

BID
RAY 0222318

AR - II - 68

LOCKE

SAGGIO

SU L'INTELLETTU UMANO

INTRODUZIONE E NOTE DI A. FAGGI

PROFESSORE NELLA R. UNIVERSITÀ DI TORINO

TRADUZIONE DI S. DEL BOCA

PROF. NEL R. ISTITUTO MAGISTRALE « DE COSMI » DI PALERMO

44753



LUIGI LOFFREDO

EDITORE IN NAPOLI

Proprietà letteraria :
LUIGI LOFFREDO EDITORE IN NAPOLI



INTRODUZIONE

L'opera fondamentale di Giovanni Locke è il *Saggio sull'intendimento umano*, a cui il Leibniz rispose coi suoi *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. In esso il Locke fa una critica radicale dell'Innatismo. L'Innatismo si riporta di solito, come a principale autore, a Cartesio: ma la critica del Locke sembra essere particolarmente diretta contro i Platonici inglesi di Cambridge e Herbert di Cherbury, che è l'unico propugnatore delle idee innate, di cui si faccia esplicita menzione. Dimostra dunque il Locke che non vi possono essere nè idee, nè principj innati di alcun genere. Non è qui il caso di ripetere tutta la dimostrazione contenuta nel 1° libro del famoso *Saggio*; basterà ricordare alcuni punti. Non vi possono essere idee innate nell'uomo, perchè, se ci fossero, si dovrebbero riscontrare in tutti gli uomini senza eccezione, anche nel bambino e nel selvaggio. Manifestamente invece il bambino non ha, prima che gli sia comunicata, l'idea di Dio: molti selvaggi l'hanno in maniera così deforme che è come non l'avessero; anzi, secondo le relazioni dei viaggiatori, alcune popolazioni selvagge non hanno affatto l'idea di Dio. La quale, se fosse realmente innata in noi, dovrebbe manifestarsi in tutti gli uomini pressochè nello stesso modo. Ma se noi paragoniamo le religioni dei diversi popoli fino dall'epoche più remote, quante differenze non si riscontrano nel modo di concepire la divinità! Alcuni di questi modi sono in aperta contraddizione con altri, sono anzi una profanazione del divino.

Ora, se questa idea di Dio fosse innata, vorrebbe dire che sarebbe stata impressa da Dio direttamente nella anime nostre; ma è possibile che egli l'abbia impressa, in sì gran numero d'anime, in maniera così torbida e difettosa, da trascinarle ai più strani e repugnanti concepimenti e alle superstizioni più turpi e grossolane? Quanto al bambino, si potrebbe dire, poichè non manifesta sicuramente di avere l'idea di Dio, che egli ha questa idea senza saperlo, senza averne coscienza; ma avere

un' idea senza saperlo, senz' averne coscienza, è lo stesso che non averla; quando poi non si voglia addirittura riconoscere che la proposizione è in sè stessa assurda, perchè avere un' idea vuol dire appunto sapere di aver quest' idea, cioè averne coscienza. Se dicendo che nel bambino è innata l' idea di Dio, si vuol dire semplicemente che c' è in lui la *facoltà* o il potere di formarsi quest' idea, bisogna riconoscere che con ciò non si dice nulla di peculiare o di particolare all' idea di Dio, perchè nel bambino si deve sempre supporre la *facoltà* o il potere di formarsi, quando ei sia maturo cogli anni, *qualunque* idea, anche quelle che nessuno si è mai sognato di chiamare innate.

Nello stesso modo il Locke dimostra che non ci possono essere principî *teorici* (come il principio d' identità e contraddizione) o principî *pratici* (come il cristiano: Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso) innati nell' anima umana. Se si dovesse dire che questi principî sono innati, perchè appena si enunciano è impossibile non accettarli, si dovrebbe dire che è innata anche la proposizione $2 + 2 = 4$, perchè appena enunciata, è impossibile non accettarla. Questi principî sono in realtà molto complessi, e non v' è bambino che sia in grado di formularli; anzi non arriva a formularli, specialmente quelli teorici, neanche l' uomo incolto. Quanto ai principî morali, il Locke osserva che se fossero davvero innati, dovrebbero essere uguali in tutti gli uomini e in tutti i tempi. Invece si vede che essi variano non solo coi tempi, ma anche secondo i popoli; tanto che basta passare da un grado di latitudine a un altro, per trovare non solo permesso, ma anche degno di lode, ciò che prima abbiamo trovato oggetto di proibizione e considerato anche come delitto.

Escluso così l' innatismo in qualunque sua forma, il Locke viene naturalmente alla conclusione che tutte le nostre idee derivano dall' esperienza. Infatti, escluso l' innatismo, non resta altra fonte possibile alle nostre idee che l' esperienza. Ma questa ha, secondo il Locke, due forme: la *sensazione* e la *riflessione*. Colla *sensazione* noi entriamo in rapporto col mondo esteriore, colle cose che ci circondano: colla *riflessione* noi acquistiamo conoscenza di noi stessi, dei nostri atti, delle nostre operazioni spirituali, dei nostri stati interiori. Infatti, se noi ben guardiamo, le nostre idee hanno queste due origini ben distinte; cioè alcune di esse si riferiscono al mondo esterno (senso esterno), altre al mondo interno (senso interno). Sopprimendo quest' ultime, noi dovremmo sopprimere nei nostri vocabolari tutte quelle

parole che significano *sentire, giudicare, ragionare, amare, odiare, volere* e mille altre simili. Poichè come potremmo noi formare queste parole, ossia le idee corrispondenti, se non avessimo un senso particolare che c'informa di quello che avviene dentro di noi; come abbiamo dei sensi specifici, che c'informano di quanto avviene fuori di noi? Se tutte le nostre idee derivano dai sensi, dobbiamo anche avere un senso peculiare, che ci fornisca i primi dati ossia gli elementi di quello, che, per contrapposizione al mondo esteriore, sogliamo chiamare mondo interiore.

A questo senso *interno* il Locke dà il nome di *riflessione*. Veramente egli dice: Questa facoltà sebbene non sia un senso come quello che è rivolto agli oggetti esterni, se ne avvicina però di molto, e il nome di senso interno non gli disconverrebbe. *Riflessione* dovrebbe essere qui inteso dal Locke in un senso piuttosto fisico, per analogia con ciò che avviene nell' Ottica, dove si parla di raggio incidente e raggio riflesso.

Si ricordino i versi di Dante (*Par.*, I, 49):

*E sì come secondo raggio suole
Uscir del primo e ritornare in suso,
Pur come peregrin che tornar vuole.*

Il Locke potrebbe avere avuto sott'occhio anche questo passo di Bacone (*De dignitate et augmentis scientiarum* 4, III, cap. 1): *Philosophiae objectum triplex: Deus, natura, homo. Percutit enim natura intellectum nostrum radio directo; Deus autem propter medium inequale (creaturas scilicet) radio refracto: homo vero sibi ipsi monstratus et exhibitus radio reflexo.* Qui viene esplicitamente contrapposta la cognizione *diretta*, che noi abbiamo della Natura per mezzo del senso esterno, alla cognizione *riflessa*, che l'uomo, *sibi ipsi monstratus et exhibitus*, ha di sè stesso per mezzo del senso interno. La cognizione, in quanto deriva dall'esperienza, deriva dalle cose, che vengono così a ferire la nostra mente o la nostra apprensiva coi loro strali o raggi: *radii rerum* è l'espressione di Bacone.

In questo significato analogico dovrebbe insomma il Locke prendere la parola *riflessione*, perchè l'anima, così nella *sensazione* come nella *riflessione*, deve comportarsi in maniera puramente *passiva*. Essa è la *tabula rasa*, la tavoletta cerata su cui l'esperienza iscrive le prime cognizioni. L'esperienza è *data*, perciò si parla di *dati* della esperienza: l'anima umana

non può che riceverli *passivamente*. Ma per indicare quello che più sopra abbiamo chiamato *sensu interno*, la parola *riflessione* non era bene scelta. Essa poteva generare degli equivoci simili a quelli che generò in Cartesio l'uso del termine *innato*. Trasportata a un significato psicologico o morale, la *riflessione* sembra includere un'attività dell'anima, e da alcune espressioni del Locke parrebbe ch'egli stesso ve la includesse.

Quando diciamo di *riflettere* o d'aver riflettuto, in senso morale o psicologico, noi intendiamo dire che non ci siamo comportati, in una data circostanza, in maniera puramente passiva, ma abbiamo anzi messo in moto la nostra attività spirituale. Il Locke ha però creduto di dover scegliere questa parola per dare a vedere che la riflessione deriva dalla sensazione, press' a poco come il raggio riflesso deriva dal raggio incidente. Infatti noi non riflettiamo su noi stessi, ossia l'anima non si ripiega su sè stessa che all'occasione delle sensazioni. Solamente coll'esercizio dei sensi noi possiamo arrivare a scoprire, per mezzo della riflessione, che noi siamo esseri *senzienti*, e distinguere in noi i diversi gradi o modi del *sentire*; e poichè le sensazioni si riproducono come *immagini*, ci accorgiamo, sempre per mezzo della riflessione, che esiste in noi una facoltà detta memoria, e così via di seguito. Ma, poste così le cose, si presentavano due vie: o si insisteva su questa dipendenza della riflessione dalla sensazione (vi può essere sensazione senza riflessione, ma non vi può essere riflessione senza sensazione), e allora si riusciva al sensismo puro; oppure si insisteva sul carattere d'attività incluso nella riflessione, cioè sul ripiegamento dell'anima su sè stessa, e allora era facile oltrepassare i cancelli del sensismo e riuscire a una forma d'intellettualismo.

Per un'altra via ancora parrebbe che il Locke fosse venuto meno al concetto che l'anima, nell'accogliere le *idee semplici* cioè quelle che sono fornite immediatamente dall'esperienza, si comporti in maniera puramente passiva. Poichè egli distingue nei corpi le qualità *primarie* e le qualità *secondarie*, dateci quelle e queste ugualmente dalla *sensazione*. Ma le sole qualità primarie (grandezza, forma, numero, posizione, movimento o riposo) appartengono in proprio ai corpi e non possono in qualunque circostanza esserne separate.

Queste qualità *costitutive* dei corpi potrebbero essere anche chiamate proprietà geometriche. Le qualità secondarie (i colori e i sapori, odori, suoni ecc.) non appartengono in proprio agli oggetti, e sono dovute a particolari reazioni dei nostri

organi di senso (se non ci fossero occhi non ci sarebbero colori, se non ci fossero narici non ci sarebbero odori ecc.). Astraendo perciò dai nostri organi di senso, tutte le idee, che per mezzo di essi arrivano a noi, svanirebbero e cesserebbero di esistere, non rimanendo di esse che *le loro cause*, ossia la grandezza, la figura, il movimento delle particelle, le qualità insomma *primarie* dei corpi, che *producono* in noi quelle idee. Si potrebbe discutere, ed è stato discusso, p. e., dall' Ueberweg, se il Locke avea il diritto di considerare le qualità secondarie come proprietà degli oggetti; poichè non in questi esse parrebbero essere, ma in noi. Solamente le qualità primarie sono *copie* esatte delle cose; le qualità secondarie sono invece *interpretazioni* o *traduzioni* nostre, ossia dei nostri organi di senso. Ma appunto perchè questa interpretazione o traduzione è un' opera *fisica* dei nostri apparati nervosi, il Locke ha potuto escludere da essa ogni attività dell' anima, la quale anche nella percezione delle qualità secondarie si condurrebbe in maniera puramente passiva, limitandosi ad accogliere il *dato* dei sensi.

La dottrina delle qualità primarie era stata, con altri nomi, già introdotta nella filosofia dall' antico Democrito; e nel Rinascimento delle Scienze fu ripresa da Galileo, da Hobbes, da Cartesio e da Locke. Ma fra questi due ultimi c'è una fondamentale diversità nel modo di vedere. Cartesio non parte già dalle sensazioni per determinare il concetto di materia o di corpo. Egli mira a farsi, secondo la sua terminologia, un' idea *chiara* della materia: e questa idea chiara la trova nel considerare la materia come *estensione*. Le sensazioni, sia ch'esse ci forniscano le qualità primarie o le secondarie, non sono chiamate in causa. Praticamente la considerazione della materia come estensione pura viene a coincidere colla dottrina che fa delle qualità primarie le qualità intrinseche e costitutive dei corpi; ma con qualche differenza. Poichè nelle qualità primarie è compresa la *solidità* dei corpi, che ci è data colla sensazione, inseparabilmente dalla figura, dalla forma ecc. Invece per Cartesio, che mira a farsi per via concettuale e non sensitiva un' idea chiara della materia, la solidità non è una proprietà costitutiva di questa, che si risolve unicamente nell' idea di estensione. Appunto sulla *solidità* verte la differenza fra Cartesio e Locke nel modo di considerare i corpi: Locke, partendo dalle sensazioni, vede nella solidità una qualità primaria dei corpi: Car-

tesio, partendo all' idea chiara della materia, nega a questa la solidità come proprietà costitutiva.

