momento che un uomo non può mai avere una conoscenza così certa che una proposizione, la quale contraddice i princìpi chiari e l'evidenza della sua conoscenza, è stata divinamente rivelata o che egli capisce esattamente le parole con cui è stata comunicata, come è certo invece che il contrario è vero, così esso è obbligato a considerarla e a giudicarla come una materia di ragione e non a ingoiarla, senza esame, come materia di fede.

La rivelazione in materia in cui la ragione non può giudicare o può far lo solo con probabilità, dev'essere ascoltata.

---

9. *Primo*. Qualsiasi proposizione rivelata, della cui verità il nostro spirito non può giudicare mediante le sue facoltà e nozioni naturali, è solamente materia di fede e al di sopra della ragione.

Secondo. Tutte le proposizioni in cui lo spirito, con l'uso delle sue facoltà

naturali può giungere a determinare e a giudicare, in base alle idee naturalmente acquisite, sono materie di ragione; con questa differenza che nelle proposizioni delle quali ha solo una prova incerta e della cui verità è quindi persuaso solo su fondamenti probabili e che perciò ammettono la possibilità che il contrario sia vero, senza far violenza all'evidenza certa della conoscenza e capovolgere i princìpi di tutta la ragione, — in tali proposizioni probabili, io dico, una rivelazione evidente deve determinare il nostro assenso anche contro la probabilità. Dove i princìpi della ragione non hanno reso evidente che una proposizione è certamente vera o falsa, qui una chiara rivelazione, assunta come alto principio di verità o fondamento di assenso, può essere determinante e si può trattare di materia di fede, quindi al di sopra della ragione. Poiché la ragione, in questa particolare materia, non è in grado di raggiungere una probabilità più alta, la fede diventa determinante dove la ragione vien meno e la rivelazione scopre da qual parte sta la verità.

Nelle materie in cui la ragione può dare una conoscenza certa, deve essere ascoltata.

---

10. Fin qui giunge il dominio della fede senza violentare o ostacolare la ragione: che non è offesa o disturbata ma aiutata e migliorata da nuove scoperte di verità, fluenti dalla sorgente eterna di ogni conoscenza. Tutto ciò che Dio ha rivelato è certamente vero: nessun dubbio ci può essere su questo. Questo è l'oggetto proprio della fede; ma se si tratti o no di una rivelazione divina, è la ragione che deve giudicarlo: essa non può permettere che lo spirito rigetti un'evidenza maggiore, per abbracciare ciò che è meno evidente, né consentire di ammettere probabilità che si oppongano alla conoscenza e alla certezza. Non ci può essere un'evidenza che una rivelazione tradizionale è di origine divina, nella parola in cui la riceviamo e nel senso in cui la comprendiamo, che sia così chiara e certa come l'evidenza dei princìpi della ragione: perciò *niente, che sia contrario o incompatibile con i dettami chiari ed evidenti della ragione, può legittimamente essere proposto ed accolto come materia di fede in cui la ragione non abbia nulla da fare*. Qualsiasi rivelazione divina deve prevalere su tutte le opinioni, pregiudizi e interessi e ha il diritto di essere accolta con assenso pieno. Una siffatta sottomissione della nostra ragione alla fede non distrugge i capisaldi della conoscenza, non scuote i fondamenti della ragione, ma lascia alle nostre facoltà l'uso per il quale ci furono date.

Se i confini tra fede e ragione non sono fissati, l'entusiasmola stravaganza in religione non possono esser contraddette.

---

11. Se i domini della fede e della ragione non sono tenuti distinti da questi confini, non ci sarà posto per la ragione in materia di religione e le opinioni e le cerimonie stravaganti che si trovano nelle diverse religioni del mondo non meriteranno biasimo. A coloro che fanno appello alla fede *in opposizione* alla ragione possiamo attribuire, io penso, in buona misura, le assurdità che riempiono quasi tutte le religioni che dominano e dirigono il genere umano. Partendo dairopinione che non devono consultare la ragione nelle cose della religione, per quanto queste appaiano contradittorie con il senso comune e con i princìpi stessi della conoscenza, gli uomini sono stati portati a opinioni così strane e a così stravaganti pratiche religiose, che un uomo di buon senso non può fare a meno di stupirsi delle loro follie e di giudicarle così lontane dall'essere accettabili al Dio grande e saggio, dal doverle invece considerare ridicole e offensive per ogni brav'uomo sobrio. Sicché in effetti la religione, che dovrebbe più che altro distinguerci dalle bestie e specialmente elevarci, come creature razionali, al di sopra dei bruti, è ciò in cui spesso gli uomini appaiono più irrazionali e più insensati delle bestie stesse. *Credo, quia impossibile est*[3]: il «credo perché è impossibile» può, in un brav'uomo, passare per un eccesso di zelo ma sarebbe una pessima regola per uomini che scegliessero, in base ad essa, le loro opinioni o la loro religione.

1. Aggiunta della seconda edizione.

2. Aggiunta della quarta edizione. Nelle prime tre edizioni si leggeva: «i *corpi* degli uomini risorgeranno e vivranno ancora».

3. TERTULLIANO, *De carne Christi*, 5.

CAPITOLO XIX

[DELL'ENTUSIASMO][1]

È necessario l'amore della verità.

[i. Chi vuole seriamente impegnarsi nella ricerca della verità deve in primo luogo prepararsi ad amarla. Chi non Fama, non si darà molta pena per ottenerla e non sarà molto preoccupato quando gli manca. Nella comunità del sapere, non c'è nessuno che non si professi amante della verità e nessuna creatura razionale vorrebbe correre il rischio di non essere creduta tale. Tuttavia, con tutto ciò, si può dire veramente che gli amanti della verità per la verità sono pochi, anche tra coloro che sono persuasi di esserlo. Val la pena di cercare come un uomo può sapere di esser tale seriamente, e io penso che c'è un segno infallibile: non ammettere una proposizione qualsiasi con una sicurezza maggiore di quella che le garantiscono le prove su cui essa poggia. Chiunque oltrepassa questa misura di assenso, è chiaro che non ammette la verità per l'amore di essa, non ama la verità per la verità ma per qualche fine secondario. Infatti l'evidenza che una proposizione è vera (eccetto per quelle che sono autoevidenti) consiste solo nelle prove che se ne hanno: perciò, ogni qualvolta i gradi dell'assenso vanno al di là dei gradi dell'evidenza, è chiaro che la sovrabbondanza di sicurezza è dovuta, non all'amore della verità, ma a qualche altra emozione: giacché è impossibile che Famore della verità conduca il mio assenso al di sopra dell'evidenza che la verità ha per me e che mi faccia assentire a una proposizione sulla base dell'evidenza che essa non ha di esser vera: il che, in effetti, significa amarla come verità perché è possibile o probabile che non sia vera. In ogni verità che non prende possesso del nostro spirito con l'irresistibile luce dell'autoevidenza o con la forza della dimostrazione, gli argomenti che guadagnano l'assenso sono le garanzie e i pegni della sua probabilità; e noi possiamo accettarla solo nel modo in cui essi la offrono al nostro intelletto. Il credito o l'autorità, che noi diamo ad una proposizione in più di quella che essa riceve dai princìpi e dalle prove che la reggono, è dovuta alla nostra inclinazione in una certa direzione, perciò è una deroga dall'amore della verità per la verità: il quale, come non può accogliere nessuna prova dalle nostre passioni e dai nostri interessi, così non riceverà da essi alcuna colorazione.

Donde deriva l'inclinazione a imporre a un altro le proprie credenze.

2. La concomitante costante di questa parzialità e corruzione del nostro giudizio è la pretesa all'autorità di imporsi agli altri e la tendenza a prescrivere le opinioni che devono avere. E come potrebbe essere diversamente, se chi è pronto a imporre all'altro una credenza l'ha già imposta a se stesso? Chi può ragionevolmente attendersi argementi e convinzioni, nel trattare con gli altri, da uno il cui intelletto non è abituato ad essi nel trattar con se stesso? Chi fa violenza alle proprie facoltà tiranneggia il proprio spirito e usurpa le prerogative che appartengono solo alla verità: che è di comandare l'assenso solo con la sua autorità cioè mediante l'evidenza che essa reca con sé e in proporzione di essa.

Forza delFentua siasmo, dal qua' le la ragione è eliminata.

3. In quest'occasione mi permetterò di considerare *un terzo fondamento dell'assenso*, che per alcuni ha la stessa autorità e dà lo stesso sicuro affidamento della fede o della ragione: cioè dell *'entusiasmo* che, mettendo da parte la ragione, vorrebbe stabilire la rivelazione senza di essa. In realtà esso elimina insieme la ragione e la rivelazione e, al loro posto, sostituisce le fantasie infondate del cervello e le assume come fondamenti dell'opinione e della condotta.

Ragione e rivelazione.

4. La *ragione* è la *rivelazione naturale*, con cui l'eterno Padre della luce e la fonte di ogni conoscenza comunica all'umanità la parte di verità che egli ha posto nell'ambito delle sue facoltà naturali. La *rivelazione* è la *ragione naturale estesa* da una nuova serie di scoperte, comunicate immediatamente da Dio e di cui la ragione garantisce la verità mediante le testimonianze e le prove, che essa fornisce, che tali scoperte vengono da Dio. Sicché colui che mette da parte la ragione per far strada alla rivelazione spegne la luce di entrambe e fa come chi persuadesse un uomo a strapparsi gli occhi per ricevere meglio, con un telescopio, la luce lontana di una stella invisibile.