Gioverà fin da ora notare che, in generale nella filosofia francese e italiana del secolo XVIII, la filosofia del Locke fu intesa come *sensismo*; e gli elementi di essa che con questa non andavano troppo d'accordo furono piuttosto lasciati nell'ombra. L'attività dell'anima, che non poteva e non doveva, come s'è visto, avere alcuna parte nella recezione di ciò che è dato originario dell'esperienza (onde, rispetto a questa, si può anche dire che l'anima si comporti in maniera puramente *recettiva*), l'attività dell'anima, dico, si manifesta invece nel ricavare dalle idee *semplici*, che sono appunto i dati originari dell'esperienza sì esterna che interna (sensazione e riflessione), le idee *complesse*. Se noi esaminiamo, in qualche ora della nostra vita adulta, ciò che è contenuto nella nostra coscienza, vi troveremo sempre delle idee complesse e non delle idee semplici. Perchè i dati originari dell'esperienza non possono rimanere in uno stato d'isolamento; ma sono tosto dall'anima nostra raggruppati e combinati in vario modo, per servire alle esigenze della vita e del pensiero. Anzi tutta la vita del pensiero consiste in questo raggruppamento e in questa combinazione delle idee semplici per formare idee sempre più complesse. Ossia le idee semplici sono il materiale che viene dalla coscienza elaborato nei più diversi modi. Ogni idea complessa deve quindi potersi ricondurre alle idee semplici ond'è intessuta. Mentre qui da un lato il Locke pone già il criterio gnoseologico che le idee semplici siano garanti della verità (*rispondenza colla realtà*), contenuta nelle idee complesse, dall'altra pone ed afferma quel principio o quel metodo dell'*analisi* psicologica delle idee, che fu largamente praticato nel sec. XVII.

Sarà bene tener sempre presente la dichiarazione esplicita fatta dal Locke stesso con queste parole: Prego il lettore di scusarmi per il frequente uso che ho fatto nel mio trattato del termine *idea*. Siccome questo termine mi pare il più adatto per significar tutto ciò che è oggetto del nostro intendimento allorchè noi pensiamo, me ne sono servito per indicare immagine sensibile, immagine mnemonica, nozione, concetto, tutto quello insomma che occupa il nostro spirito quand'egli pensa.

Le idee complesse (o composte che è lo stesso) sono distribuite dal Locke in tre classi: *modi, sostanze e rapporti*. Egli trovava nella filosofia antecedente e contemporanea queste

denominazioni, che erano già largamente usate da Cartesio, da Spinoza, da Leibniz. Poteva anche facilmente ricavarle dalla semplice analisi d' un giudizio. Poichè questo risulta dall' idea di un soggetto o di un sostantivo (idea di *sostanza*); dall' idea di un attributo o di un predicato che indica un particolare *modo* di essere di quello; e dalla loro *relazione*, indicata dal verbo. *Modo* è dunque preso dal Locke nel senso di *stato* o *proprietà* di qualche cosa che non è altro che la *sostanza*; perchè gli *stati* o le *proprietà* non sussistono di per sè stessi, come compatiti in aria, ma ineriscono o aderiscono a qualche cosa che è il loro *substratum* e che si chiama appunto sostanza, poichè può considerarsi come per sè stante. *Modo* è anche preso dal Locke nel senso di *modificazione* (per mezzo di aggiunzioni o comparazioni o astrazioni) d' un' idea semplice: per esempio, distanza, figura, luogo, misura in lunghezza, ecc. sono tante *modificazioni* dell' idea semplice di spazio che ci è data dalla esperienza esterna, cioè dalla sensazione: e poichè una qualunque unità di misura si può, nello spazio, ripetere all' infinito senza che mai s' incontri un limite o una pausa, si arriva così all' idea complessa dell' immensità o della infinità dello spazio. Naturalmente, come ci sono *modi* derivati dalle idee semplici della sensazione, così ci sono *modi* derivati dalle idee semplici dalla *riflessione*. Così, p. e., le idee complesse di tempo ce le formiamo coll' aiuto del senso interno (riflessione), che ci fa scoprire in noi una *successione* d' idee. La *successione* è l' idea semplice del tempo, partendo dalla quale, coi soliti processi di comparazione, composizione o astrazione, arriviamo alle idee più complesse, e in fine all' idea di *eternità*, con un processo analogo a quello che ci conduce all' idea di *infinità* nello spazio, ripetendo cioè indefinitamente una qualsivoglia unità di misura.

La seconda classe delle idee composte abbraccia le sostanze. Per il Locke l' idea di sostanza presenta intrinseche difficoltà: mantenendo la famosa distinzione fatta da Cartesio fra idee *chiare* e idee *oscur*e, la sostanza è per il Locke un' idea oscura. Dal che scendono gravissime conseguenze. Tutta la metafisica precedente si era imperniata sull' idea di sostanza, come un' idea logicamente chiara e distinta. Cartesio avea distinto la sostanza materiale dalla sostanza spirituale, e coll' *estensione* e col *pensiero* avea creduto di determinare la natura costitutiva sì dell' una che dell' altra. Spinoza avea proclamato l' unità della sostanza, aprendo la sua *Etica* colla solenne definizione della sostanza. La critica del Locke colpisce in pieno questa idea

madre e l'abbassa al grado di un'idea oscura. Come mai e perchè?

L'idea di sostanza è, come s'è detto, una idea complessa. Parlando dei *modi* o delle *proprietà* si è visto che questi non possono essere pensati come campati in aria; noi abbiamo bisogno di attribuirli a qualche cosa, che serva loro come di *sostegno*, o di *substratum*. Così sorge in noi la rappresentazione o l'idea della *cosa* o della *sostanza*, come alcunchè di separato o di distinto dai modi o dalle proprietà che vi ineriscono. Ora questo *alcunchè*, separato e distinto dai modi, cioè dalle *proprietà* o *qualità* che lo costituiscono, rimane sempre qualche cosa di oscuro o d'ignoto. Egli è perchè le idee semplici che noi riceviamo dalla sensazione o dalla riflessione ci danno sempre modi, qualità, proprietà, e nulla che somigli a ciò che è contenuto nell'idea di sostanza. La quale, ristretta anche alla rappresentazione della *cosa*, dovrebbe indicare ciò che rimane *uno, permanente, immutabile* rispetto alla molteplicità e alla variazione continua della qualità.

Quando si dice che una cosa cangia, non s'intende già di essa come cosa, perchè se no essa diventa un'altra e riceve un altro nome; s'intende invece delle sue qualità o dei suoi modi di essere. Così pure, per ciò che riguarda i modi d'essere, gli stati, le proprietà o le attività dell'anima, *giudicare, amare, odiare, temere* ecc., non li consideriamo come per sè stanti, ma li attribuiamo ad una sostanza, che diciamo appunto *anima* o *spirito*; la quale dovrebbe anch'essa rimaner una, immutabile, costante sotto il continuo fluire e succedersi delle qualità, dei modi d'essere, delle attività. Ora questo *quid* che dovrebbe essere il sostegno delle qualità o proprietà, questo *substratum* o fondamento che dovrebbe rimaner identico a sè stesso malgrado i cangiamenti e le fluttuazioni della superficie, non ci è dato in nessuna delle idee semplici. Esso resta dunque per noi qualche cosa di oscuro o d'ignoto, di cui non sappiamo determinare l'origine: e mentre possiamo riconoscere nei *modi* i dati sperimentali quando li riconduciamo alle idee semplici corrispondenti, nell'idea di sostanza meglio che un dato sperimentale dobbiamo riconoscere un'esigenza subiettiva del pensiero, il quale ha bisogno, per giudicare, così dei *sostantivi* come degli *attributi*.

Dato il carattere oscuro dell'idea di sostanza, non solo non si può costruirvi sopra un edificio filosofico del genere di

quello di Spinoza: ma la stessa distinzione fra sostanza materiale e sostanza spirituale, che è abbastanza comune fra gli uomini (poichè tutti son capaci di distinguere l'anima dal corpo) e trovò la sua compiuta espressione e consacrazione filosofica nel Dualismo di Cartesio, non si può più logicamente sostenere o mantenere. Poichè, data l'oscurità che avvolge la nostra idea della sostanza, che ci assicura che la sostanza materiale non possa essere anche pensante? Cartesio aveva affermato che ciò che è esteso, ossia materiale, non può pensare: che ciò che è spirituale, ossia ciò che pensa, non può essere esteso. Ma su quali fondamenti, se noi non abbiamo una idea chiara della sostanza e non siamo perciò licenziati a contrapporre una sostanza materiale a una sostanza spirituale? Il Locke fa anzi intervenire qui quelle stesse considerazioni teologiche, che Cartesio avea introdotto a proposito dell'atomo. Data l'onnipotenza di Dio, non potrebbe egli così dividere ulteriormente ciò che a noi sembra indivisibile, come dotare la materia anche della facoltà di pensare? Affermare l'impossibilità assoluta di far sì che la materia pensi, non è un porre limiti alla onnipotenza di Dio?

Si potrebbe obiettare che negando le sostanze spirituali, si nega la spiritualità e quindi l'immortalità dell'anima che è una delle principali credenze della Chiesa cristiana, alla quale il Locke intese di restar sempre fedele, essendo tutt'altro che un incredulo, ed avendo anzi sempre vivo il sentimento religioso. Ora il Locke non pensa che il suo dubbio sul valore del concetto da sostanza involga anche un dubbio sul dogma dell'immortalità dell'anima. Perchè ciò fosse, bisognerebbe che questa avesse il suo natural fondamento su quello, cioè sul concetto di sostanza; il che non è. Infatti supponiamo che in una medesima sostanza si succedano o si alternino vite spirituali indipendenti l'una dall'altra, tali cioè che l'una non sappia nulla dell'altra; si avrà sì l'unità sostanziale, ma non l'unità personale, giacchè questa manca se non v'è unità o identità di coscienza. Qualche cosa di simile avviene nei casi di *sdoppiamento della personalità* ben noti agli psichiatri; per cui in conseguenza di gravi e profonde alterazioni specialmente della memoria, si formano nella sostanza d'uno stesso individuo come due io distinti e separati, ciascuno dei quali ignora, per così dire, l'esistenza dell'altro. Anche dunque senza l'unità di sostanza, laddove sia una coscienza, la quale congiunga con la memoria gli atti passati fra di loro e coi presenti, attribuendoli tutti allo stesso io, si

avrà unità e identità di coscienza e quindi identità personale: quell'identità personale, sulla quale è fondata la responsabilità delle nostre azioni e di cui il sentimento religioso reclama l'immortalità. Poichè la personalità non è altro che l'individualità nel suo significato più alto e più vero, cioè l'individualità spirituale; ed essa si può fondare, come abbiamo visto, indipendentemente da ogni quistione intorno alla sostanza, sull'unità e identità di coscienza. *

Analizzando le nostre idee complesse, si vede che esse si riducono tutte a idee di *modi*, e queste a idee semplici di proprietà o di qualità per ciò che riguarda il mondo esterno, di stati o di attività per ciò che riguarda il mondo interno. Ma noi, per l'esercizio del pensiero, abbiamo bisogno di *collegare* in un tutto che diciamo *cosa* queste idee di proprietà o di qualità; in un tutto che diciamo *spirito* o *coscienza* queste idee di stati o di attività. La rappresentazione della sostanza non è altro che la personificazione di questo *legame*, il quale ci apparisce allora come un sostegno o un *substratum*, di per sè stante. La critica dell'idea di sostanza, come risulta da quanto siam venuti esponendo, è uno dei punti più caratteristici dell'opera del Locke.

Oltre i modi e le sostanze, noi abbiamo distinto, seguendo il Locke, un terzo gruppo d'idee complesse, quello delle *relazioni* o dei *rapporti*. L'idea di relazione nasce dalla comparazione di due o più idee fra di loro. Si può dire che tutta la vita del nostro pensiero è intessuta di relazioni. Le idee che costituiscono la matematica, la geometria, la meccanica risultano tutte dai rapporti che noi scopriamo fra le nostre idee di tempo e di spazio. Così pure le nostre idee morali provengono dai rapporti, che noi stabiliamo fra le idee delle nostre azioni e l'idea di una legge sia umana, sia divina. Fondamentale è fra le nostre idee la relazione di somiglianza o differenza. Ma il Locke rivolge una particolare attenzione al rapporto di causalità. Mentre il rapporto di somiglianza e di differenza è costitutivo per le scienze matematiche, il rapporto di causalità è costitutivo per le scienze fisiche. Come il principio di sostanza da parte di Locke, così il principio di causa sarà oggetto di una critica da parte di David Hume; il quale ne impugnerà il valore oggettivo, come il Locke ha impugnatò il valore oggettivo del principio di sostanza. Ma per il Locke il rapporto di causalità mantiene, come rapporto, il suo valore. Per lui, esso si può ricondurre a un'esperienza, cioè alla percezione che le proprietà e le cose

hanno sempre un principio, e che la loro origine è dovuta all'azione di altre proprietà e di altre cose. *Causa* è infatti ciò che fa che un'altra cosa cominci ad essere, *effetto* ciò che ha il suo principio o il suo cominciamento da un'altra cosa. Ora noi sperimentiamo che nessuna cosa comincia ad essere, nessuna qualità apparisce in una cosa, se non in seguito all'azione di un'altra cosa o di un'altra qualità. *Ex nihilo nihil* è per il Locke un principio di evidenza intuitiva.

Il Locke ha poi un capitolo sull'Associazione delle idee, il principio su cui si fonderà, per la massima parte, anche la moderna psicologia inglese. Il fatto dell'associazione delle idee era stato già osservato dai filosofi dell'antichità, da Platone ad Aristotele; è un fatto della più semplice e comune osservazione psicologica. Nella filosofia moderna lo Spinoza ne avea già fatto uso in alcune parti caratteristiche della sua *Etica*: fra gli Inglesi l'Hobbes ne avea per il primo messa in rilievo l'importanza. Il Locke non sembra conoscere su questo punto la dottrina di Hobbes. I processi dell'associazione saranno anche largamente impiegati nella filosofia francese e italiana del sec. XVIII. Ma il Locke non dà un grande svolgimento a questi processi, soffermandosi più che altro su alcuni casi di associazione puramente fortuita tra idee, che non sono per natura connesse fra di loro, nè dipendono le une dalle altre, ma sono unite dal caso o per effetto di qualche forte impressione, e perciò creano abitudini strane e bizzarre, disturbando i procedimenti regolari del pensiero. Così vi spiegano molte delle cosiddette *fobie*, molti dei pregiudizi e molte delle superstizioni che sono pur troppo così frequenti fra gli uomini: paura dei topi, credenza al malocchio e alla iettatura ecc.

Nella dottrina del Locke si possono facilmente cogliere e sorprendere i germi di future discussioni, che daranno nuovi ampliamenti al campo della filosofia: basti ricordare che il Locke è solitamente considerato, per la sua critica dell'idea di sostanza, come l'iniziatore di quel criticismo che metterà capo alla grande opera di Emanuele Kant. Ma nella filosofia francese del sec. XVIII, a cominciare dallo stesso Voltaire, la sua dottrina fu intesa nel modo più semplice e piano, potremmo dire anche più superficiale: fu intesa cioè, in generale, come *sensismo* e nulla più. In questa maniera l'opposizione colla filosofia del Cartesio acquistava la maggior evidenza ed efficacia. Si cercò anzi di trascinare qualche volta il sensismo del Locke verso il materialismo: e a quest'uopo tornava,

acconcia, specialmente per il Voltaire, l'opinione del filosofo inglese intorno alla possibilità che la materia sia capace di pensare. Si volle insomma far passare il sensismo lockiano per una filosofia *chiara*; il razionalismo cartesiano per una filosofia *oscura*: Voltaire arriverà a dire che mentre Cartesio avea dato il romanzo dell'anima umana, il Locke ne avea data la storia.

Non avendo lo spirito nostro altro oggetto dei suoi pensieri e ragionamenti che le proprie idee è chiaro che tutta la nostra cognizione non può aver da fare che con esse. La cognizione non può esser altro che la percezione di una *convenienza* o di una *disconvenienza* fra le nostre idee: convenienza o disconvenienza che si esprimono per mezzo di una *affermazione* o di una *negazione*, per mezzo cioè di un *giudizio*, che, significato colla parola, diventa *proposizione*. Si suole anche oggi insegnare nelle grammatiche che la proposizione è un giudizio espresso con parole. Il Locke parla veramente di *proposizioni mentali* e di *proposizioni verbali*. La *proposizione mentale* non è altro che il *giudizio*: essa non è che la semplice intuizione di un rapporto fra le nostre idee, tali quali sono nel nostro spirito senz'esser ancora rivestite di parole; e cessa di essere soltanto *mentale*, quando si adoperano le parole per esprimere quelle idee. La *verità* e la *falsità*, consistendo in un'*affermazione* o in una *negazione*, appartengono dunque alle *proposizioni sia mentali sia verbali*, ossia al giudizio e alla proposizione.

Se il Locke spesso ripete, che lo spirito nostro non ha altro oggetto che le proprie idee e la cognizione non può aggirarsi che intorno ad esse, ciò non vuol dire che il Locke sia da ritenersi un soggettivista o un idealista in senso assoluto. Il suo vero concetto non è che noi giudichiamo soltanto *delle* nostre idee; ma che noi non possiamo giudicare *delle* cose se non *dalle* idee che ne abbiamo. Anche dal primo abbozzo del *Saggio* pubblicato recentemente da Beniamino Rand, Cambridge 1931, risulta che il Locke non ha mai dubitato dell'esistenza di un mondo esteriore a noi. Già s'è visto fin da principio che le sensazioni delle *qualità primarie*, a differenza delle *secondarie*, sono copie esatte delle cose, o meglio delle qualità costitutive degli oggetti; suppongono dunque un mondo reale, esistente fuori di noi, a cui corrispondono con esattezza. Differente è il caso per le qualità *secondarie*, che hanno

invece per *causa* la figura, la grandezza, i movimenti, le proprietà geometriche o meccaniche ossia le qualità *primarie* dei corpi: anzi noi non possiamo neanche comprendere come dalle qualità *primarie* si generino le *secondarie*, non riuscendo a veder nessun legame necessario tra l'impulso *meccanico* d'un corpo qualunque esso sia e una percezione di *colore* o di *suono*.

La convenienza o la disconvenienza fra le nostre idee può esser ridotta a questi quattro titoli:

1° Identità o diversità

2° Relazione

3° Coesistenza o connessione necessaria

4° Esistenza reale.

A rigore tanto il 1° quanto il 3° titolo rientrerebbero nel 2°: l'*identità* o *diversità*, la *coesistenza* o *connessione necessaria* esprimono pur sempre delle *relazioni* fra le nostre idee. *Relazione* è il concetto generale che abbraccia tutti gli altri. Ma il Locke dà un posto speciale al 1° titolo, perchè su di esso si fonda il principio più generale della cognizione nostra, il *principio d'identità e contraddizione*; e dà un posto speciale al 3°, perchè col suo mezzo ci formiamo l'idea di *sostanza*, che in fondo non è se non la coesistenza o la connessione necessaria di certe qualità: quello che noi diciamo *oro*, ad esempio, non è che un complesso permanente di certe proprietà, il colore giallo, la fusibilità, la malleabilità, l'inalterabilità, il peso ecc. Ma il Locke aggiunge poi il 4° titolo, l'*esistenza reale*, che conviene a qualche cosa di cui noi abbiamo l'idea nel nostro spirito. Questa è dunque una relazione che non è più fra le nostre idee, ma fra le nostre idee e la realtà.

La nostra cognizione può esser accompagnata da un maggiore o minor grado di *certezza* o di *evidenza*. Il massimo grado di certezza è nella cognizione *intuitiva*, poi vien la cognizione *dimostrativa*, in ultimo la cognizione *sensitiva*. L'intuizione e la dimostrazione non si riferiscono di regola all'*esistenza* delle cose, ma ai rapporti di *convenienza* e *disconvenienza* fra le nostre idee. Le proposizioni della matematica sarebbero vere, anche se un mondo esteriore non esistesse. La sola *esistenza* che noi possiamo affermare per via d'*intuizione* è l'esistenza di noi stessi: la sola *esistenza* che noi possiamo affermare per via di *dimostrazione* è l'esistenza di Dio. Partendo da principi affatto opposti, il Locke arriva su questo punto a conclusioni pressochè identiche a quelle di Cartesio. La cosa avrebbe fatto

maravigliare il Voltaire, se fosse riuscito a penetrarla, o almeno si fosse fermato ad approfondire il cosiddetto *sensismo* del Locke.

L' *intuizione* è veramente la forma fondamentale e più certa della cognizione nostra. Una *dimostrazione* non è che la concatenazione di una serie di proposizioni *intuitive*, per via delle quali si fa *evidente* una proposizione che dapprincipio non era tale al nostro intelletto. Ogni passo della dimostrazione è un immediato intuire che si conclude con una intuizione finale. Se io non riesco ad intuire il rapporto fra A e C, non ho altro modo che ricavarlo dall' intuizione del rapporto fra altre idee connesse con quelle di cui si tratta. Io intuisco, p. e., il rapporto fra A e B, quello fra B e C, e allora mi riesce evidente il rapporto fra A e C. La vera cognizione è dunque sempre intuitiva: ma alle volte l' intuizione è immediata (*cognizione intuitiva* nello stretto senso della parola), altre volte è mediata (*cognizione dimostrativa*).

Fatta eccezione per le *idee semplici*, tutte le nostre *idee complesse*, ossia tutte le nostre cognizioni che si riferiscono al mondo esterno e all' esistenza delle cose fuori di noi, non possono avere la certezza e l' evidenza della cognizione intuitiva e dimostrativa. Esse riposano unicamente sulla sensazione e sulla memoria. Noi affermiamo che una cosa esiste fuori di noi nel momento ch' ella fa impressione sui nostri sensi: possiamo affermarne l' esistenza anche per il ricordo dell' impressione ch' ella ci ha fatto; il che porta con sè la conseguenza, ch' ella tornerà a fare impressione sui nostri sensi, quando tornassimo a trovarci nelle condizioni richieste.

La cognizione sensitiva, benchè abbia dunque una certezza e un' evidenza inferiore alla cognizione intuitiva e dimostrativa, ha tuttavia una certezza sua propria, che merita il nome di cognizione. Il Locke esclude che ci siano al mondo persone così scettiche da mettere in dubbio l' esistenza delle cose esterne, di ciò che si vede e si tocca. Si potrebbe, per salvarsi da ogni dubbio, ricorrere al principio di causalità, che, come noi sappiamo, ha per il Locke valore intuitivo, e quindi indubitabile: ogni idea nostra deve avere una *causa*, deve cioè esser provocata da uno *stimolo esterno*. Ma, si potrebbe, rispondere, un' *idea* potrebbe essere prodotta da un' altra *idea*, e avere in questa la sua *causa*. Tuttavia, dice il Locke, riman sempre evidente che le percezioni sono prodotte in noi da cause esteriori che affettano i nostri sensi: perchè quelli che sono spro-

visti degli organi di un certo senso non possono mai far sì che le idee pertinenti a questo senso siano attualmente prodotte nel loro spirito. Questa, continua il Locke, è una verità così manifesta, che non si può revocarla in dubbio, e per conseguenza si può star sicuri che le nostre percezioni vengono nello spirito per gli organi dei sensi e non per qualche altra via. È chiaro anche che non sono questi organi a produrla da sè soli, perchè in tal caso gli occhi d'un uomo produrrebbero luce e colori nelle tenebre, e il suo naso sentirebbe in inverno l'odor delle rose. Così non c'è nessuno che possa conoscer il sapore dell'ananasso, prima d'andare nelle Indie dove si trova questo frutto eccellente, o prima d'averlo portato alle labbra e gustato.

Il Locke combatte l'idea che non ci siano se non le Matematiche che siano capaci di una certezza dimostrativa. Non è questa un privilegio soltanto dell'idee di numero, di estensione o di figura; perchè vi possono essere altre idee la cui convenienza o disconvenienza si scorga intuitivamente. Se la non si scorge, dipende dalla mancanza di un metodo appropriato o da un difetto di attenzione e di applicazione da parte nostra. Il Locke non dubita, per esempio, che nel campo della Morale si possano dedurre da proposizioni evidenti di per sè stesse le vere misure del giusto e dell'ingiusto, in una maniera così rigorosa e incontestabile come nelle proposizioni matematiche.

Quanto alle cognizioni fisiche e naturali non c'è altro mezzo per farle progredire che l'esperienza sensitiva, con quel grado di certezza e di evidenza che le compete. Essendo oscuro il concetto di sostanza, le idee astratte che noi possiamo farci intorno alle sostanze corporee, ossia ai *corpi*, alle *cose* di cui risulta il mondo esterno, non possono esserci di grande aiuto. L'*esperienza* sola può in questi casi istruirci: soltanto per via di *esperimento* io posso sapere, p. e., se la fusibilità coesista o no con quelle altre qualità che formano la mia *idea complessa* dell'oro. Bisogna tuttavia ricordare l'ammonimento del Locke: « Una certezza generale e compiuta non può trovarsi che nelle nostre idee e nei loro rapporti di convenienza o disconvenienza. Quando si vada a cercare questa certezza altrove, nelle esperienze e nelle osservazioni fuori di noi, la nostra cognizione non può estendersi al di là dei casi particolari ». E altrove torna a ripetere: « Ricorrendo all'esperienza per aumentare le mie cognizioni fisiche e naturali, io posso avere una *cognizione certa* fin dove quella si estenda, ma non al di là ».

La filosofia del Locke, interpretata come *Sensismo*, si diffuse in Francia e in Italia. Il Sensismo fu, si può dire, la *forma mentis* di tutto il sec. XVIII. Il Sensismo si ricongiunge al Locke in questi due punti principali:

1. Non esistono idee innate. Tutte le nostre cognizioni derivano dall'esperienza.

2. Le *idee complesse* si scompongono in *idee semplici*, che rappresentano il dato originario dell'esperienza sì esterna che interna.

Quest'ultimo punto dette origine alla cosiddetta *Ideologia* (analisi delle idee), che ebbe grande favore specialmente in Francia, non solo tra i filosofi, ma anche tra i letterati e gli scrittori. Il più illustre rappresentante del Sensismo in Francia fu Stefano Condillac (1715-1780), la cui efficacia fu notevole anche sul pensiero italiano del sec. XVIII. Egli distinse l'*evidenza di ragione* dall'*evidenza di fatto*. Da un sensista come il Condillac si aspetterebbe che egli riducesse l'evidenza di ragione all'evidenza di fatto. Invece egli segue la via inversa, mirando a ridurre l'evidenza di fatto all'evidenza di ragione. Si mantiene dunque anche nel Condillac la tendenza del Locke di anteporre la cognizione intuitivo-dimostrativa (evidenza di ragione) alla cognizione sensitiva (evidenza di fatto).