Origine dell'entusiasmo.

5. La rivelazione immediata è per gli uomini una via, per stabilire le loro opinioni e regolare la loro condotta, molto più facile del tedioso e non sempre riuscito lavorio del ragionare rigoroso: non fa meraviglia perciò che alcuni sono

molto inclini a pretendere di esser in possesso di una rivelazione e a persuadersi di essere sotto la guida particolare del cielo nelle loro azioni e opinioni; specie se si tratta di gente che non sa dar conto di esse coi metodi ordinar: della conoscenza e dei princìpi della ragione. Vediamo quindi in tutte le età uomini nei quali la malinconia si mescola con la devozione o la cui presunzione gli fa credere di essere più familiari con Dio e più vicini ai suoi favori di quanto è concesso agli altri e che spesso si sono inorgogliti di un rapporto immediato con la verità e di comunicazioni frequenti con lo Spirito divino. Non si può negare, lo riconosco, che Dio può illuminare l'intelletto con un raggio lanciato nello spirito immediatamente dalla fontana della luce: questo essi intendono che Egli ha promesso di fare; e allora chi ha un titolo, per aspettarselo, maggiore di quelli che sono la sua gente privilegiata, scelta da Lui e da Lui dipendente?

L'impulso entusiastico.

---

6. Il loro spirito essendo così preparato, qualunque opinione infondata venga a radicarsi fortemente nelle loro fantasie è un'illuminazione dello spirito di Dio e investita dell'autorità divina. E qualunque azione strana essi si sentano fortemente inclinati a fare, concludono che è un impulso che li chiama o li dirige dai deli e che dev'essere obbedito, che è un compito imposto dall'alto e che non possono sbagliare nell'eseguirlo.

Che cosa significa l'entusiasmo.

---

7. Questo è propriamente *Y entusiasmo* che, per quanto non sia fondato né sulla ragione né sulla rivelazione divina, ma nasca dalla presunzione di una testa calda e arrogante, agisce, una volta che ha preso piede, sulle persuasioni e le azioni degli uomini più potentemente della ragione o della rivelazione o di entrambe: perché gli uomini tendono ad obbedire agli impulsi che ricevono da se stessi e l'uomo intero è sicuro di agire più vigorosamente quando è trasportato interamente da un movimento naturale. Giàcché una forte presunzione, come un nuovo principio, trascina tutto con sé quando ha la meglio sul senso comune e, liberata da tutti i vincoli della ragione e dal controllo della riflessione, è eretta ad autorità divina, in concorso con il nostro temperamento e la nostra inclinazione.

L'entusiasmo accetta la sua supposta illuminazione senza indagine e prova.

---

8. Le opinioni strane e le azioni stravaganti, in cui l'entusiasmo ha fatto

incorrere gli uomini, basterebbero a metterlo in guardia contro questo errato principio, così adatto a metterli fuori strada sia nelle loro credenze, sia nel loro comportamento: tuttavia, l'amore per qualcosa di straordinario, la facilità e la gloria di sentirsi ispirati, al di sopra delle vie comuni e naturali della conoscenza, lusinga talmente la pigrizia, l'ignoranza e la vanità di molti, che, una volta che hanno imboccata la via della rivelazione immediata, dell'illuminazione senza ricerca e della certezza senza prova e senza esame, è faccenda difficile condurli fuori di essa. La ragione è perduta per essi, essi ne sono al di sopra: vedono la luce infusa nel loro intelletto e non possono essere in errore, perché essa è lì, chiara e visibile, come la luce del sole splendente si manifesta e non ha bisogno di altra prova che della sua stessa evidenza. Essi sentono che la mano di Dio si muove dentro di loro, sentono gli impulsi dello Spirito e non possono esser tratti in inganno da ciò che sentono. Così si sostengono da sé e sono sicuri che il ragionare non ha nulla a che fare con ciò che vedono e sentono in sé: ciò di cui hanno l'esperienza sensibile non ammette dubbi, non ha bisogno di prova. Non sarebbe forse ridicolo chiedere a qualcuno di provare che la luce splende e che egli la vede? Questa è una buona prova e non ce ne può essere altra. Quando lo Spirito porta in loro la luce ne scaccia l'oscurità. Noi lo vediamo come il sole a mezzogiorno e non abbiamo bisogno del crepuscolo della ragione per mostrarcelo. La luce del cielo è forte, chiara e pura, ha in sé la sua propria dimostrazione; ed esaminare il raggio celestiale con la nostra misera candela, la ragione, sarebbe così innaturale come prendere una lucciola per aiutarci a scoprire il sole.

Come può essere scoperto l'entusiasmo.

---

9. Questo è il modo di parlare di tali uomini: sono sicuri perché sono sicuri e la loro persuasione è giusta perché è forte. E infatti quando tutto ciò che dicono è spogliato della metafora del vedere e del sentire si riduce a questo; eppure queste immagini si impongono ad essi talmente che se ne servono come certezza per sé e come dimostrazione per gli altri.

Esame della supposta luce interiore.

---

10. Ma esaminiamo un po' sobriamente questa luce interna, questo sentimento su cui fondano tanto. Questi uomini hanno, a quanto dicono, una luce chiara e la vedono; hanno sensi svegli e sentono: tutto ciò, ne sono sicuro, non può essere loro contestato. Quando uno dice che vede o sente, nessuno può negare che egli veda o senta. Ma a questo punto io chiedo: questo vedere è forse la percezione della verità della proposizione o del fatto che essa è una rivelazione di Dio?

Questo sentimento è la percezione deirinclinazione o della fantasia di far qualcosa o quella dello spirito di Dio che suscita questa inclinazione? Si tratta di due percezioni assai diverse, che devono essere accuratamente distinte se non vogliamo ingannare noi stessi. Io posso percepire la verità di una proposizione e non percepire tuttavia che essa è un'immediata rivelazione di Dio. Posso percepire la verità di una proposizione di Euclide senza che essa sia, o io percepisca che sia, una rivelazione: anzi, posso percepire che non sono giunto a conoscerla per via naturale e perciò posso concludere che essa è rivelata, senza percepire che è una rivelazione di Dio. Vi sono infatti spiriti i quali, senza essere investiti di una missione da Dio, possono suscitare queste idee in me e metterle davanti al mio spirito in un ordine tale che io posso percepire la loro connessione. Sicché la conoscenza di una proposizione che arriva al mio spirito senza che io conosca come, non è la percezione che essa viene da Dio. E meno ancora la forte persuasione che essa è vera è una percezione che viene da Dio o che essa è senz'altro vera. Per quanto la si chiami 'luce' e 'vista', io suppongo che, al più, è solo credenza e sicurezza; e la proposizione assunta come; una rivelazione non è tale che essi *sanno* che è vera ma la *assumono* come vera. Giacché quando si sa che una proposizione è vera, la rivelazione è inutile; ed è difficile concepire come a qualcuno possa esser rivelato quello che sa già. Se perciò si tratta di una proposizione di cui sono persuasi, ma non conoscono che è vera, comunque essi la chiamino, non si tratta di vederla ma di crederla. Queste due vie attraverso le quali la verità giunge allo spirito sono completamente distinte, sicché l'una non è l'altra. Ciò che io vedo, so che è così per l'evidenza della cosa stessa; ciò che credo, assumo che sia così in base alla testimonianza di un altro. Ma se non so che questa testimonianza è stata data, quale fondamento ho per credere? Io devo vedere che è Dio che rivela questo a me, se no, non vedo niente. La questione allora è questa: come io so che Dio è colui che rivela questo a me, che quest'impressione è fatta sul mio spirito dallo Spirito Santo, e che perciò debbo obbedirla? Se non so questo, per quanto grande sia la sicurezza che mi possiede, essa è priva di senso: la luce a cui pretendo non è che *entusiasmo*. Giacché, se la proposizione che si suppone rivelata è di per sé vera evidentemente, o visibilmente probabile o incerta, per le vie naturali della conoscenza, la proposizione che dev'essere ben fondata e manifestamente vera è la seguente: Dio è colui che l'ha rivelata e ciò che io assumo come una rivelazione è certamente posto nel mio spirito da lui e non è un'illusione instillata in me da qualche altro spirito o nata dalla mia fantasia. Giacché, se non mi inganno, questi uomini accettano per vero ciò che presumono che Dio ha rivelato. E non dovrebbero allora esaminare su quali fondamenti presumono che si tratta di una rivelazione

di Dio? Se non lo fanno, la loro fiducia è una semplice presunzione; e la luce da cui sono così abbagliati è soltanto un *ignis fatuus* che li fa girare in circolo: *è una rivelazione perché essi fermamente ci credono;* ed *essi ci credono perché è una rivelazione.*

L'entusiasmo manca della prova che la proposizione è da Dio.