Potrà parere strano che il Sensismo arrivi a dare la preferenza alle verità matematiche intuitivo-dimostrative sulle verità fisiche e sperimentali dateci dai sensi: venendo così a coincidere, per questa parte, col Razionalismo di Cartesio, che, assunto anche a propugnatore dell'Innatismo, era stato considerato fin da principio come il suo diretto avversario. Ma ciò è una conseguenza logica dell'analisi delle idee, cioè della scomposizione delle idee complesse in idee semplici, che è procedimento della filosofia così del Locke come del Condillac. In fondo tutte le nostre idee si debbono ridurre o alle idee semplici della matematica e della meccanica (qualità primarie dei corpi secondo il Locke) o alle idee semplici dei sensi che costituiscono le qualità secondarie dei corpi. Anche le idee semplici della matematica e della meccanica sono per vero derivate dai sensi, dal tatto o dalla vista; ma esse sono una copia esatta della realtà, in quanto ci danno le proprietà costitutive dei corpi; mentre i colori, gli odori, i sapori e i suoni pur essendo anch'esse idee semplici, sono dovute a particolari reazioni dei nostri organi sensitivi, e non sono *necessariamente* deducibili dalle prime. E' manifesto perciò che quest'ultime non possono avere per noi la

stessa *chiarezza* delle prime; di quelle cioè che ci danno le qualità primarie e geometriche dei corpi.

Questi concetti del Condillac furono poi ripresi e sviluppati nel sec. XIX, p. e., dal Taine. Anch'egli trovò l'ideale del sapere nella scoperta di una formula, che contenesse entro sè stessa, e come in germe, gli svolgimenti successivi da cui scaturissero le diverse leggi della Natura. Questa formula, mentre sarebbe la formula cosmica, sarebbe nello stesso tempo, per la sua natura necessariamente matematica, la suprema verità di ragione. Ora, le « verità di ragione » ossia le verità matematiche sono contenute l'una nell'altra e si possono dedurre tutte dalla prima. L'oggetto finale dalla scienza, diceva il Taine, è appunto questa legge suprema: e colui che con uno slancio supremamente geniale potesse, per dir così, trasportarsi in essa, vedrebbe come da una sorgente defluire per canali distinti e ramificati il torrente eterno degli avvenimenti e il mare infinito delle cose. Eppure anche il Taine era partito dal Positivismo: da quello spirito *positivo* amico dell'esperienza e nemico delle astrazioni, che, come caratteristica inglese, informa tutto il *Saggio* di Giovanni Locke.

CENNO BIOGRAFICO

Giovanni Locke, uno dei più illustri filosofi inglesi, nacque nell'agosto del 1632 a Wrington nella contea di Somerset: sei anni dopo la morte di Bacone, tre mesi prima della nascita dello Spinoza. Ebbe la prima educazione dal padre, rigoroso ma geniale Puritano, che prese parte alla guerra civile del 1642, militando nell'esercito del Parlamento. Consegui i gradi accademici all'Università di Oxford, dove insegnò greco, retorica e filosofia morale. Rinunciando alla carriera ecclesiastica, si dette agli studi medicali; poichè, cosa che a noi oggi parrebbe strana e singolare, egli mostrò inclinazione a discipline così diverse tra loro come la politica, la teologia e la medicina. In tutt'e tre infatti (oltre che nella filosofia in cui si concentrò principalmente il suo interesse di uomo riflessivo e meditativo) provò lo sua competenza ed abilità. Ebbe in vita parecchi incarichi diplomatici: nella sua qualità di medico conobbe a Oxford lord Anthony Ashley, che fu poi conte di Shaftesbury, e ne divenne molto stimato familiare: il suo amore per la teologia è dimostrato dalle opere che egli scrisse intorno alla Religione, al Cristianesimo, alle Sante Scritture. Quando lord Shaftesbury fu fatto Cancelliere, il Locke diventò il suo segretario privato. La caduta dello Shaftesbury nel 1675 permise al Locke di ritirarsi, da Londra e dal centro della politica inglese, per quattro anni in Francia, dove cercò riposo allo spirito affaticato, ed entrò in relazione coi circoli scientifici e filosofici francesi. Ritornò a Londra nel 1679, quando lord Shaftesbury salì di nuovo al potere; ma allorchè questi cadde novamente, e, accusato d'alto tradimento, dovette subire un processo e fuggire in Olanda nel 1681, il Locke ritornò nella sua cara Oxford. In seguito alle persecuzioni politiche, dovette anch'egli nel 1683 rifugiarsi in Olanda, che fu spesso nel sec. XVII asilo d'illustri personaggi, cercanti invano in altri paesi quella libertà civile e religiosa di cui erano, come il Locke, propugnatori. Rimase in Olanda fino all'avvento di Guglielmo III d'Orange al trono d'Inghilterra nel 1688. Veramente egli sbarcò sul

suolo inglese nel febbraio del 1689, col seguito della principessa d'Orange. Nel 1690 usciva l'opera che lo rese famoso: il *Saggio sull'intendimento umano*. Uscirono nel 1690 anche i suoi *Due trattati sul Governo civile*, di cui il secondo specialmente ha molta importanza, perchè contiene la giustificazione teorica del nuovo regime instaurato in Inghilterra da Guglielmo d'Orange colla rivoluzione del 1688. Con questa sua opera si può dire che il Locke facesse conoscere all'Europa la costituzione inglese e la dottrina politica liberale. Malgrado l'età non più giovane e la malferma salute, continuò nell'intenso lavoro. Nel 1691 si ritirò in campagna, ad Oates, a circa 20 miglia da Londra, accettando l'ospitalità di sir Francis Masham. Morì serenamente un mattino di ottobre del 1704. Gli ultimi anni della sua vita furono dedicati allo studio della Santa Scrittura, nell'attesa dell'ora suprema. Oltre il trattatello filosofico, *Condotta o direzione dell'intendimento*, che chiarisce alcuni punti dottrinali del *Saggio*, si hanno del Locke i *Pensieri sull'Educazione*, usciti in prima edizione nel 1693. Tra il 1692 e il 1695 scrisse su quistioni puramente economiche, sulla moneta, l'interesse del denaro, le finanze e il commercio. Scrisse anche sulla quistione religiosa e sui rapporti della Chiesa collo Stato: è del 1689 l'Epistola sulla *Tolleranza religiosa*, cui tennero dietro altre tre lettere sullo stesso argomento: del 1695 il suo *Saggio sulla Ragionevolezza del Cristianesimo*. Uscì postumo uno scritto esegetico sulle Epistole di San Paolo.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Edizioni. — Edizione classica del capolavoro del Locke, *An essay concerning human understanding, in four books*, è quella in due volumi, curata da A. CAMPBELL-FRASER, con Introduzione e note, Oxford, 1894.

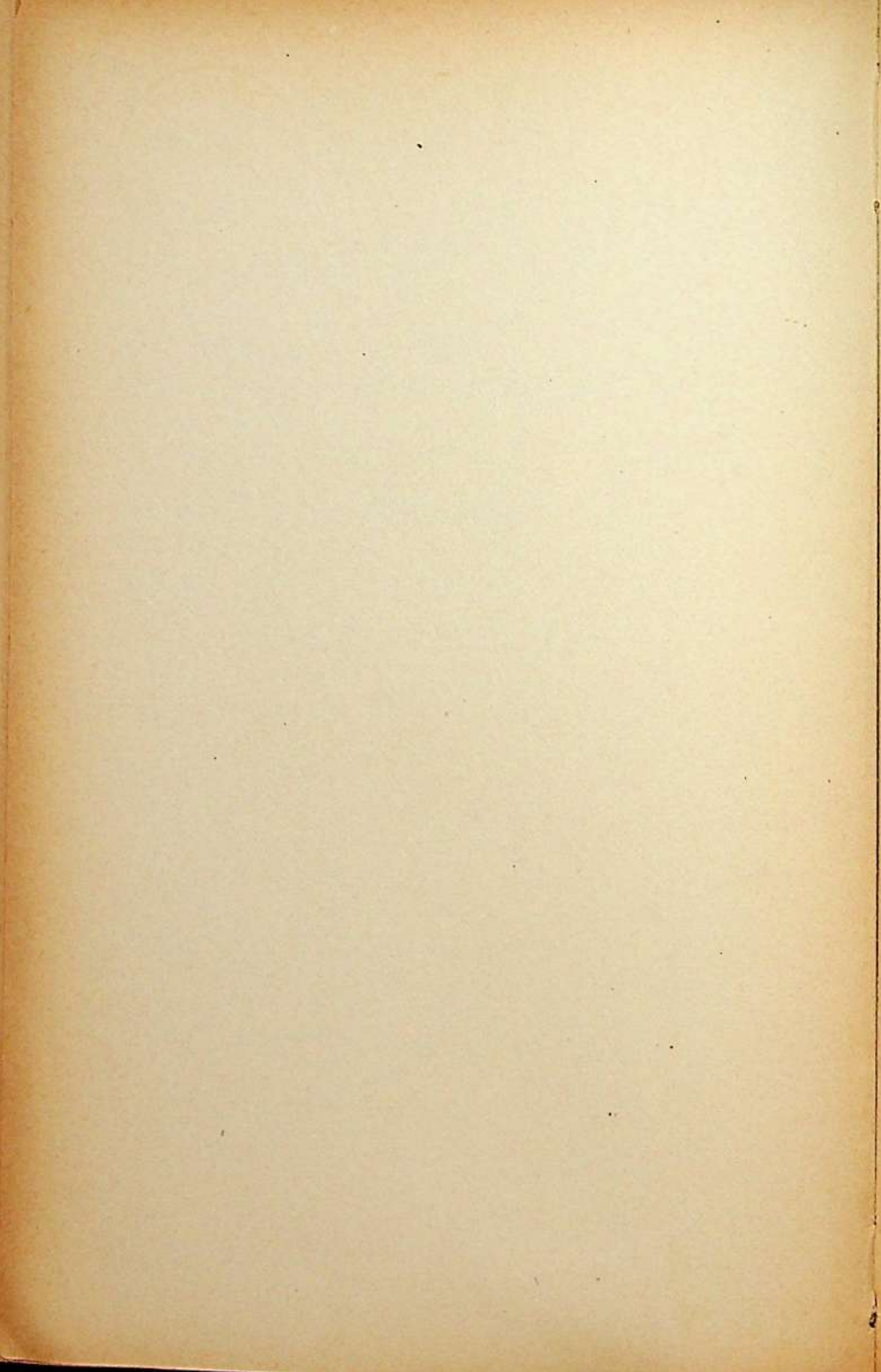
Traduzioni. — Traduzione che può anch'essa dirsi classica, perchè approvata dallo stesso Locke, è quella francese del COSTE, Amsterdam, 1700. Una traduzione italiana, moderna e completa, non c'è. Edizioni scolastiche, tutte di estratti, sono quelle del BARATONO (Bologna, Cappelli, 1924), del GUZZO (Firenze, Vallecchi, 1924: pagine tradotte dal Guzzo, e capitoli esposti dal CARLINI), della DENTICE d'ACCADIA (Messina, Principato 1925), del FERRO (Roma, 1926), del MAZZANTINI (Torino, Paravia, 1927).

Studi critici più accessibili. — Buone monografie inglesi sono quelle dello stesso CAMPBELL FRASER (1890), del FOWLER (1902) e del GIBSON (*Locke's Theory of Knowledge and hits historical relations*, Cambridge, 1917). Amplissima monografia italiana è quella del CARLINI (Firenze, Vallecchi, 1920-21): se ne attende una nuova edizione, dove l'A. tenga conto, nella ricostruzione della genesi del *Saggio*, di ciò che risulta dal manoscritto pubblicato recentemente dal RAND (Cambridge Mass., 1931): *An essay concerning the understanding, knowledge, opinion and assent*, 1671. Sui rapporti tra il Locke e i pensatori anteriori e posteriori: FAGGI *Bacone e Locke* (Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, 1923) e *Da Locke a Destutt de Tracy* (Torino, « L'Erma », 1933): scritto dal quale si rifà, in parte, l'introduzione alla presente scelta di passi del *Saggio* lockiano.

GIOVANNI LOCKE

SAGGIO
SU L'INTELLETTO UMANO

PAGINE SCELTE





LIBRO PRIMO

LE NOZIONI INNATE

CAPITOLO PRIMO

INTRODUZIONE

§ 1. — *Un' indagine sull' intelletto è piacevole ed utile.* — Poichè l' intelletto è quello che pone l' uomo al di sopra di tutti gli altri esseri sensibili e gli conferisce la superiorità e il dominio di cui gode su di essi, esso è certamente un soggetto che, per la sua nobiltà, merita che noi lavoriamo ad indagarlo. L' intelletto, come l' occhio, mentre ci permette di percepire tutte le altre cose, non conosce se stesso; e ci vuole arte e fatica per collocarlo a una certa distanza e farne l' oggetto di se stesso. Ma quali che siano le difficoltà che attraversano la via di una tal ricerca; e quale che sia la ragione che ci nasconde così a noi medesimi: sono sicuro che tutta la luce che potremo diffondere sulla nostra mente, tutta la conoscenza che acquisteremo del nostro intelletto, non solo riuscirà piacevole, ma ci porterà gran vantaggio nel dirigere i nostri pensieri alla ricerca delle altre cose.