---

11. In tutto ciò che viene dalla rivelazione divina, c'è bisogno solo della prova che si tratta di una ispirazione ricevuta da Dio: giacché egli non può ingannare né essere ingannato. Ma come facciamo a riconoscere che una proposizione del nostro spirito è una verità infusa da Dio, una verità che ci è stata rivelata da Lui, che Egli ci manifesta e cui perciò dobbiamo credere? È su questo punto che l'entusiasmo manca della prova cui pretende. Giacché gli uomini posseduti da esso si vantano di una luce da cui si dicono illuminati e condotti alla conoscenza di questa o quella verità. Ma se sanno che si tratta di una verità, devono saperlo o per Fautoevidenza di essa alla ragione naturale o per le prove razionali che la rendono tale. Se essi la vedono e la conoscono come verità in uno di questi due modi, inutilmente suppongono che si tratti di una rivelazione. Sanno infatti che è vera per la stessa via per la quale un uomo naturalmente può sapere che è tale, senza l'aiuto della rivelazione. In tal modo in fatti, tutte le verità, di qualsiasi specie, da cui uomini non ispirati sono illuminati, giungono nei loro spiriti e vi si stabiliscono. Se dicono che essi sanno che è vera perché è una rivelazione di Dio, la ragione è buona: ma allora si domanderà come sanno che essa è una rivelazione di Dio. E se dicono: dalla luce che essa porta con sé, che brilla splendida nei loro spiriti e cui non possono resistere, io chiedo ad essi di considerare se questo è qualcosa di più di ciò che abbiamo già notato, cioè che è una rivelazione perché essi fermamente credono che sia vera. Giacché tutta la luce di cui parlano è solo la ferma, sebbene infondata, persuasione dei loro spiriti che si tratti di una verità. Fondamenti razionali da valere come prova che si tratti di una verità, devono riconoscere di non averne: in tal caso, infatti, non sarebbe accettata come una rivelazione ma sui fondamenti ordinari su cui le altre verità sono accettate; ed essi credono che essa è vera perché è una rivelazione e non hanno altra ragione per crederla una rivelazione se non che sono perfettamente persuasi, senza altra ragione, che è vera; dunque credono che sia una rivelazione solo perché fermamente credono che sia una rivelazione: il che è una base assai poco sicura per procedere nei nostri convincimenti e nelle nostre azioni. E quale via più facile ci può essere per incorrere negli errori e negli aborti più stravaganti che quella di fare della fantasia la nostra guida unica e suprema e di credere che

sia vera una proposizione e giusta un'azione solo perché le crediamo tali? La forza della persuasione non è affatto una prova della loro rettitudine: le cose storte possono essere rigide e inflessibili come le diritte e gli uomini possono essere positivi e perentori nell'errore come nella verità. Da dove verrebbero, altrimenti, gli zelatori intrattabili di partiti diversi ed opposti? Se la luce, che ognuno pensa di avere nel suo spirito e che è solo la forza della sua persuasione, è una prova che essa proviene da Dio, le opinioni contrarie hanno lo stesso titolo ad essere ispirazioni: e Dio non sarà solo il Padre della luce ma di luci opposte e contraddittorie, che guidano gli uomini in senso contrario; e proposizioni contraddittorie saranno verità divine, se la forza infondata della sicurezza è la prova che una proposizione è una rivelazione divina.

La fermezza della persuasione non prova che una proposizione viene da Dio.

---

12. Né può essere altrimenti, finché la fermezza della persuasione è scambiata per la causa del credere e la fiducia di essere nel giusto è scambiata per una prova di verità. San Paolo stesso credeva di far bene, e che era chiamato a farlo, quando perseguitava i cristiani che egli credeva in errore: tuttavia era lui, e non essi, ad essere in errore. Anche uomini onesti sono soggetti a ingannarsi e qualche volta slmpegnano calorosamente in errori che scambiano per verità divine splendenti nel loro spirito con la luce più chiara.

Che cosa è la luce nello spirito.

---

13. La luce, la vera luce, nello spirito è, e non può essere altro, l'evidenza della verità di una proposizione; e se non si tratta di una proposizione autoevidente, tutta la luce che essa ha o può avere deriva dalla chiarezza e validità delle prove sulla base delle quali è accettata. Parlare di qualsiasi altra luce nelPintelletto significa rifugiarsi nell'oscurità o darsi in braccio al principe delle tenebre e abbandonarsi con il proprio consenso, alle illusioni di credere in una menzogna. Giacché, se la forza della persuasione fosse la luce che deve guidarci, io chiedo: come farà ognuno a distinguere tra le illusioni di Satana e le ispirazioni dello Spirito Santo? Satana può trasformarsi in un angelo di luce e coloro che sono guidati dal Figlio del mattino sono pienamente soddisfatti dell Illuminazione, cioè sono fermamente persuasi di essere illuminati dallo Spirito di Dio, come uno che veramente lo è: si acquetano in essa e ne gioiscono, sono mossi da essa e nessuno può esser più sicuro né più nel giusto di loro (se da giudice può fare la loro ferma credenza).

La rivelazione dev'essere giudicata dalla ragione.

14. Perciò colui che non vuole abbandonarsi alle stravaganze dell'illusione e dell'errore deve portare la guida della sua *luce interiore* davanti al tribunale. Quando Dio fa il profeta, non disfa l'uomo. Gli lascia tutte le sue facoltà allo stato naturale, per metterlo in grado di giudicare se le sue ispirazioni sono o no di origine *divina*. Quando illumina lo spirito con luce soprannaturale, non estingue la luce naturale. Se vuole che assentiamo alla verità di una proposizione, o ci fa conoscere che è una verità con i soliti metodi della ragione naturale, o ci fa conoscere che è una verità cui vuole che assentiamo in base alla sua autorità e ci convince che essa viene da lui imprimendole qualche contrassegno da cui la ragione non può essere ingannata. *La ragione dev essere il nostro giudice supremo e la nostra guida in ogni cosa*. Non intendo che dobbiamo consultare la ragione ed esaminare se una proposizione rivelata da Dio può essere formulata in base ai princìpi naturali e rigettarla se non può; ma dobbiamo consultarla e con essa esaminare se si tratta o no di una rivelazione di Dio. Se la ragione trova che essa è rivelata da Dio, lo dichiara, come fa per ogni altra verità, e ne fa uno dei propri dettati. Ogni presunzione che riscaldi troppo le nostre fantasie dovrebbe passare per una ispirazione se c'è solo la forza della persuasione per giudicare le nostre persuasioni; se la ragione non deve esaminare la loro verità mediante qualcosa di estrinseco alle persuasioni stesse, le ispirazioni e le illusioni, la verità e la falsità, avranno la stessa misura e non sarà possibile distinguerle.

La credenza non è una prova della rivelazione.

15. Se la luce interiore, o una proposizione che sotto questo titolo noi prendiamo per ispirata, è conforme ai princìpi della ragione o alla parola di Dio che è attestata dalla rivelazione, la ragione la garantisce e possiamo tranquillamente accettarla per vera e assumerla come guida della nostra credenza e delle nostre azioni. Se quella proposizione non è sorretta dalla testimonianza o dall'evidenza di una di queste regole, non possiamo assumerla come una rivelazione, e nemmeno per vera, finché non avremo qualche segno che si tratta di una rivelazione, oltre il nostro crederla tale. Così vediamo che i santi uomini del passato, che hanno avuto rivelazioni da Dio, avevano qualcosa d'altro, oltre la luce interna e la sicurezza nei loro spiriti, per testimoniare che quelle rivelazioni venivano da Dio. Non furono abbandonati solo alle loro persuasioni per ritenere che queste persuasioni venissero da Dio, ma ebbero *segni esterni* che li convinsero dell'Autore di queste rivelazioni. E quando dovettero convincere gli

altri, avevano avuto il potere di giustificare la verità della missione ricevuta dal cielo e di asserire, mediante segni visibili, la divina autorità del messaggio di cui erano i portatori. Mosè vide bruciare il roveto senza che fosse consumato e ascoltò uscire da esso una voce: questo fu qualcosa in più d'un impulso del suo spirito ad andare dal Faraone, per portare i suoi fratelli fuori dell'Egitto; tuttavia non pensò che questo fosse sufficiente ad autorizzarlo ad andare con quel messaggio, finché Dio, con l'al tro miracolo della sua verga trasformata in serpente, gli dette la sicurezza di poter testimoniare la sua missione, mediante lo stesso miracolo ripetuto davanti a coloro cui egli era stato mandato. Gedeone fu mandato da un angelo a liberare Israele dai Mediani ti e tuttavia desiderò un segno che lo convincesse che la sua missione era ordinata da Dio. Questi e molti altri esempi, che si possono trovare tra i profeti dell' antichità, sono sufficienti a mostrare che essi non credevano che la vista interna o la persuasione dei loro spiriti, senz'altra prova, costituisse evidenza sufficiente che essa veniva da Dio; sebbene le scritture non sempre menzionano la loro richiesta e il loro possesso di tali prove.

I Criteri della rivelazione divina.