§ 2. — *Disegno dell' opera.* — Questo dunque essendo il mio proposito, di indagare l' origine, la certezza e l' estensione della conoscenza umana, nonchè i fondamenti e i gradi del credere, dell' opinione e dell' assenso, non mi impiccerò, per ora, a considerare la mente dal lato fisico; nè mi preoccuperò di esaminare in che cosa consista la sua essenza, o per quali moti dei nostri spiriti animali, o alterazioni del nostro corpo,

noi veniamo ad avere una sensazione mediante i nostri organi, o delle idee nella nostra intelligenza; e se tali idee, alcune o tutte, dipendano o no dalla materia nella loro formazione. Queste sono speculazioni che, per quanto curiose e interessanti, io eviterò, perchè sono fuori della mia strada nel disegno che mi propongo. Basterà per il mio scopo presente, considerare le diverse facoltà dell'uomo, quali sono usate intorno agli oggetti con cui vengono in rapporto. E mi lusingo di non aver interamente sciupato i pensieri che avrò in quest'occasione se, con questo metodo storico e piano, potrò dare qualche notizia delle vie per le quali il nostro intelletto perviene alle nozioni che abbiamo delle cose, e potrò fissare qualche criterio intorno alla certezza della nostra conoscenza, o ai fondamenti delle convinzioni che si trovano negli uomini, così varie, diverse, e pienamente contraddittorie, e tuttavia asserite, qua o là, con tale sicurezza e fiducia, che colui il quale darà uno sguardo alle opinioni dell'umanità, osservando come siano opposte, e al tempo stesso considerando l'infondatezza e la devozione con cui sono sostenute, può forse aver ragione di sospettare che o non vi sia per nulla quel che si chiama verità, o l'umanità non possieda mezzi sufficienti per raggiungerne una conoscenza sicura.

§ 3. — *Metodo.* — È quindi opportuno ricercare i limiti tra opinione e conoscenza; ed esaminare secondo quali criteri dovremmo regolare il nostro assenso e moderare le nostre persuasioni nelle cose di cui non abbiamo conoscenza certa. Al quale scopo seguirò questo metodo.

Primo: ricercherò l'origine di quelle idee, nozioni, o come altro vogliate chiamarle, che un uomo osserva ed è consapevole di avere nella mente: e le vie per le quali l'intelletto giunge a possederle.

Secondo: cercherò di mostrare che conoscenza l'intelletto acquisti con quelle idee; e la certezza, l'evidenza, l'estensione di essa.

Terzo : farò qualche indagine intorno alla natura e ai fondamenti della fede o dell'opinione ; per la quale io intendo quell'assenso che noi diamo a una proposizione come vera sebbene non abbiamo una conoscenza certa della sua verità ; e a questo proposito avremo occasione di esaminare le ragioni e i gradi dell'assenso.

§ 4. — *È utile conoscere l'estensione della nostra facoltà di comprendere.* — Se con quest' indagine intorno alla natura dell' intelletto potrò scoprire le sue facoltà, fin dove si estendano, a quali cose siano in qualche misura proporzionate, e dove ci vengano meno : suppongo che ciò potrà esser utile per indurre l'irrequieta mente dell'uomo ad essere più cauta nell'impicciarsi di cose che eccedono la sua comprensione ; a fermarsi quando è giunta all'estremo limite permesso dalla sua pastoià ; e a posare in una tranquilla ignoranza di quelle cose che, a esame compiuto, appariranno essere oltre i limiti delle nostre capacità. Allora forse non saremmo tanto propensi, per affettare una dottrina universale, a sollevare questioni e a imbarazzare noi stessi e gli altri con dispute su cose per le quali il nostro intelletto non è tagliato e di cui non possiamo formare nella mente nessuna percezione chiara e distinta, o di cui (come troppo spesso è accaduto) non abbiamo nessuna nozione. Se potremo trovare fin dove l'intelletto può estendere il suo sguardo, fin a che punto possiede facoltà capaci di attingere la certezza, e in quali casi può soltanto giudicare per congettura, potremo imparare a contentarci di ciò che possiamo raggiungere in questo stato.

§ 5. — *La nostra capacità si addice al nostro stato e ai nostri bisogni.* — Giacchè, sebbene la comprensione del nostro intelletto sia ben presto superata dalla vasta estensione delle cose ; avremo tuttavia ragioni sufficienti per magnificare l'Autore del nostro essere pieno di bontà, per quella proporzione e grado di conoscenza che ci ha conferito, di tanto superiore a tutto il resto degli abitanti di questa nostra dimora. Gli uo-

mini hanno motivo di essere pienamente soddisfatti di ciò che Dio ha ritenuto adatto per essi, dacchè ha dato loro (come dice San Pietro) πάντα πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν,¹ cioè quanto è necessario per le convenienze della vita e l'informazione della virtù: ed ha posto entro i limiti della loro scoperta i mezzi necessari per questa vita, e la via che conduce ad una migliore...

§ 6. — *La conoscenza della nostra capacità è cura contro lo scetticismo e la pigrizia.* — Se conosciamo le nostre forze, potremo meglio sapere che cosa siamo in grado di intraprendere con speranza di successo; e se abbiamo ben esaminato le facoltà della nostra mente, così da farci un'idea di quanto possiamo da esse aspettarci, non saremo inclini a stare inoperosi, senza porre in moto i nostri pensieri per sfiducia di conoscere qualcosa; oppure a discutere su tutto e a porre in dubbio ogni conoscenza perchè certe cose non si possono capire. È molto utile al navigante conoscere la lunghezza del suo scandaglio, quantunque non possa con esso scoprire tutte le profondità dell'oceano. È bene che egli conosca che esso è lungo abbastanza per raggiungere il fondo in quei punti dove ciò è necessario per dirigere il suo viaggio e impedirgli di urtare contro scogli che lo perderebbero. Il nostro interesse qui non è di conoscere tutto, ma solo quello che riguarda la nostra condotta. Se noi siamo in grado di trovare quelle misure con le quali una creatura razionale, messa nello stato in cui l'uomo è in questo mondo, può e deve governare le sue opinioni e le azioni che ne dipendono, non dobbiamo preoccuparci che qualche altra cosa sfugga alla nostra conoscenza.

§ 7. — *Occasione di questo Saggio.* — Fu questo che diede il primo spunto a questo Saggio su l'intelletto. Perchè io pensai che il primo passo per soddisfare talune ricerche cui la

¹ II Epistola di San Pietro, 1, 3.

mente umana è pienamente adatta a dedicarsi, era di dare uno sguardo alla nostra intelligenza, esaminare le sue facoltà e vedere a quali cose siano adatte. Finchè ciò non fosse fatto io sospettai che ci dirigessimo ad un erroneo fine, e invano cercassimo soddisfazione in un quieto e sicuro possesso delle verità che più c'interessano, mentre lasciavamo vagare i nostri pensieri nel gran mare dell'essere; come se tutta quell'infinita distesa fosse il possesso naturale e indubitato della nostra intelligenza e in essa nulla fosse esente dalle sue decisioni o sfuggisse alla sua comprensione. E così non è meraviglia che gli uomini, estendendo le loro indagini oltre le loro capacità, e lasciando i loro pensieri vagare per quelle profondità dove non possono trovare un sicuro appoggio, sollevino questioni e moltiplichino dispute che, non giungendo mai ad una risoluzione chiara, servono soltanto a continuare e ad aumentare i loro dubbi, confermandoli alla fine in un completo scetticismo. Mentre, se le capacità umane fossero ben considerate, una volta per sempre scoperta l'estensione della nostra conoscenza, e trovato l'orizzonte che segna i limiti tra le parti illuminate e le parti oscure delle cose, tra ciò che è, e ciò che non è per noi incomprendibile, gli uomini sarebbero forse disposti ad acquetarsi con meno scrupoli nella confessata ignoranza di alcune cose, e ad usare i loro pensieri e i loro ragionamenti con maggior vantaggio e maggior soddisfazione in altre.

§ 8. — *Che cosa significa « idea ».* — Questo mi è sembrato necessario dire sull'occasione di questa ricerca intorno all'intelletto umano. Ma prima che io passi ad esporre ciò che ho pensato su quest'argomento, devo qui in principio chiedere scusa ai lettori per il frequente uso della parola « idea », che egli troverà nel trattato seguente. Questo essendo il termine che mi pare serva meglio ad esprimere tutto quanto è oggetto dell'intelletto quando un uomo pensa, io l'ho usato per significare tutto ciò che si intende con « fantasma, specie,

nozione», o qualunque cosa intorno a cui la mente può adoperarsi pensando;¹ e non potrei evitare di usarlo frequentemente.

Credo mi si concederà facilmente che vi sono nella mente degli uomini tali « idee »: ognuno ne ha coscienza in se stesso, e le parole e le azioni degli uomini gli possono dimostrare che ci sono anche negli altri.

La nostra prima ricerca sarà dunque, come esse vengano nella mente.

CAPITOLO SECONDO

NON VI SONO NELLA MENTE PRINCIPI INNATI.

§ 1. *La maniera con cui acquistiamo tutte le conoscenze basta a provare che non vi sono principi innati.* — Alcuni credono che vi siano nell' intelletto certi principi innati; certe nozioni prime, *νοῦναι ἐννοιαί*,² caratteri, per così dire, stampati nella mente umana, che l'anima riceve al suo formarsi e porta con sè nel mondo. Per convincere i lettori scevri di pregiudizi della falsità di quest' ipotesi, basterebbe mostrare (come spero di fare nelle parti che seguiranno) come gli uomini possano raggiungere tutte le conoscenze che hanno col solo uso delle loro facoltà naturali, senza l'aiuto di alcuna impressione innata, e possano pervenire alla certezza senza l'aiuto di simili nozioni o principi originari. Poichè suppongo che ognuno ammetterà facilmente che sarebbe impertinente supporre innate le idee di colore in una creatura alla quale Dio ha dato la vista e la facoltà di riceverle attraverso gli occhi dagli oggetti esterni: e non sarebbe meno irragio-

¹ È superfluo osservare che il significato che il Locke attribuisce alla parola « idea » non ha niente da fare col significato particolarissimo che Platone dette a tale parola per indicare le pure essenze intelligibili.

² Il termine è stoico. E stoico è il concetto di tali *notitiae communes*, attestate dall'universale consenso del genere umano.

nevole attribuire alcune verità alle impronte della natura e a caratteri innati quando possiamo osservare in noi stessi delle facoltà adatte a raggiungerne una conoscenza così agevole e certa come se fossero impresse originariamente nello spirito.

Ma poichè a un uomo non è permesso senza censura di seguire i suoi pensieri nella ricerca della verità, quando essi lo guidano anche di poco fuori della strada comune, io esporrò le ragioni che mi inducono a dubitare della verità di quell'opinione, come scusa pel mio errore, ove io vi sia caduto: il che lascio giudicare a coloro che, con me, siano disposti ad abbracciare la verità dovunque la trovino.

§ 2. *Il consenso universale è il grande argomento a favore dell'innatismo...*

§ 3. — *Esso non prova nulla di innato.* — Questo argomento, tratto dall'universale consenso, ha questa sfortuna in sè: che se fosse vero, di fatto, che vi fossero certe verità in cui tutta l'umanità convenisse, ciò non proverebbe che sono innate, se si potesse mostrare un'altra via per cui gli uomini pervengono al consenso universale, nelle cose in cui si accordano; il che io presumo si possa fare.

§ 4. — « *Ciò che è, è* » e « *è impossibile che una cosa sia e non sia* » sono principi cui non si assente universalmente. — Ma, quel che è peggio, questo argomento del consenso universale, usato per provare i principi innati, mi sembra una dimostrazione che non ce ne sono: perchè non ve ne è nessuno a cui tutta l'umanità dia un universale consenso. Comincerò dagli speculativi, ed esemplificherò con quei tanto magnificati principi di dimostrazione « tutto ciò che è, è » e « è impossibile per la medesima cosa essere e non essere »; i quali, fra tutti gli altri, penso abbiano il più riconosciuto titolo per apparire innati. Essi hanno una così salda riputazione di massime universalmente ricevute, che sembrerà senza dubbio strano, se qualcuno mostrerà di dubitarne. Tuttavia mi prendo la libertà di

dire, che queste proposizioni sono così lungi dall'averne un consenso universale, che vi è una gran parte dell'umanità alla quale non sono neppur note.