---

16. In ciò che ho detto, sono lungi dal negare che Dio possa illuminare e talvolta illumini lo spirito degli uomini nell'apprendimento di certe verità o li solleciti a buone azioni mediante l'influenza e l'assistenza immediata dello Spirito Santo, *senza ogni segno straordinario concomitante*. Ma anche in tali casi noi abbiamo la ragione e la Scrittura: regole infallibili per conoscere se quella tal cosa ci viene da Dio o no. Quando la verità accettata è consona alla rivelazione consegnata alla parola scritta di Dio o quando l'azione è conforme ai dettami della retta ragione o della Sacra scrittura, possiamo esser sicuri di non correre alcun rischio nel ritenerla tale: giacché per quanto, forse, non si tratti di una rivelazione immediata di Dio operante in via straordinaria sui nostri spiriti, siamo tuttavia sicuri che è garantita dalla rivelazione, che egli ci ha dato, della verità. Ma non è la forza della nostra persuasione privata, dentro noi stessi, che può garantirci che si tratti di una luce o di un movimento dal cielo: può far questo soltanto la parola scritta di Dio fuori di noi e quel criterio di ragione che abbiamo in comune con tutti gli uomini. Quando la ragione o la Scrittura si esprime in favore di un'opinione o di un'azione, noi possiamo accettarla come dotata di divina autorità; ma non è la forza della nostra persuasione che può di per se stessa darle questo stampo. La tendenza del nostro spirito può favorirla quanto ci piace, e può dimostrare che si tratta di una cosa che ci sta particolarmente a cuore

ma non proverà per nulla che si tratta di un rampollo del cielo e che sia di origine divina].

1. L’intero capitolo è un’aggiunta della quarta edizione.

CAPITOLO XX

DELL'ASSENSO SBAGLIATO O ERRORE

Cause dell'errore o perché gli uomini danno un assenso contrario alla probabilità.

1. Poiché si può aver conoscenza solo della verità certa e visibile, l'*errore* non è una mancanza di conoscenza ma un inganno del nostro giudizio che dà il suo assenso a ciò che non è vero.

Ma se l'assenso è fondato sulla verisimiglianza, se l'oggetto proprio e il motivo del nostro assenso è la probabilità e se la probabilità consiste in ciò che è stato esposto nei precedenti capitoli, si domanderà *come gli uomini possono dare il loro assenso in modo contrario alla probabilità*. Non c'è niente di più comune, infatti, della divergenza di opinioni, niente di più ovvio del fatto che uno non crede minimamente a ciò di cui un altro appena dubita e che un altro ancora crede fermamente ed aderisce alla stessa cosa.

Le ragioni di ciò possono essere varie ma credo che possono essere ridotte alle quattro seguenti:

I *Mancanza di prove.*

II *Mancanza di abilità nell'usarle.*

III *Mancanza della volontà di usarle.*

IV *Sbagliate misure di probabilità.*

Prima causa di errori: la mancanza di prove.

2. *Primo*, per *mancanza di prove* non intendo solo la mancanza delle prove che non esistono e non si possono trovare in nessun luogo; ma anche la mancanza di prove che ci sono o ci si può procurare. Così mancano di prove uomini che non hanno l'agio o l'opportunità di effettuare esperimenti ed osservazioni che tendano alla prova di una proposizione né di cercare e raccogliere le testimonianze di altri; e in questo stato si trova la maggior parte dell'umanità, che è dedita al lavoro e resa schiava dalle necessità della sua condizione mediocre e la cui vita si consuma soltanto nel provvedere ai propri bisogni. Le opportunità di conoscenza e di indagine di questi uomini sono comunemente altrettanto ristrette delle loro fortune; e i loro intelletti sono poco istruiti quando tutto il loro tempo e le loro fatiche sono assorbiti dallo sforzo di calmare il brontolio del loro sto maco o le

grida dei loro figli. Non ci si può aspettare che un uomo che sgobba tutta la sua vita in un mestiere faticoso conosca della varietà delle cose che ci sono nel mondo più di quanto un cavallo da soma, che è portato avanti ed indietro dal mercato per un ristretto sentiero ed una strada sporca, possa essere esperto della geografia del paese. Né è possibile che chi manca di agio, di libri, della conoscenza di lingue e dell'opportunità di conversare con uomini diversi, sia in condizione di raccogliere testimonianze e osservazioni che esistono e sono necessarie per formulare molte, anzi la maggior parte, di quelle proposizioni che, nelle società umane, sono giudicate di grande importanza; di trovare fondamenti di sicurezza così saldi come sarebbero necessari alla credenza in quei punti che egli vorrebbe costruire su di essi. Perciò una gran parte degli uomini, per il naturale e inalterabile stato di cose in questo mondo e per la costituzione delle faccende umane, è inevitabilmente abbandonata all'ignoranza invincibile delle prove sulle quali altri costruiscono e le quali sono necessarie per fondare le loro opinioni: la maggior parte degli uomini avendo molto da fare a procurarsi i mezzi per vivere, non è in condizione di cercare quelli per le indagini dotte e laboriose.

Obiezione: che ne sarà di quel li che mancano di prove? Risposta.

---

3. Che diremo, allora? Forse che la maggior parte dell'umanità, per la necessità della sua condizione, è soggetta ad una ignoranza inevitabile in cose che sono per essa di grande importanza (perché a queste ovviamente si rivolge l'indagine)? Forse che la massa dell'umanità non ha altra guida che l'accidente o il cieco caso per condurla alla felicità o alla miseria? Sono le opinioni correnti e le guide autorizzate di ogni paese una prova e una *garanzia* sufficiente ad ognuno per rischiare il suo maggiore interesse, anzi la sua felicità o infelicità eterna? E possono essere ritenuti oracoli e criteri certi e infallibili di verità quelli che insegnano una cosa nel mondo cristiano ed un'altra in Turchia? Dovrà un povero contadino essere eternamente felice per aver avuto la fortuna di nascere in Italia o un bracciante inevitabilmente perduto perché ha avuto la sfortuna di nascere in Inghilterra? Come pronti siano alcuni a dir cose di questo genere, non esaminerò qui; ma sono sicuro che l'una o l'altra di esse deve essere vera (e scelgano pure quale); o altrimenti devono ammettere che Dio ha dotato gli uomini di facoltà sufficienti a dirigerli nella via che essi devono prendere, se appena vogliono adoperarle seriamente, quando le loro occupazioni ordinarie gliene consentono l'agio. Nessuno è così interamente preso dal procurarsi i mezzi di vivere da non aver tempo affatto per pensare alla sua anima e per informarsi in materia di religione. Se gli uomini si occupassero di questo, quanto si occupano di cose di

minore importanza, non ci sarebbe nessuno così schiavo delle necessità della vita da non poter trovare il tempo libero che può venire utilizzato a vantaggio della sua conoscenza.

Gente distolta dalla ricerca.

---

4. Oltre coloro che sono ostacolati dalla ristrettezza delle loro fortune nel migliorare e informare se stessi, ce ne sono altri ai quali l'abbondanza di mezzi consente di rifornirsi di libri e di tutti gli altri strumenti per chiarire i dubbi e scoprire la verità; ma che sono tenuti alFoscuro dalle leggi dei loro paesi e dalla stretta sorveglianza di coloro che hanno interesse a mantenerli ignoranti per il timore che, se sapessero di più, crederebbero meno in loro. Questi sono altrettanto, e se non più, lontani dalla libertà e dall'opportunità di una ricerca seria, di quei poveri e disgraziati lavoratori di cui si è detto prima; e per quanto possano sembrare elevati e grandi sono confinati a un pensiero ristretto e incantenati in quella che dovrebbe essere la più libera parte dell'uomo, il loro intelletto. Questo accade generalmente a tutti quelli che vivono in posti dove si ha cura di propagare la verità senza la conoscenza; dove gli uomini sono forzati, a caso, ad accettare la religione del paese e devono perciò ingoiare opinioni, come la gente sciocca ingoia le pillole del praticone, senza conoscere di che son fatte o come agiscono, e non potendo far altro che credere che le faranno bene. E in questi sono molto più miserabili degli altri, perché non sono neppure liberi di rifiutare di ingoiare ciò che forse avrebbero gettato via o di scegliere il medico alla cui guida vorrebbero affidarsi.

Seconda causa dell'errore: mancanza di abilità nell'usare le prove.

---

5. *In secondo luogo*, coloro che *mancano dell'abilita di usare le prove di probabilità di cui dispongono*, che non possono seguire nella loro testa una catena di conseguenze, né pesare esattamente la preponderanza di prove e testimonianze contrarie, tenendo nel debito conto ogni circostanza, — possono essere facilmente sviati ad assentire a posizioni che non sono probabili. Ci sono uomini di un solo sillogismo, altri di due e non più; ed altri ancora che possono avanzare solo di un altro passo. Costoro non sempre possono discernere da quale lato sta la prova più forte né possono con costanza seguire quella che, in se stessa, è l'opinione più probabile. Che ci sia tale differenza tra gli uomini, rispetto ai loro intelletti, credo che non lo metterà in dubbio nessuno che abbia conversato con i suoi vicini: anche se non si è mai trovato al palazzo di Westminster o alla Borsa da un lato né

agli asili di mendicità o al manicomio dall'altro. Se poi questa gran differenza fra le doti intellettuali degli uomini, nasca da qualche difetto negli organi del corpo che sono particolarmente destinati a pensare o dalla torpidezza o intrattabilità di quelle facoltà dovuta alla mancanza di esercizio; o, come alcuni pensano, alle differenze naturali fra le anime stesse degli uomini o da tutte queste cose insieme, — non importa qui esaminare. È in ogni caso evidente che c'è una differenza di gradi nell'intendere, nell'apprendere e nel ragionare degli uomini, una differenza che ha tale latitudine che si può, senza denigrare il genere umano, affermare che, sotto questo rispetto, c'è, tra alcuni uomini ed altri, una distanza maggiore che tra alcuni uomini e alcune bestie. Come poi questo accada, è l'argomento di una speculazione che, per quanto importante, non è necessaria al nostro scopo presente.