§ 5. — *Non sono impresse naturalmente nello spirito perchè sono ignote ai bambini, agli idioti ecc.* — Poichè, in primo luogo, è evidente che tutti i bambini e gli idioti non hanno la minima apprensione o il minimo pensiero di esse. E questa mancanza è sufficiente per distruggere l'assenso universale che deve necessariamente accompagnare tutti i principi innati: sembrandomi pressochè una contraddizione dire che vi sono delle verità impresse nell'anima, che l'anima non percepisce o non conosce; e l'impressione, se significa qualcosa, non essendo altro che il percepire certe verità. Giacchè, che si imprima qualcosa nella mente, senza che la mente lo percepisca, mi sembra difficilmente intelligibile. Se, perciò, bambini e idioti hanno anima, hanno mente, con sopra queste impressioni, essi devono inevitabilmente percepirle, e necessariamente conoscerle ed assentirvi: e poichè non lo fanno, è evidente che non vi sono tali impressioni. Poichè, 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 nella mente, e dire al tempo stesso che la mente la ignora e non ne ha mai avuto notizia, è lo stesso che ridurre quest'impressione a nulla. Nessuna proposizione può dirsi essere nella mente, se la mente non l'ha mai conosciuta e non ne è stata mai consapevole. Giacchè, se una può, allora, per la stessa ragione, si può dire che tutte le proposizioni vere a cui la mente sia sempre capace di assentire, vi sono impresse: poichè, se si può dire che sia nella mente una proposizione che essa non conobbe mai, ciò dev'essere solo perchè lo spirito è capace di conoscerla: e in queste condizioni la mente si trova rispetto a tutte le verità che conoscerà. Anzi, così possono essere impresse nella mente delle verità che essa mai conobbe e mai conoscerà. Poichè è certo che un uomo può vivere a lungo e anche morire,

ignorando verità che la sua mente fu capace di conoscere. Sicchè, se l'impronta naturale su cui si discute, è la capacità di conoscere tutte le verità che l'uomo arriva a conoscere, in questo senso ciascuna di esse è innata: e questa grande questione si ridurrà ad una assai impropria maniera di parlare; per la quale, mentre si pretende di affermare il contrario, non si dice nulla di diverso da coloro i quali negano i principi innati. Poichè nessuno, io credo, negò mai che la mente fosse capace di conoscere talune verità. La capacità, dicono essi, è innata; la conoscenza acquisita. Ma allora, a che scopo questa contesa su certe massime innate? Se le verità possono essere impresse sull'intelletto senza venir percepite, non riesco a vedere che differenza ci possa essere, rispetto alla loro origine, tra le verità che la mente è capace di conoscere: esse devono essere, o tutte innate, o tutte avventizie: inutilmente qualcuno cercherà di distinguerle. Perciò, colui il quale parla di nozioni innate nell'intelletto non può — se intende per esse una specie distinta di verità — credere che tali verità siano nell'intelletto, non percependole l'intelletto, ed essendone esso totalmente ignorante. Giacchè, se queste parole « essere nell'intelletto » hanno qualche proprietà, esse significano « essere comprese »: così che, essere nell'intelletto e non essere comprese, essere nello spirito e non essere mai percepite, è lo stesso che dire che una cosa è e non è nella mente o intelletto. Quindi, se queste due proposizioni: « quel che è, è » e « è impossibile che una cosa sia e non sia », sono impresse dalla natura, i bambini non possono ignorarle: gli infanti, e tutti coloro che hanno anima, debbono necessariamente averle nel loro intelletto, conoscerne la verità e assentirvi.

§ 6. — *Si risponde all'argomento che gli uomini conoscono i principi innati quando vengono all'uso della ragione.* — Per evitare queste difficoltà si risponde di solito « che tutti gli uomini conoscono i principi innati e vi assentono quando vengono all'uso della ragione, e che ciò basta per provarli innati ».

§ 7... Tale risposta... deve significare una di queste due cose: o che, non appena gli uomini giungono all'uso della ragione, queste supposte iscrizioni innate vengono da essi conosciute o osservate; oppure che l'uso e l'esercizio della ragione assiste gli uomini nella scoperta di questi principi e li porta con certezza a conoscerli.

§ 8. — *Se la ragione li scoprisse, questo non li proverebbe innati.* — Se ritengono, che con l'uso della ragione gli uomini possono scoprire questi principi, e che questa è una prova sufficiente per ritenerli innati; il loro modo di argomentare porta a inferire questo: che cioè, quante verità la ragione può scoprirci con certezza, facendoci fermamente assentire ad esse, tante sono impresse naturalmente nello spirito. Giacchè l'assenso universale, presentato come il loro contrassegno, ammonta soltanto a questo: che per l'uso della ragione noi siamo capaci di giungere a una conoscenza certa di esse e all'assenso ad esse. Ma in questo modo non vi sarà differenza tra le massime dei matematici e i teoremi da esse dedotti: dovrebbero essere riconosciuti ugualmente innati, poichè sono scoperte fatte con l'uso della ragione, e verità che una creatura razionale può certamente arrivare a conoscere, se applica rettamente a tal fine i suoi pensieri.

§ 12. — *Il venire all'uso della ragione non è il tempo in cui arriviamo a conoscere queste massime.* — Se per conoscere le massime ed assentirvi « quando veniamo all'uso della ragione » si intende che questo è il tempo in cui la mente viene ad averne notizia; e che, non appena i fanciulli giungono all'uso della ragione, giungono anche a conoscere queste massime e ad assentirvi: anche questo è falso e frivolo. Primo, è falso: perchè è evidente che queste massime non sono nella mente appena c'è l'uso della ragione; e perciò il venire all'uso della ragione falsamente è fissato come il tempo della loro scoperta. Quanti esempi dell'uso della ragione noi scopriamo

nei bambini molto tempo prima che essi abbiano conoscenza di questa massima « è impossibile che una medesima cosa sia e non sia » ? E una gran parte degli illetterati e dei selvaggi passano molti anni, anche della loro vita ragionevole, senza mai pensare a queste o ad altre simili proposizioni generali. Ammetto che gli uomini non giungano alla conoscenza di queste generali ed astrattissime verità, supposte innate, fino a quando non arrivino all'uso della ragione: anzi, aggiungo, nemmeno allora. Ed è così, perchè, se prima non arrivano all'uso della ragione, non si formano nella mente quelle idee generali astratte, sulle quali vertono quelle massime generali che, a torto scambiate per principi innati, sono in effetto scoperte fatte e verità introdotte e recate nella mente per la stessa via, e scoperte coi medesimi passi di molte altre proposizioni che nessuno fu mai così stravagante da supporre innate. Questo io spero di render chiaro nel seguito del mio discorso. Ammetto, dunque, la necessità che gli uomini giungano all'uso della ragione prima di acquistare la conoscenza di quelle verità generali: ma nego che il venire degli uomini all'uso della ragione sia il tempo della loro scoperta.

§ 28. *Ricapitolazione.* — ...In conclusione, non riesco a vedere nessun motivo per pensare innate queste due massime speculative: giacchè non ricevono un assenso universale: e l'assenso che trovano così generalmente non è altro che quello di cui partecipano ugualmente anche parecchie proposizioni, non riconosciute per innate; e poichè, ancora, l'assenso dato ad esse si produce in altro modo, e non proviene dal fatto che siano naturalmente iscritte nelle menti umane, come non dubito di mostrare nel discorso che segue. E se questi « principi primi » della conoscenza e della scienza si scoprono non innati, nessun'altra massima speculativa, io credo, potrà a maggior ragione pretendere di esser tale.

CAPITOLO TERZO

NON VI SONO PRINCIPI PRATICI INNATI.

§ 1. *Non vi sono principi morali così chiari e così generalmente ricevuti come le sopra menzionate massime speculative.* — Se quelle massime speculative di cui abbiamo discorso nel precedente capitolo non hanno un assenso attuale e universale da tutta l'umanità, come abbiamo provato, riguardo ai principi pratici è molto più evidente che essi non sono universalmente ricevuti: e io penso che sarà difficile mostrare una sola regola morale la quale possa pretendere ad un assenso così universale e pronto come « ciò che è, è », o una verità così manifesta come questa: « che è impossibile alla medesima cosa essere e non essere ». Perciò è evidente che le regole morali hanno meno diritto di esser riconosciute innate: e il dubbio che siano impronte native sulla mente è più forte contro questi principi morali che contro gli altri. Non che ciò ponga minimamente in questione la loro verità. Essi sono egualmente veri, sebbene non egualmente evidenti. Quelle massime speculative portano la loro evidenza con sè: invece i principi morali richiedono ragionamento e discorso, e che la mente sia esercitata, per scoprire la certezza della loro verità. Non si trovano aperti come caratteri naturali incisi nella mente; i quali — se ve ne fossero — dovrebbero necessariamente essere visibili da se stessi, e per propria luce divenir certi e noti a ciascuno. Ma questo nulla toglie alla loro verità e certezza, più di quanto non tolga alla verità o certezza dell'uguaglianza fra i tre angoli di un triangolo e due retti, il fatto di non essere questa una proposizione così evidente come che « l'intero è maggiore di una parte », nè così capace di provocare l'assenso appena udita. Basta che queste regole morali siano capaci di dimostrazione: e quindi è colpa nostra se non arriviamo a una conoscenza certa di esse. Ma l'ignoranza di esse, in cui molti si trovano, e la lentezza con

cui altri vi assentono, sono prove manifeste che esse non sono innate e tali da offrirsi alla vista degli uomini senza ricerca.

§ 2. — *Fede e giustizia non sono riconosciute come principi da tutti gli uomini.* — Se vi siano principi morali tali che tutti gli uomini vi convengano, lo chiedo a chi conosca, anche poco, la storia dell'umanità, e abbia guardato fuori, al di là del fumo dei propri camini. Dov'è una verità pratica che sia universalmente ricevuta senza dubbi nè questioni, come dovrebbe essere se fosse innata? La giustizia, e l'osservanza dei patti, è ciò in cui gli uomini più sembrano convenire. È un principio che si ritiene penetri anche nelle spelonche dei ladri e nelle bande dei peggiori ribaldi: e coloro stessi che sono scesi al più basso livello di umanità si mantengono l'un l'altro fede e giustizia. Ammetto che persino i fuori-legge le praticino a vicenda: ma ciò accade senza che le ricevano come leggi innate della natura. Le praticano come regole di convenienza nella loro comunità: ma è impossibile concepire che abbracci la giustizia come un principio pratico colui che agisce onestamente col suo compagno grassatore e al tempo stesso deruba e uccide il primo uomo onesto che incontra. La giustizia e la sincerità sono i vincoli comuni della società: e perciò persino i fuori-legge e i ladri, che la rompono con tutto il mondo, devono osservare fede e regole di equità fra di loro, altrimenti non possono restare insieme. Ma dirà forse qualcuno che gente la quale vive di frode e di rapina ha principi innati di giustizia e di verità, che riconosce e ai quali assente?

§ 4. *Le regole morali hanno bisogno di prova, quindi non sono innate.* — Un'altra ragione che mi fa dubitare dell'innatezza dei principi pratici, è che io penso che non possa venir proposta una sola regola morale di cui non si possa a buon diritto domandar ragione. Questo sarebbe perfettamente ridicolo e assurdo se fossero innate, vale a dire, evidenti per se stesse, come dovrebbe essere ogni principio innato, senz'aver biso-

gno di prova per accertare la sua verità, nè di ragione per ottenere approvazione. Sarebbe considerato privo di senso comune chi domandasse, o avesse bisogno di dar ragione, perchè sia impossibile che la stessa cosa sia e non sia... Ma se quella saldissima regola di moralità, base di ogni virtù sociale: « bisogna fare agli altri quello che si vorrebbe che gli altri facessero a noi », fosse proposta ad uno che non l'avesse mai udita prima e tuttavia fosse capace di capirne il significato, non potrebbe costui, senza apparire assurdo, chiederne il perchè? Questo mostra chiaramente che quella proposizione non è innata; giacchè, se tale fosse, non richiederebbe nè ammetterebbe alcuna prova; ma dovrebbe di necessità (per lo meno appena udita ed intesa) essere accolta e provocare l'assenso, come verità indiscutibile e assolutamente indubitabile. Sicchè è evidente che la verità di tutte queste regole morali dipende da altre anteriori ad esse, da cui debbono venir dedotte: il che non sarebbe se o fossero innate, o evidenti per se stesse.

§ 5. *Esempio: il mantenere i patti.* — Che gli uomini debbano mantenere i patti è certamente una grande e innegabile regola morale. Ma se ad un cristiano, che ha in vista la felicità o le miserie dell'altra vita, si chiede perchè un uomo debba mantenere la sua parola, egli darà questa ragione: « perchè Dio, che ha il potere di dare vita o morte per l'eternità, richiede questo da noi ». Ma se fosse interrogato un hobbesiano, risponderebbe: « perchè il pubblico lo richiede e il Leviatano vi punirà se non lo fate »¹. E se fosse stato interrogato uno dei filosofi antichi, avrebbe risposto: « perchè fare altrimenti è diso-

(1) Il filosofo inglese Tommaso Hobbes è di poco anteriore al Locke, perchè nacque nel 1588 e morì nel 1689. La sua opera, *Leviatano o Materia, Forma e Potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, fu pubblicata nel 1651. Leviatano è il nome dato al famoso mostro biblico, che simboleggia per l'Hobbes la terribilità e la potenza dello Stato, immensamente superiore per forza e per mole al gregge disperso e rissoso degli uomini viventi nello stato di natura.

nesto, al di sotto della dignità di uomo, e contrario alla virtù, somma perfezione dell' umana natura ».

§ 8. *La coscienza non prova che ci siano regole morali innate.* — ...Io non dubito punto che gli uomini, senza portarle scritte nei propri cuori, e per la medesima via per la quale giungono alla conoscenza di altre cose, vengano ad assentire a parecchie regole morali, e a convincersi della loro obbligatorietà. Altri, quindi, possono venire ad essere del medesimo parere per la loro educazione, la compagnia e i costumi della loro patria: e questa persuasione, comunque ottenuta, servirà a mettere in moto la coscienza, la quale non è che la nostra propria opinione o il nostro giudizio sulla rettitudine o pravità morale delle nostre azioni. E se la coscienza fosse prova di principi innati, potrebbero essere principi innati proposizioni contrarie fra loro, perchè alcuni uomini perseguono, con la stessa propensione di coscienza, quello che altri evitano.

§ 9. *Esempi di enormezze compiute senza rimorso.* — ...Non ci furono intere nazioni, e di gente civilissima, per le quali l' esporre i fanciulli, e abbandonarli nei campi a perire di fame o vittime delle belve, era pratica così poco condannata o evitata come il generarli? ...In una regione dell'Asia, gli ammalati, se il caso loro è creduto disperato, vengono portati fuori delle case, e posati sulla terra prima di esser morti: e ivi lasciati perire, esposti al vento e alle intemperie, senza nessuna assistenza e senza pietà.

§ 15. *Si esaminano i principi innati di Lord Herbert.* — Avevo scritto queste pagine, quando, saputo che Lord Herbert ¹

¹ Lord Edward Herbert of Cherbury (1581-1648), che narrò egli stesso la sua vita avventurosa in una Autobiografia pubblicata oltre un secolo dopo la sua morte, scrisse un *Tractatus de veritate, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (Parigi, 1624: e, accresciuto e cor-

nel suo libro *De Veritate*, aveva enumerato questi principi innati, subito lo consultai, sperando di trovare in un uomo di così grande talento, qualcosa che potesse soddisfarmi su questo punto, e porre fine alla mia ricerca. Nel suo capitolo *De instinctu naturali*, p. 72, ed. 1656, mi imbattei in questi sei segni delle sue *notitiæ communes*: 1. *Prioritas*. 2. *Independencia*. 3. *Universalitas*. 4. *Certitudo*. 5. *Necessitas*, vale a dire, come egli spiega, *faciunt ad hominis conservationem*. 6. *Modus conformationis, i. e. assensus nulla interposita mora*. E alla fine della breve sua trattazione *De religione laici*, egli così parla di questi principi innati: *Adeo ut non uniuscuiusvis religionis confinio arcentur quae ubique vigent veritates. Sunt enim ipsa mente coelitus descriptae, nullisque traditionibus, sive scriptis sive non scriptis, obnoxiae*, p. 3. E *Veritates nostrae catholicae, quae tanquam indubia Dei effata in foro interiori descriptae*.

Così, avendo dato i segni dei principi innati o delle nozioni comuni, e asserito che sono impresse nella mente dell'uomo dalla mano di Dio, passa ad enumerarli: e sono: 1. *Esse aliquod supremum numen*. 2. *Numen illud coli debere*. 3. *Virtutem cum pietate coniunctam optimam esse rationem cultus divini*. 4. *Resipiscendum esse a peccatis*. 5. *Dari praemium vel poenam post hanc vitam transactam*. Sebbene io riconosca che queste sono verità chiare e tali che, se rettamente spiegate, una creatura razionale non può esimersi dal dare il suo assenso; pure io credo che Lord Herbert sia lontano dal provare che sono innate impronte *in foro interiori descriptae*. Giacchè io debbo prendermi la libertà di osservare:

§ 16. — 1. Che queste cinque proposizioni sono, o non tutte o non le sole nozioni comuni scritte nella nostra mente dal dito

retto, Londra, 1633). Lo ripubblicò ancora nel 1645 insieme con altri scritti: *De causis errorum, t. I, una cum tractatu de religione Laici et appendice ad sacerdotis: nec non quibusdam poematibus*. Fu pubblicato postumo il *De religione gentilium errorumque apud eos causis*.

di Dio : se pur è ragionevole che ve ne siano di così scritte. Poichè vi sono altre proposizioni che, secondo le regole stesse di Lord Herbert, possono giustamente pretendere a una tale origine, e possono venir parimenti ammesse come principi innati, per lo meno con altrettanto diritto dei cinque che egli enumera. Per esempio, « opera come vuoi che altri operi verso di te » e forse alcune centinaia di altri principi quando siano ben considerati.

§ 17. — 2. Tutti i contrassegni che Herbert stabilisce, non si trovano in ognuna delle sue cinque proposizioni. Per esempio, il primo, secondo e terzo segno non convengono perfettamente a nessuna di esse : e il primo, secondo, terzo, quarto e sesto segno convengono solo e malamente alla prima, quarta e quinta proposizione. Giacchè, a parte il fatto che la storia ci assicura di uomini, anzi di intere nazioni che dubitano o non credono ad alcune di esse, o a tutte quante, io non riesco a vedere come la terza, « che la virtù congiunta alla pietà è il miglior culto di Dio », possa essere un principio innato, quando il nome o la voce « virtù » è così difficile da capire e tanto incerta nel significato, e la cosa che questo nome significa è oggetto di tante controversie e così difficile da conoscere. Perciò tale proposizione non può essere che una regola molto incerta dell'agire umano, e può servire molto poco alla condotta della nostra vita ; ed è perciò assai disadatta ad essere indicata come un principio pratico innato.

§ 18. Consideriamo infatti questa proposizione nel significato (giacchè è il senso e non il suono che è e dev'essere il principio o la nozione comune) : « la virtù è il miglior culto di Dio » ; vale a dire, è il più accetto a lui ; il che, se la virtù è presa, come si fa comunemente, per quelle azioni che, secondo le diverse opinioni dei vari paesi, vengono considerate lodevoli, sarà una proposizione così lungi dall'essere certa che non sarà nemmeno vera. Se poi la virtù è presa per le azioni conformi al volere di Dio, o alla regola da Dio prescritta — vera e sola misura della virtù, quando « virtù » è usata a

significare ciò che è nella sua propria natura retto e buono — allora la proposizione che « la virtù è il miglior culto di Dio » sarà la più vera e certa, ma assai poco utile alla vita umana : giacchè non si ridurrà che a questo, cioè « che a Dio piace si faccia ciò che egli comanda » : e questo un uomo può riconoscerlo per vero con certezza, senza sapere cosa sia quello che Dio comanda : e così sarà tanto lungi dall'averne una regola o principio delle sue azioni, quanto lo era prima. E io credo che ben pochi riterranno per un principio innato scritto nelle menti di tutti gli uomini (per quanto possa essere vero e certo) una proposizione la quale insegna così poco come questa : « che a Dio piace si faccia ciò che egli comanda ». Chiunque poi la riconosca innata, avrà altrettanta ragione di pensare centinaia di altre proposizioni come principi innati ; poichè ve ne sono molte che hanno tanto diritto quanto questa, ad essere ricevute per innate, e che tuttavia nessuno ha mai messo nel novero dei principi innati.

§ 19. — Nè la quarta proposizione (che gli uomini debbano pentirsi dei loro peccati) è più istruttiva, finchè non si sappia quali siano le azioni considerate come peccati. Poichè, se la parola « peccati » si usa generalmente per significare quelle azioni cattive che attireranno punizioni sui loro autori, che gran principio di moralità può essere mai quello il quale ci dice che dobbiamo essere tristi e cessare di commettere ciò che ci arrecherà danno, se non sappiamo quali siano quelle speciali azioni che ci porteranno danno?...

§ 20. *Si risponde all'obbiezione che i principi innati possono corrompersi.* —... Io desidero che i sostenitori dei principi innati dicano se essi possono o non possono venir macchiati o cancellati dall'educazione e dal costume : se non possono, dobbiamo trovarli egualmente in tutto il genere umano, e devono essere chiari ad ognuno : se invece possono venir mutati da nozioni avventizie, dobbiamo, allora, trovarli più chiari e nitidi là dove si è più vicini alla fonte, nei bambini e nella

gente incolta, che ha ricevuto meno impressioni dalle opinioni altrui. Scelgono il partito che vogliono: troveranno certamente che non si accorda con l'evidenza dei fatti e con l'osservazione quotidiana.

§ 21. *Nel mondo si seguono principi contrari.* — Garantisco che ci sono molte opinioni le quali, da uomini di differenti paesi, educazioni e temperamenti, sono ricevute e abbracciate come principi primi e fuor di questione: parecchie delle quali sì per la loro assurdità che per le loro opposizioni, è impossibile che siano vere. Eppure, tutte codeste proposizioni, per quanto remote dalla ragione, sono, in uno o in un altro luogo, così sacre, che uomini anche di buon intelletto in altri argomenti, preferiscono rinunciare alla vita e a quant'altro hanno di più caro, anzichè sopportare di dubitar essi stessi, o di lasciar altri discutere su la verità di esse.

§ 22. *Come gli uomini comunemente acquistano i loro principi.* — Questo, per quanto possa sembrare strano, è quello che l'esperienza di ogni giorno conferma; e non apparirà forse così strano, se consideriamo la via e i passi per cui è avvenuto, e come realmente possa accadere che dottrine, derivate da non migliore origine che la superstizione d'una balia o l'autorità d'un vecchio, possano, col tempo e il consenso dei vicini, salire alla dignità di principi in religione e in morale. Poichè quelli che hanno cura (come essi dicono) di dare buoni principi ai loro figlioli (e pochi sono quelli che non hanno per essi una scorta di tali principi, nei quali essi medesimi credono), instillano nell'intelletto dei bambini, indifeso e non ancora pregiudicato — poichè la carta bianca riceve qualsiasi carattere — quelle dottrine che essi vorrebbero che i loro figli ritenessero e professassero. E queste dottrine, essendo loro insegnate non appena hanno la capacità di apprendere; ed essendo poi confermate loro mentre crescono, con la professione aperta o col tacito consenso di tutti coloro con cui hanno rapporti; o almeno di quelli

della cui saggezza, sapienza e pietà hanno stima: i quali non tollerano mai che queste opinioni siano menzionate altrimenti che come la base e il fondamento su cui essi edificano la loro religione e il loro contegno; queste dottrine, dicevamo, pervengono, con questi mezzi, ad acquistare la reputazione di verità indiscutibili, evidenti per se stesse, innate.

§ 23. Al che possiamo aggiungere, che quando gli uomini così istruiti sono cresciuti, e riflettono sulla propria mente, non possono trovare nulla di più antico che queste opinioni, che furono loro insegnate prima che la loro memoria cominciasse a registrare le loro azioni o a segnare la data del tempo in cui una cosa nuova appariva loro: e perciò non si fanno scrupolo di concludere che queste proposizioni, della cui conoscenza non possono trovare in se stessi l'origine, sono certamente le impronte di Dio e della natura sulla loro mente, e non furono loro insegnate da nessun altro. Così le mantengono e vi si sottomettono, con la stessa venerazione che hanno verso i propri genitori: non perchè questo sia naturale — nè i bambini vi si sottomettono quando non siano stati istruiti in tal modo —; ma perchè, educati sempre così, e non ricordando il principio di questa loro riverenza, la credono naturale.

§ 24. Questo apparirà assai verosimile, e quasi inevitabile, se consideriamo la natura dell'umanità e la costituzione delle faccende umane. I più degli uomini non possono vivere senza occupare il loro tempo nelle fatiche quotidiane dei loro mestieri: nè hanno pace nel loro spirito senza qualche fondamento o principio su cui appoggiare i loro pensieri. Non c'è uomo di intelletto così vacillante e superficiale da non possedere delle proposizioni rispettate, che per lui sono i principi sui quali fonda i propri ragionamenti, e coi quali giudica del vero e del falso, del retto e del torto. E queste proposizioni trovano ben pochi — alcuni per mancanza di capacità ed agio, altri per difetto di inclinazione, altri ancora perchè fu loro insegnato che avevano il dovere di non esaminarle — che non siano inclinati dalla loro

ignoranza, ignavia, educazione o precipitazione, ad accettarle sulla fede altrui.

§ 27. *Conclusion.* — Quanti siano coloro che con questo procedimento arrivano ai principi che essi credono innati, si può facilmente osservare nella varietà di opposti principi sostenuti e disputati da uomini d' ogni sorta e grado. E chi negherà che sia questo il metodo con cui la maggior parte degli uomini arriva alla sicurezza che ha della verità e all' evidenza dei suoi principi, troverà, forse, che è molto difficile spiegare in altro modo le credenze contrarie, che sono fermamente credute, affermate con fiducia, e che gran numero di uomini è pronto talvolta a suggellare col proprio sangue.....

CAPITOLO QUARTO

ALTRE CONSIDERAZIONI SUI PRINCIPI INNATI, SÌ SPECULATIVI CHE PRATICI.