Terza causa dell'errore: mancanza di volontà di usare le prove.

---

6. *In terzo luogo*, c'è un'altra specie di uomini che manca di prove, non perché queste siano fuori della loro portata ma *perché non vogliono usarle*: uomini che sebbene abbiano ricchezza e agio a sufficienza e non manchino né di talenti né [[1] di altri ausili non se ne avvantaggiano mai. La loro esaltata ricerca del piacere o il costante asillo degli affari impegna altrove i pensieri di alcuni; la pigrizia e l'indolenza in generale o una avversione particolare per i libri, lo studio e la meditazione, distoglie altri da ogni serio pensiero; e alcuni per il timore che un'indagine imparziale non favorisca le opinioni che meglio si adattano ai loro pregiudizi, alle loro vite e alle loro mire, si accontentano di accettare senza esame ciò che trovano comodo e alla moda. E così la maggioranza degli uomini, anche di quelli che potrebbero fare altrimenti, trascorrono la vita senza la conoscenza diretta, e tanto meno l'assenso razionale, delle probabilità che so-no interessati a conoscere, sebbene] siano così a portata della loro vista che, per convincersene, basterebbe volgere gli occhi da quella parte. Sappiamo che alcuni non leggono una lettera che si suppone porti cattive notizie e molti trascurano di fare i loro conti o addirittura di pensare alle loro proprietà perché hanno ragione di temere che i loro affari non vanno molto bene. Non so dire perché uomini cui l'abbondanza dei beni concede l'agio di migliorare il loro intelletto si possano adagiare in una pigra ignoranza; ma credo che abbiano una bassa opinione delle loro anime coloro che spendono tutta la loro rendita a provvedere ai bisogni del corpo e niente per procurarsi i mezzi e gli muti del In conoscenza; che si preoccupano di apparire sempre all'esterno in forma pulita e splendida e si sentirebbero miserabili in abiti rozzi o in un soprabito rattoppato e tuttavia

sopportano che il loro spirito appaia all'esterno sotto una livrea fatta di rozzi panni e di stracci presi a prestito dal caso o dal loro sarto di paese (e intendo: dalla comune opinione di quelli con cui hanno conversato). È inutile notare come tutto ciò sia irragionevole per uomini che pensino al loro stato futuro e al loro interesse per esso, come nessun uomo razionale può evitare di fare talvolta; né mi fermerò a notare quale vergogna e confusione sia, per quelli che più disprezzano la conoscenza, essere scoperti ignoranti in cose che sarebbe loro interesse conoscere. Ma questo almeno merita la considerazione di quelli che si chiamano gentiluomini: per quanto possano pensare che il credito e il rispetto, il potere e l'autorità siano i concomitanti della loro nascita e della loro fortuna, troveranno tuttavia che queste cose saranno loro strappate da uomini di condizioni più bassa, che li superano in conoscenza. I ciechi saranno sempre guidati da quelli che vedono, altrimenti cadranno nel fosso; e certamente il più soggetto, il più schiavo, è colui che è cieco nel suo intelletto.

Negli esempi precedenti sono state mostrate alcune delle cause dell'assenso sbagliato e come accada che dottrine probabili non sono sempre accettate con un assenso proporzionato alle ragioni che si possano trovare per la loro probabilità. Ma fin qui abbiamo considerato solo le probabilità le cui prove esistono ma non appaiono a chi abbraccia l'errore.

Quarta causa di errori: cattivi criteri di probabilità, cioè:

---

7. *In quarto luogo* rimane l'ultimo caso di uomini che, anche quando le probabilità reali appaiono e sono chiaramente esposte davanti ad essi, non ne rimangono convinti né s'inchinano alle ragioni manifeste ma o ἐπέχειν[2] cioè sospendono il loro assenso o lo dànno a una opinione meno probabile. A questo pericolo sono esposti coloro che assumono *misure sbagliate di probabilità*, cioè le seguenti:

I *Proposizioni che in se stesse non son certe ed evidenti, ma dubbie e false, assunte per princìpi.*

II *Ipotesi comunemente accettate.*

III *Passioni o inclinazioni predominanti.*

IV *Autorità.*

Proposizioni dubbie assunte come princìpi.

---

8. I. Il primo e più saldo fondamento di probabilità è la conformità di qualcosa con la nostra conoscenza: specialmente con quella parte di conoscenza che abbiamo abbracciata e continuiamo a considerare come fondata su *princìpi*.

Questi hanno sulla nostra opinione un'influenza così grande che abitualmente solo in base ad essi giudichiamo della verità e misuriamo la proba-bilità; al punto, che ciò che è incompatibile con i nostri princìpi, ben lungi dall'apparirci probabile, non sarà neppure ammesso come possibile. La riverenza che si porta a questi princìpi è così grande e la loro autorità così superiore a qualsiasi altra, che non solo la testimonianza degli altri, ma anche l'evidenza dei nostri sensi, sono spesso rifiutate quando quei princìpi garantiscono qualcosa di contrario a queste regole stabilite. Non esaminerò qui quanto la dottrina dei *princìpi innati* e di quei princìpi che non possono essere provati o messi in questione abbia contribuito a questo effetto. Sono pronto a riconoscere che una verità non può contraddirne un'altra: ma da ciò sono anche portato a dire che ognuno deve considerare con la massima attenzione ciò che ammette come un principio, esaminarlo da vicino, e vedere se sa con certezza che esso è vero di per sé, per la sua stessa evidenza, o se invece la sicurezza con cui lo crede vero non dipenda dalPautorità di altri. Giacché ha una forte inclinazione nel suo intelletto, la quale inevitabilmente svierà il suo assenso, chi lo ha imbevuto di *princìpi sbagliati* e si è ciecamente abbandonato all'autorità di opinioni che non sono evidentemente vere in se stesse.

Installate nell'infanzia.

---

9. È un fatto assai comune che i bambini ricevano, nei loro spiriti, proposizioni (specialmente in materia di religione) da genitori, da balie e da coloro che gli stanno intorno, le quali si insinuano nei loro intelletti, incauti quanto imparziali, e si rafforzano gradualmente sicché alla fine (siano esse vere o false), vi rimangono inchiodate dall'abitudine e dall'educazione senza possibilità di esserne espulse. Gli uomini, infatti, quando sono cresciuti, riflettendo sulle loro opinioni e trovandone alcune così antiche come le loro memorie, giacché non ne hanno osservato il loro primo insinuarsi e i mezzi con cui le hanno apprese, sono inclini a riverirle come cose sacre e a non sopportare che siano profanate, toccate o messe in dubbio: le considerano come l'*Urim* e il *Thummim*[3] impressi nei loro spiriti immediatamente da Dio, come i grandi e infallibili criteri del vero e del falso e i giudici ai quali bisogna appellarsi in ogni specie di controversie.

Di irresistibile efficacia.

---

10. Una volta che si sia stabilito, nello spirito di un uomo, questa opinione dei suoi princìpi (quali che siano), è facile immaginare come verrà accolta una

proposizione che, per quanto chiaramente provata, invalidi la loro autorità o contrasti con questi oracoli interni; mentre le peggiori assurdità e improbabilità, purché siano conformi a quei princìpi saranno facilmente inghiottite e digerite. La grande ostinazione che si trova in uomini fermamente credenti in opinioni contrarie, per quanto molte volte egualmente assurde, nelle varie religioni dell'umanità, sono una prova evidente, e insieme una conseguenza inevitabile, di questo modo di ragionare a partire da princìpi tradizionalmente accettati. Sicché gli uomini non crederanno ai loro occhi, rinunceranno all'evidenza dei sensi e riterranno che la loro esperienza mentisca, piuttosto che ammettere qualcosa che non sia d'accordo con queste sacre credenze. Prendete un cattolico romano intelligente cui, dalla prima origine delle nozioni nel suo intelletto, sia stato costantemente inculcato il principio che deve credere in ciò che la Chiesa (cioè quelli che appartengono alla sua comunità religiosa) crede o che il Papa è infallibile e che non abbia mai sentito ciò messo in dubbio, finché a quaranta o cinquantanni s'inbatta in altri princìpi: non sarà egli preparato a ingoiare facilmente, non solo contro ogni probabilità, ma anche contro la chiara evidenza dei suoi sensi, la dottrina della *transustanziazione*[4]? Quel principio ha una tale influenza sul suo spirito che egli crederà che sia carne il pane che vede. E quale via imboccherete per convincere un uomo dell'improbabilità di una opinione che ammette, se egli ha posto, con alcuni filosofi, a fondamento del suo ragionare, il principio di dover credere alla sua ragione (così gli uomini chiamano gli argomenti dedotti dai loro princìpi) contro i suoi sensi? Se un entusiasta assume per principio che egli o il suo maestro è ispirato e mosso da una comunicazione immediata con lo spirito divino, invano porterete contro la sua dottrina l'evidenza di chiare ragioni. Nessuno perciò, che si sia imbevuto di princìpi sbagliati, potrà esserne distolto, nelle cose incompatibili con tali princìpi, dalle probabilità più manifeste e convincenti finché non si ritrovi così candido e ingenuo da persuadersi a esaminare quegli stessi princìpi: cosa che molti non sopportano fare.

Ipotesi ammesse

---

11. II. Oltre a questi, ci sono uomini il cui intelletto è gettato nel calco e modellato secondo le dimensioni di una *ipotesi*ammessa. La differenza fra questi e gli altri è che ammettono i fatti, e in questo sono d'accordo con quelli da cui dissentono; ma ne differiscono nell'assegnare le ragioni e nello spiegare i modi in cui accadono i fatti stessi. Costoro non sono, come gli altri, in aperto dissenso con i loro sensi: possono sopportare di ascoltarne le informazioni un po' più pazientemente; ma in nessun modo ammetteranno l'informazione dei fatti nella

spiegazione delle cose; né saranno piegati dalle probabilità, che li convincerebbero che le cose non accadono proprio nella maniera in cui essi hanno stabilito, dentro di loro, che accadano. Non sarebbe insopportabile per un dotto professore e non farebbe arrossire anche la sua toga scarlatta, se la sua autorità, stabilita da quarant'anni, costruita sulla solida roccia del greco e del latino, non senza spesa di tempo e di candele, e confermata dalla tradizione generale e da una barba veneranda, fosse in un istante rovesciata da un giornalista novellino? Ci si può aspettare che egli confessi che ciò che ha insegnato ai suoi scolari da trent'anni fu tutto errore ed inganno e che ha venduto ad essi parole e ignoranza a caro prezzo? Quali probabilità basterebbero, domando, ad aver la meglio in un caso simile? E chi sarà convinto, anche dagli argomenti più stringenti, a liberarsi insieme delle sue vecchie opinioni e delle sue pretese a conoscere e insegnare, che per tutto quel tempo e con duro lavoro si è procurato, e ridursi nudo a cercare da capo nuove nozioni? Tutti gli argomenti che possono essere usati avranno tanta possibilità di prevalere quanto ne ha il vento a togliere il suo mantello al viaggiatore che se lo stringe più forte addosso. All'errore dell'ipotesi errata, può essere ridotto quello che può essere occasionato da un'ipotesi vera o da princìpi validi, ma non rettamente intesi. Questa è cosa comunissima. Gli esempi di uomini che combattono per opinioni differenti, che tutti derivano dalla infallibile verità della Scritturarne sono una prova innegabile. Tutti coloro che si chiamano cristiani riconoscono che il testo che dice μετανοεῖτε[5] implica l'obbligazione di un dovere pesante. Tuttavia quanto non sarà errata la pratica di uno dei due, che, conoscendo solo il francese, interpreteranno questa regola o traducendola *Repentez-vous*, Pentitevi; o *Fatiez pénitence*, Fate penitenza?

Passioni predominanti.

---

12. III. Le probabilità che avversano i desideri e le passioni prevalenti degli uomini vanno incontro allo stesso destino. Mettete da un lato, nei ragionamenti di un avaro, la probabilità massima e dall'altro il denaro: è facile prevedere da che lato penderà la bilancia. Gli spiriti terrestri, come mura di fango, resistono alle batterie più forti; e se talvolta la forza di un chiaro argomento può fare qualche impressione, essi tuttavia rimangono fermi e tengono fuori il nemico, cioè la verità, che vorrebbe imprigionarli o disturbarli. Dite a un uomo innamorato che è ingannato, portategli una ventina di testimoni della falsità della sua amata e ci saranno dieci probabilità contro una che tre parole gentili di essa toglieranno valore a quelle testimonianze. *Quod volumus, facile credimus*: ciò che si adatta ai nostri desideri è subito creduto. Ognuno, credo, l'ha più di una volta

sperimentato; e per quanto gli uomini non possano sempre apertamente contraddire o resistere alla forza delle probabilità manifeste che si adducono contro di essi, non per questo cedono all'argomento. È vero che, per sua natura, l'intelletto si avvicina costantemente al Iato più probabile; ma un uomo ha tuttavia la forza di sospendere o limitare le sue indagini e di non permettere l'esame pieno e soddisfacente che la materia in questione consentirebbe di fare. E finché tale esame non sarà fatto, vi saranno sempre due vie per evadere dalle probabilità più manifeste.

Due mezzi per evadere le probabilità: I. Fallacie latenti supposte nelle parole adoperate.

---

13. Primo: Che gli argomenti, essendo formulati in parole (come sono per la maggior parte) *ci può essere in essi una fallacia latente*; e le conseguenze, seguendosi forse in catena, possono non essere in parte coerenti. Ci sono pochi discorsi così brevi, chiari e coerenti che gli uomini non possano, di fronte ad essi, sollevare dubbi con sufficiente soddisfazione e dalla cui forza di convinzione non possano liberarsi, senza taccia di furberia o di sragionevolezza, con la vecchia risposta: *non persuade· bis, etiamsi persuaseris*: anche se non posso rispondere, non lo ammetterò.

II. Supposti sconosciuti argomenti per la tesi contraria.

---

14. In secondo luogo: Si può evadere da probabilità manifeste e rifiutare Γassenso suggerendo che *io non conosco ancora tutto quello che può esser detto in favore della tesi contraria*. Perciò, anche se sono battuto, non è necessario che io debba cedere, non conoscendo quali sono le forze che ci sono dietro in riserva. Questa è una scappatoia così aperta e così ampia che è difficile determinare quando uno è completamente fuori del suo ambito.

Quali probabilità determinano naturalmente l'assenso.

---

15. Purtuttavia, vi è un limite. Un uomo che ha accuratamente esaminato i fondamenti della probabilità e deH'inverosimiglianza che ha fatto del suo meglio per informarsi imparzialmente di tutti i particolari e ha tirato le somme da un lato e dall'altro, può, in più casi, giungere a riconoscere, nell'intera questione, da qual lato sta la probabilità. Giacché certe prove, in materia di ragione, fondandosi sull'esperienza universale, sono così stringenti e chiare e certe testimonianze, in materia di fatto, così universali, che egli non può rifiutare il suo assenso. Sicché

credo si possa concludere che, nelle proposizioni in cui, sebbene le prove disponibili siano importanti, ci sono fondamenti sufficienti di sospettare o che ce una fallacia verbale o che possono essere addotte in contrario prove considerevoli, l'assenso, la sospensione dell'assenso o il dissenso sono spesso azioni volontarie. Dove invece le prove sono tali da rendere la cosa altamente probabile e non c'è fondamento sufficiente per sospettare che ci sia o una fallacia verbale (che una considerazione serena e seria può scoprire) né prove ugualmente valide ancora non scoperte o latenti in favore dell'altra tesi (e anche questo la natura della cosa può, in certi casi, rendere facile considerare): allora, credo, un uomo che ha soppesate quelle prove difficilmente può rifiutare il suo assenso al lato dal quale appare la probabilità maggiore. Se è probabile che un mucchio preso a caso di caratteri di stampa cada spesso in un ordine tale da poter stampare sulla carta un discorso coerente[6]; o che un concorso di atomi accidentale o fortuito, non guidato da un agente intelligente, costituisca frequentemente i corpi di una specie animale: in questo e simili casi, credo, nessuno che li considera può esser incerto sul lato da prendere od oscillare nel suo assenso. Infine, quando (trattandosi di cosa per sua natura indifferente e dipendente solo da testimonianze), non si suppone che ci sia una valida testimonianza contraria al fatto testimoniato e che può essere accertato indagando: ad esempio, che ci fu in Roma millesettecento anni fa un uomo come Giulio Cesare: in tutti questi casi, io dico, non è in potere di un uomo razionale rifiutare il suo assenso che segue necessariamente e si arrende a queste probabilità. Nei casi meno chiari, credo che è in potere dell'uomo sospendere il suo assenso; o forse contentarsi delle prove che ha, se favoriscono l'opinione che si adatta alla sua inclinazione o al suo interesse, ed evitare d'indagare oltre. Ma che uno conceda il suo assenso al lato dal quale gli appare la probabilità minore sembra a me impossibile a farsi, come è impossibile credere che la stessa cosa sia probabile e improbabile nello stesso tempo.

Quando è in nostro potere sospendere il giudizio.

---

16. Come la conoscenza non è più arbitraria della percezione, così io credo che l'assenso non è in nostro potere più della conoscenza. Quando l'accordo di due idee appare nel nostro spirito, sia immediatamente, sia mediante l'aiuto della ragione, non posso rifiutare di percepirlo né evitare di conoscerlo, più che possa evitare di vedere gli oggetti ai quali volgo gli occhi e guardo alla luce del giorno: a quello che, dopo un esauriente esame, trovo più probabile, non posso negare il mio assenso. Ma sebbene non possiamo impedirci la conoscenza, dove l'accordo è stato una volta percepito, né l'assenso dove la probabilità manifestamente appare

in seguito alla debita considerazione di tutte le sue misure, possiamo tuttavia impedire sia *la conoscenza*, sia l'*assenso fermando la nostra indagine* e non adoperando le nostre facoltà nella ricerca della verità. Se non fosse così, l'ignoranza, l'errore e l'incredulità non sarebbero mai una colpa. Così, in alcuni casi, possiamo impedire o sospendere il nostro assenso: ma può un uomo edotto della storia moderna e antica dubitare se c'è un posto come Roma o se ci fu un uomo come Giulio Cesare? Ci sono milioni di verità che un uomo non è, o crede di non essere, interessato a conoscere: se il nostro Re Riccardo III fu gobbo o no e se Ruggero Bacone fu un matematico o un mago. In questi e simili casi, che l'assenso vada a un lato o all'altro non importa né interessa nessuno: nessuna azione, nessun impegno ne segue o ne dipende, perciò non è strano che lo spirito confidi nella comune opinione o ceda al primo venuto. Opinioni come queste hanno così poco peso e importanza che, come dei corpuscoli nel sole, si prende raramente nota delle loro tendenze. Esse sono lì, per così dire, a caso, e lo spirito le lascia vagare in libertà. Ma quando lo spirito giudica che la proposizione lo interessa, quando si crede che l'assenso o il non assenso abbia conseguenze importanti e il bene e il male dipendano dallo scegliere o dal rifiutare il giusto lato e lo spirito si mette seriamente a cercare ed esaminare la probabilità: allora io credo che non abbiamo la scelta di prendere il partito che ci piace, se le probabilità manifeste appaiono da uno dei lati. La probabilità maggiore, io penso, determinerà l'assenso in quel caso e un uomo non può evitare di assentire a, o di assumere per vero, ciò in cui percepisce la probabilità maggiore come non può evitare di conoscere che è vero ciò in cui percepisce l'accordo o il disaccordo di due idee.

Se è così la radice dell'errore sarà nelle misure sbagliate della probabilità e la radice del vizio nelle misure sbagliate del bene.

L'autorità.

---

17. IV. La quarta e ultima misura sbagliata della probabilità di cui qui prenderò nota, e che mantiene nell'ignoranza e nell'errore più gente di tutte le altre insieme, è quella che ho menzionata nel precedente capitolo: il concedere l'assenso alle opinioni comunemente accettate, siano dei propri amici o del proprio partito o dei vicini o del paese. Quanti uomini non hanno altro fondamento per le loro credenze che la supposta onestà, o il sapere o il numero, di quelli che esercitano la stessa professione? Come se gli uomini onesti e dotti non potessero sbagliare o come se la verità fosse stabilita dal voto della moltitudine. Questi sono, tuttavia, i criteri di cui la maggior parte degli uomini si avvalgono:

la credenza ha avuto l'attestazione dell'antichità veneranda; o mi arriva con il passaporto delle età precedenti e perciò posso con sicurezza accettarla; gli altri uomini sono stati e sono della stessa opinione (questo è tutto ciò che si dice), quindi è per me ragionevole accettarla. Sarebbe più giustificabile che un uomo giocasse a testa e croce le sue opinioni, piuttosto che accettarle in base a tali misure. Tutti gli uomini sono soggetti all'errore e la maggior parte di essi, per passione o interesse, sbagliano su molti punti o sono tentati di farlo. Se potessimo vedere i motivi segreti che influenzano gli uomini famosi e dotti del mondo e i capi dei partiti, troveremmo che non sempre fu l'amore della verità per la verità a indurli a sposare le dottrine che essi fecero proprie e sostennero. Almeno questo è certo, che non c'è opinione così assurda che non si possa accettare su questo fondamento. Non si può citare un solo errore che non sia stato professato; e a nessuno mancheranno i sentieri devianti su cui passeggiare, se pensa di essere sulla via giusta dovunque segua le orme di altri.

Gli uomini che sbagliano non sono tanti come comunemente si crede.

---

18. Ma nonostante il gran rumore che si fa nel mondo circa gli errori e le opinioni, devo rendere giustizia aH'umanità e riconoscere che gli *uomini che sono in errore e hanno opinioni sbagliate non sono tanti come comunemente si suppone*. Non che io pensi che essi abbracciano la verità; ma perché, sulle dottrine intorno a cui si fa tanto rumore, essi non hanno nessun pensiero, nessuna opinione. Se qualcuno catechizzasse la maggior parte dei sostenitori dalla maggior parte delle sette del mondo, non troverebbe, sulle materie per cui essi spiegano tanto zelo, che essi hanno un'opinione propria; e meno ancora avrebbe ragione di credere che essi hanno desunta un'opinione dall'esame degli argomenti e dall'apparenza di probabilità. Essi sono decisi a rimaner fedeli al partito in cui l'educazione o l'interesse li ha impegnati; e allora, come i comuni soldati di un esercito, mostrano il loro coraggio e il loro fervore nel senso in cui i capi li dirigono senza mai esaminare, e tanto meno conoscere, la causa per cui combattono. Se la vita di un uomo dimostra che egli non ha nessun serio riguardo per la religione, per quale ragione dovremmo pensare che egli urti il capo contro le opinioni della sua chiesa e si prenda la briga di esaminare i fondamenti di questa o quella dottrina? Gli basta di obbedire ai suoi capi, di avere la sua mano e la sua lingua pronte per sostenere la causa comune e così procurarsi l'approvazione di quelli che possono dargli credito, preferenza o protezione in quella società. Così gli uomini giungono a professare e a combattere per opinioni di cui non sono mai stati convinti e neppure proseliti, anzi opinioni che non sono

mai passate per la loro testa. E sebbene non si possa dire che vi sono nel mondo meno opinioni improbabili o erronee di quante ce ne sono, è tuttavia certo che quelli che realmente assentono ad esse o le scambiano per verità sono meno di, quanto si immagina.

1. Aggiunta della seconda edizione. Nella prima edizione si leggeva: «di dottrina, tuttavia per la loro esaltata ricerca del piacere o di affari o per pigrizia o per timore che le dottrine sulla cui verità vorrebbero indagare non si adattassero con le loro opinioni, le loro vite e i loro progetti, possano non giungere mai alla conoscenza delle probabilità e dare il loro assenso a quelle le quali».

2. Il termine adoperato dagli antichi scettici e per la prima volta da Pirrone per indicare appunto la sospensione dell'assenso. DIOGENE LAERZIO, IX, 70.

3. Nomi ebraici di oggetti sacri di cui si fa tatara menzione nel Vecchio Testamento come mezzi per la rivelazione del volere di Dio. I nomi risultano nella traduzione inglese della Bibbia in diversi luoghi: per esempio *Exodus*, 28, 30; *1 Samuel*, 28, 6; *Ezra*, 2, 63 ecc.

4. La dottrina che, nel sacramento dell'altare, la sostanza del pane e del vino si trasforma in quella del sangue e del corpo di Cristo. A questa dottrina ufficiale della chiesa cattolica si contrappose quella della *consustanziazione*, accettata dalle chiese riformate, secondo la quale le due sostanze coesistono. Nella traduzione francese, il Coste sostituì l'esempio del cattolico e della transustanziazione con quello di luterano e della consustanziazione, omettendo il passo che si riferisce al Papa.

5. «Pentitevi»: *Atti degli Apostoli*, VIII, 21; *II Ep. Corinzi*, XII, 21.

6. Cfr. CICERONE, *De natura deorum*, 11, 37.

CAPITOLO XXI

DELLA DIVISIONE DELLE SCIENZE

La scienza può esser divisa in tre specie.

1. Tutto quello che cade nell'ambito dell'intelletto umano è: *in primo luogo*, la natura delle cose, come sono in se stesse, le loro relazioni e il loro modo di operare. *In secondo luogo*, ciò che l'uomo stesso deve fare come agente razionale volontario per conseguire i suoi fini e specialmente la felicità; *in terzo luogo*, le vie e i mezzi mediante i quali la conoscenza delle due cose precedenti è ottenuta e comunicata. Su questa base, penso che la scienza può essere propriamente divisa in queste tre specie:

Prima, la fisica.

2. *Primo*, la conoscenza delle cose come sono nel loro essere proprio, quindi della costituzione, delle proprietà e delle operazioni di esse: e con ciò non mi riferisco solo alla materia e al corpo, ma anche allo spirito che ha la sua propria natura, la sua costituzione e le sue operazioni proprio come i corpi. Questa scienza, nel senso più esteso della parola la chiamo Φυσική o *filosofia naturale*. Il suo fine è la pura verità speculativa e tutto ciò che può fornire all'uomo una verità di questa specie cade in questa branca: Dio stesso, gli angeli, o gli spiriti o i corpi; o qualsiasi delle loro affezioni, numero, figura ecc.

Seconda la pratica.

3. *In secondo luogo* Πρακτική l'abilità di usare giustamente i nostri poteri e le nostre azioni per ottenere cose buone o utili. La scienza più importante in questo campo è Γ*etica*, la quale è la ricerca delle regole, delle misure e delle azioni umane che conducono alla felicità e dei mezzi per realizzarla. Il fine di questa scienza non è la pura speculazione della conoscenza della verità ma ciò che è giusto e la condotta conforme a giustizia.

4. *In terzo luogo*, la terza branca può essere chiamata Σεμε- ιωτική o *dottrina dei segni*; e poiché la parte più comune di essa concerne le parole questa è

abbastanza convenientemente chiamata anche Λογική logica: il suo compito è di considerare la natura dei segni che lo spirito usa per intendere le cose e co inimicare la sua conoscenza agli altri. Giacché, dal momento che le cose che lo spirito contempla non sono mai presenti all'intelletto, tranne lo spirito stesso, è necessario che qualcosa d'altro come il segno o la rappresentazione della cosa considerata, sia presente allo spirito; e questo è l'*idea l* poiché la scena delle idee, che costituisce i pensieri di un uomo, non può aprirsi alla vista immediata di un altro uomo né può essere accumulata altrove che nella memoria, che non è un deposito molto sicuro, per comunicare ad un altro i nostri pensieri, come per registrarli per il nostro proprio uso, sono necessari i segni delle nostre idee e quelli che gli uomini hanno trovato più comodi e quindi usano generalmente, sono *suoni articolati*. La considerazione delle *idee* e delle *parole* è perciò un grande strumento di conoscenza e costituisce una parte non disprezzabile della contemplazione di chi vuole abbracciare la conoscenza umana nella sua intera estensione. E forse, se esse fossero distintamente investigate e debitamente considerate, ci consentirebbero un'altra specie di logica e di critica, diversa da quella che c'è stata fin qui familiare.

Questa è la prima e più generale divisione degli oggettidel nostro intelletto.

---

5. Questa mi sembra la divisione degE oggetti del nostro intelletto prima e più generale, e anche quella più naturale. Giacché un uomo non può adoperare i suoi pensieri che o sulla contemplazione delle *cose* stesse, per la scoperta della verità, o sulle cose che sono in suo potere, che sono le sue *azioni*, per il conseguimento dei suoi fini, o sui *segni* di cui lo spirito fa uso in un caso e nell'altro e sui loro giusto ordinamento, per un'informazione più chiara. Questi tre oggetti della scienza, cioè le *cose* in quanto sono in se stesse conoscibili, le *azioni* in quanto dipendono da noi in vista della felicità e il valido uso dei *segni* in vista della conoscenza, essendo *toto coelo* diverse, mi sembrano le tre grandi province del mondo intellettuale, interamente separate e distinte l'una dall'altra.

INDICI

INDICE DEI NOMI

A

Aaron R. I., 37, 39.
Aarsleff H., 40.
Abramo, 232.
Abrams P., 37.
Adah, 542.
Adamo, 223, 542-547.
Agostino (S.), 221, 391.
Alessandro il Grande, 235, 481, 483, 491.
Alexander S., 38.
Altmüller F., 39.
Anassimene, 733.
Antistene, 734.
Apochancana, 117.
Archelao, 734.
Aristippo, 734.
Aristotele, 21, 579, 766.
Ashcraft R., 40.
Ashley Cooper A., conte di Shafte-sbury, 11, 32-34.
Aspelin G., 39.
Axtell J. L., 38, 40.

B

Bacone F., 9.
Bacone R., 9, 815.
Bangs I., 34.
Bastide C., 38.
Baumgarten A. G., 94, 95.
Beer (de) E. S., 40.
Borgia C., 391.
Bourne Fox H. R., 37, 38.
Boyle R., 12, 14, 17, 23, 32, 51.
Burnet T., 229.
Burridge R., 36.

C

Campbell Fraser A., 37, 38, 395.
Carlini A., 38, 39.
Carlo II, re d'Inghilterra, 32.
Cartesio R., 12, 13, 15, 26, 32, 496, 690, 691.
Castore, 140.
Cesare, Gaio Giulio, 229, 427, 756, 815.
Christophersen H. O., 38, 39.
Churchill C., 113.
Cicerone Marco Tullio, 41, 416, 495, 650, 710, 814.
Colie R., 27, 40.
Collins A., 36.
Coste P., 36, 147, 311, 316, 318, 811.
Cranston M., 33, 37, 39.
Crippa R., 39.
Cromwell O., 31.
Cudworth D. Masham, 34-36.
Cudworth R., 34.
Czajkowski C. J., 39.

D

Dahrendorf W., 39.
Dewhurst K., 40.
Didier J., 38.
Diogene Laerzio, 733, 809.
Dulcinea, 497.
Dunn J., 40.

E

Edwards J., 36.
Elio Gabalo, 391.
Elisabetta I, regina d'Inghilterra, 383.
Enoch, 235.
Ercole, 140.
Euclide, 633, 646, 709, 798.
Euforbio, 111.
Eurialo, 209.
Èva, 223, 542.

F

Fechtner E., 38.
Fitts M. P., 39.
Fowler T., 38.
Fraser, 395.

G

Galilei G., 15.
Garcilasso de la Vega, 94.
Gassendi P., 12.
Gedeone, 803.
Giacomo II, re d'Inghilterra, 34.
Gibb J., 37.
Gibson J., 38.
Giovenale, 108.
Gough J. W., 37, 39.
Gruber, 94.
Guglielmo di Ockam, 9, 15, 22, 24.
Guglielmo D'Orange, 35.
Guglielmo il Conquistatore, 384.

H

Hall R., 38.
Herbert di Cherbury E., 100, 101.
Herbert T., conte di Pembroke, 33, 34, 43.
Hobbes T., 9, 13, 16, 28, 32, 91.
Hooker, 755.
Hume D., 20.
Husserl E., 13.
Huygens C., 52.

I

Ismaele, 391.

J

James D. G., 39.
Jeffreys M. V. C., 40.

K

Kant I, 9, 14.
Keene A., 31.
Kemp Smith N., 39.
Kendall W., 39.
King, lord, 37, 38.

L

La Loubère (de) S., 113.
Lambert J. H., 94.
Lamech, 542.

Laslett P., 40.
Leibnitz G., 10.
Leroy A. L., 40.
Lery (de) J., 94, 113, 249.
Leyden W., 37, 40.
Liceti F., 530.
Limborch (van) F., 34.
Locke J. senior, 31.
Locke J., 31-37, 43, 58, 60, 293, 727, 769.
Long P., 39.
Lowde, 54-56.
Luciano di Samosata, 573.

M

Marion H., 38.
Mart P., 94.
Mattinière, 113.
Masham F., 35.
Matusalemme, 235.
Mc Lachlan H. I., 39.
Melibeo, 408.
Menages G., 529.
Mida, 288.
Molyneux W., 35, 180.
Monmouth, duca di, vedi Scott J.
Montaigne M., 27.
Montuori M., 37.
More H., 577.
Morris C. R., 39.
Mosè, 235, 787, 788, 802.

N

Navarette D. H., 112.
Nestore 399, 400.
Newton I., 12, 22, 52, 612.
Nicolas de Techo, 113.
Niso, 209.
Noè, 401.

O

Ockam, vedi Guglielmo di Ockam.
O'Connor D. J., 39.
Ollion H. L., 38.
Orazio, Quinto Fiacco, 240, 264, 776.
Origene, 69.
Ovidio, Publio Nasone, 301.

Owen J., 31.

P

Paolo (S.), 55, 116, 219, 299, 417, 711.
Pareyson L., 38.
Pascal B., 190.
Pellizzi C., 38.
Pembroke, vedi Herbert T.
Penn W., 35.
Petzàll A., 39.
Pietro (S.), 63.
Pietro della Valle, 95.
Pilato, 391.
Pirrone, 809.
Pitagora, 111.
Platone, 15, 140, 405, 579, 599, 734.
Polemone, 733.
Polin R., 39, 40.
Polluce, 140.
Pompeo, 427, 756.
Popham A., 31.
Popple W., 35.
Proast J., 35.

R

Ramsey I. T., 37.
Rand B., 37.
Riccardo III, re d'Inghilterra, 815.

S

Sainati V., 38.
Salomone, 219.
Schocher G. J., 40.
Scott J., duca di Monmouth, 34.
Selinger M., 40.
Senocrate, 733.
Seth, 391.
Shaftesbury, conte di, vedi Ashley A.
Socrate, 15, 139, 140, 391, 399, 402-405.
Spinoza B., 10, 23.
Stillingfleet E., 36.
Styrrel J., 33.
Sydenham T., 32, 51.

T

Taylor M., 30.
Tempie W., 392.
Tersite, 399.
Tertulliano, 793.
Thevenot J., de, 94.
Thompson S. M., 39.
Tiberio, 756.

V

Vane W., 32.
Viano C. A., 23, 37, 38, 39.
Virgilio, Publio Marone, 209, 416.
Vossius, 94.

W

Willey B., 39.
Woolhouse R., 38.
Wynne J., 36.

Y

Yolton J. W., 27, 37, 40.

INDICE DELLE TAVOLE

John Locke

Frontespizio della quinta edizione francese del *Saggio sull'intelletto umano*

Frontespizio della seconda edizione francese del *Saggio sull'intelletto umano*

Frontespizio della prima edizione del *Saggio sull'intelletto umano*

Frontespizio della quarta edizione del *Saggio sull'intelletto umano*

John Locke. Incisione (1723)

Frontespizio della quarta edizione francese della *Ragionevolezza del Cristianesimo*