§ 1. *I principi non sono innati se le loro idee non sono innate.* — Se quelli i quali vorrebbero persuaderci che vi sono principi innati, non li avessero presi tutti insieme in blocco, ma avessero considerato separatamente le parti di cui quelle proposizioni sono composte, non sarebbero stati, forse, così pronti a crederle innate: giacchè, se non erano innate le idee componenti quelle verità, era impossibile che tali fossero le proposizioni da esse composte, o che la conoscenza di esse fosse nata con noi. Infatti, se le idee non sono innate, ci fu un tempo in cui la mente fu senza quei principi: essi, dunque, non saranno innati, ma derivati da qualche altra origine. Poichè, dove non sono le idee, ivi non può esserci nè conoscenza nè assenso, nè proposizioni mentali o verbali intorno ad esse.

§ 2 — *Le idee, specialmente quelle che riguardano i prin-*

cipi, non sono innate nei bambini. — Se consideriamo attentamente dei bambini neonati, avremo poca ragione di pensare che essi portino con sè al mondo alcune idee. Poichè, tranne forse alcune deboli idee di fame e di sete, di calore e di dolori che possono aver sentito nel seno materno, non vi è il menomo indizio di idee stabilite in essi; specialmente di idee rispondenti ai termini che costituiscono quelle proposizioni universali, stimate principi innati. È possibile notare come in seguito le idee giungano per gradi nella loro mente: e che essi non ne formano nè più, nè altre che quelle acquistate con l'esperienza e l'osservazione delle cose che capitano sulla loro via: il che potrebbe bastare a convincerci che non vi sono caratteri originari impressi nella mente.

§ 7. — *L'idea di adorazione non è innata.* — Che « Dio debba essere adorato » è senza dubbio una verità grande, come possono esser grandi le verità che entrano nella mente umana, e merita il primo posto fra tutti i principi pratici. Tuttavia non si può in nessun modo ritenerla innata, a meno che le idee di Dio e di adorazione siano innate. Che l'idea espressa dal termine « adorazione » non sia nell'intelletto dei bambini, nè sia un carattere impresso sulla mente dalla sua prima origine, credo verrà facilmente ammesso da chiunque consideri quanto pochi siano gli adulti che posseggano di essa una nozione chiara e distinta. E credo non possa esserci cosa più ridicola del dire, che i bambini hanno questo principio innato, « che Dio debba essere adorato », ma non conoscono che cosa sia quel culto di Dio, che è il loro dovere. Ma conviene andar oltre.

§ 8. — *L'idea di Dio non è innata.* — Se un'idea può immaginarsi innata, essa è, fra tutte, l'idea di Dio, per molte ragioni: poichè è difficile concepire come vi possano essere principi morali innati senza l'idea di una Deità: senza la nozione di un legislatore è impossibile avere la nozione di una

legge e l'obbligo di osservarla. A parte gli atei di cui si parla tra gli antichi, così bollati nei ricordi della storia, forse che la navigazione non ha scoperto, in questi ultimi tempi, intere nazioni nella baia di Soldania, nel Brasile, nel Baranday e nelle isole dei Caribi ecc., fra le quali non si trovò alcuna nozione di Dio o di religione?⁴

§ 9. — Ma anche se tutto il genere umano, dovunque, avesse un concetto di Dio (e la storia ci testimonia il contrario), da questo non seguirebbe che l'idea di lui sia innata. Poichè, anche se nessuna nazione fosse priva del nome e di poche oscure nozioni di Dio, neppure questo proverebbe che sono impronte naturali nella mente: più di quel che i nomi di fuoco, sole, colore, numero, non provino innate le idee da essi significate. Nè, al contrario, la mancanza di un tal nome, o l'assenza di tale nozione dalle menti umane, forma un argomento contro l'esistenza di Dio: più che non provi l'inesistenza della calamita nel mondo il fatto che una gran parte dell'umanità non ha nè il concetto nè il nome di essa...

§ 10. — Non appena il nome di Dio è pronunciato in un qualsiasi paese del mondo per esprimere un essere superiore, potente, saggio, invisibile; la conformità di un tal concetto ai principi della comune ragione, e l'interesse che gli uomini hanno sempre di menzionarlo spesso, debbono necessariamente diffonderlo lontano e largamente, e trasmetterlo a tutte le generazioni: quantunque l'accettazione generale di questo nome, ed alcune imperfette e incostanti nozioni che con esso vengono introdotte nella mente di quella parte del genere umano che non pensa,

⁴ Dal Sec. XV data l'epoca delle grandi scoperte geografiche e le relazioni dei grandi viaggiatori non tardarono ad esser d'uso anche pei filosofi. Quanto al cenno fatto qui dal Locke di popoli mancanti di ogni e qualsiasi idea religiosa, è da tener conto della difficoltà d'interrogare su tal materia i selvaggi, e intendere o valutare le loro risposte: il culto dei morti, p. e., che sembra diffuso anche nelle tribù più rozze e ferine, include già una idea del sovrannaturale e d'una sopravvivenza, in qualsiasi forma, dello spirito.

4 — LOCKE, *Saggio*.

non provino che quell' idea sia innata, ma soltanto che coloro i quali la scoprirono, fecero un retto uso della loro ragione, rifletterono maturamente sulla causa delle cose, e risalirono alla loro origine; dai quali altra gente meno riflessiva avendo una volta ricevuto una nozione così importante, non poteva facilmente perderla di nuovo.

§ 11. — Questo è tutto quanto si potrebbe inferire dalla nozione di Dio, se si trovasse universalmente in tutte le tribù del genere umano, e se fosse davvero generalmente riconosciuta in tutti i paesi dagli uomini giunti a maturità. Poichè la generalità del riconoscimento di Dio, come io credo, non si estende più lontano; il che, se è sufficiente per provare innata l' idea di Dio, proverà innata anche l' idea del fuoco; poichè credo possa dirsi con verità che non c'è persona al mondo, che abbia la nozione di un Dio, la quale non abbia anche l' idea del fuoco. Io non dubito che se una colonia di ragazzi fosse posta in un' isola dove non c'è fuoco, non avrebbe certamente nè un concetto di simile cosa, nè un nome per essa, per quanto in tutto il resto del mondo questo sia ricevuto e noto. E forse le loro conoscenze sarebbero altrettanto lontane dal nome o dalla nozione d'un Dio, finchè qualcuno di essi non applicasse i propri pensieri a una ricerca sulla costituzione e le cause delle cose, che lo condurrebbe agevolmente alla nozione di Dio: la qual nozione, una volta insegnata agli altri, sarebbe poi propagata e continuata dalla ragione e dalla naturale progressione dei loro propri pensieri.

§ 12. *Si risponde all' obbiezione, che sia conforme alla bontà di Dio che tutti gli uomini abbiano un' idea di lui, impressa, quindi, naturalmente da lui.*—... Credo sia un ottimo argomento dire: « Dio infinitamente saggio ha fatto così, dunque questo è il meglio ». Ma mi sembra indizio di una confidenza un po' eccessiva nella nostra sapienza dire: « Credo che questo sia il meglio: perciò Dio ha fatto così », e nel nostro caso, sarà

vano argomentare da tale topica che Dio ha fatto così, quando l'esperienza certa ci mostra che non ha fatto così.

Ma la bontà di Dio non è venuta meno agli uomini, anche se non vi sono impronte originarie di conoscenze, nè idee impresse nella mente: poichè li ha forniti di facoltà sufficienti per scoprire tutte le cose che occorrono al fine di un essere qual è l'uomo. E io non dubito di poter mostrare che un uomo, con il retto uso delle sue capacità naturali, è in grado di raggiungere, senza principi innati, la conoscenza di un Dio, e di altre cose che lo riguardano. Poichè Dio lo ha dotato di tali facoltà di conoscere, non era obbligato dalla propria bontà a imprimere nella sua mente quelle nozioni innate, più di quel che, dopo avergli dato ragione, mani e materiali, non fosse obbligato a costruire per lui ponti e case...

§ 13. *L'idea di Dio è varia nei differenti uomini.*

§ 14. Possiamo pensare che le idee che gli uomini hanno di Dio siano i caratteri e i segni suoi, incisi nelle loro menti, proprio dal dito di lui, quando vediamo che nel medesimo paese sotto uno e medesimo nome, gli uomini hanno di lui idee e concezioni molto differenti, e spesso persino contrarie e incompatibili? Che gli uomini convengano in un nome o suono, non basta a provare l'esistenza di una nozione innata di Dio.

§ 15. Potevano mai avere un concetto vero ed accettabile di una deità coloro che ne adoravano cento? Ogni deità che essi ammettevano oltre una, era una testimonianza infallibile della loro ignoranza di Dio, e una prova che essi non avevano un vero concetto di Dio, se l'unità, l'infinità e l'eternità ne erano escluse...

§ 16. Se si dice che gli uomini saggi di ogni nazione giunsero ad avere concezioni vere dell'unità e infinità della Divinità¹, lo ammetto. Ma allora questo, in primo luogo, esclude

¹ Di quanti saggi, specialmente dell'antichità greca e romana, questo non è stato detto!

l'universalità del consenso altro che nel nome; poichè, quei saggi essendo pochissimi, forse uno su mille, questa universalità è ben misera.

In secondo luogo, ciò mi sembra una prova evidente che le più vere e le migliori nozioni che gli uomini hanno di Dio non furono impresse, ma acquisite per mezzo del pensiero, della meditazione e del retto uso delle facoltà umane. Poichè gli uomini saggi ed avveduti nel mondo, mediante un retto ed accurato uso dei loro pensieri e della loro ragione, hanno raggiunto nozioni vere in questo come in altri campi: mentre la parte pigra e inconsiderata dell'umanità, che costituisce la maggioranza, prese i suoi concetti a prestito dalla tradizione comune e dalle concezioni volgari, senza stare a rompersi la testa intorno ad essi. E se il fatto che tutti i saggi posseggono la nozione di Dio fosse una ragione per crederla innata, anche la virtù si dovrebbe credere innata, perchè anche questa i saggi ebbero sempre.

§. 18. — *Se l'idea di Dio non è innata, nessun'altra idea può esser supposta tale.* — Poichè dunque l'idea di Dio non è innata, sebbene la conoscenza di Dio sia la scoperta più naturale della ragione umana, io credo che non si troverà un'altra idea, la quale possa pretendere di essere innata. Giacchè, se Dio avesse impresso qualche segno, qualche carattere nell'intelletto dell'uomo, sarebbe più ragionevole aspettarci che questo fosse stato qualche idea chiara ed uniforme di se stesso; tanto quanto le nostre deboli capacità erano in grado di ricevere un soggetto così infinito e inabbracciabile. Ma poichè le nostre menti al principio sono vuote di quell'idea che più c'importerebbe di avere, questa è una grave obbiezione contro ogni altro carattere innato. Devo dichiarare, che per quanto io osservi, non riesco a trovarne nessuno, e sarei lieto che altri me lo mostrasse.

§ 19. — *L'idea di sostanza non è innata.* — Confesso che c'è un'altra idea, che sarebbe di generale utilità per il genere

umano possedere ; e generalmente se ne discorre come se la si possedesse. È l'idea di sostanza che noi non abbiamo nè possiamo avere per sensazione o per riflessione. Se la natura si fosse presa la cura di fornirci di qualche idea, potremmo ben aspettarci che fossero quelle che noi non possiamo acquistarci con le nostre proprie facoltà : noi vediamo invece che, poichè per le vie onde le idee sono recate nel nostro spirito non possiamo procurarci l'idea di sostanza, non riusciamo affatto ad averne un'idea chiara : e perciò con la sostanza non esprimiamo altro che un'incerta supposizione di non sappiamo che cosa, cioè di qualcosa di cui non abbiamo un'idea particolare distinta, e che noi assumiamo come sostrato o sostegno di quelle idee che conosciamo.¹

§ 25. — *Donde deriva l'opinione dei principi innati.* —

Quando gli uomini ebbero trovato delle proposizioni generali di cui non si può più dubitare non appena sono comprese, fu breve e facile concludere che fossero innate. Questo, una volta accettato, liberò i pigri dalle fatiche della ricerca, e fermò l'indagine su quanto di dubbio conteneva ciò che ormai aveva avuto il nome di innato. Non fu piccolo vantaggio, per coloro che aspiravano ad essere maestri ed insegnanti, fissare come principio dei principi che « i principi non devono esser discussi » ; poichè una volta stabilita la credenza che ci sono principi innati, questo pose i loro seguaci nella necessità di ricevere alcune dottrine come tali : il che riuscì ad allontanarli dall'uso della propria ragione o giudizio, e a disporli a credere e ad accogliere quelle dottrine per fede, senza ulteriore esame ; nella quale condizione di cieca credulità più facilmente poterono essere governati e utilizzati da una classe di uomini la quale aveva l'abilità e il compito di dar loro dei principî e di guidarli. Nè conferisce piccolo potere ad un uomo su un altro

¹ V. l'importante critica del concetto di sostanza più avanti : Libro II, cap. XXIII.

uomo, l'aver autorità di dettare principî ed insegnare verità indiscutibili: e far inghiottire a un uomo come principio innato ciò che può giovare allo scopo di chi insegna.⁴ Mentre, se avessero esaminato le vie per cui gli uomini giunsero alla conoscenza di molte verità universali, le avrebbero viste risultare nelle menti degli uomini dalla debita considerazione delle cose esistenti: e si sarebbero accorti che esse furono scoperte con l'applicazione di quelle facoltà che, debitamente adoperate, la natura fece adatte a ricevere e a giudicare quelle dottrine.

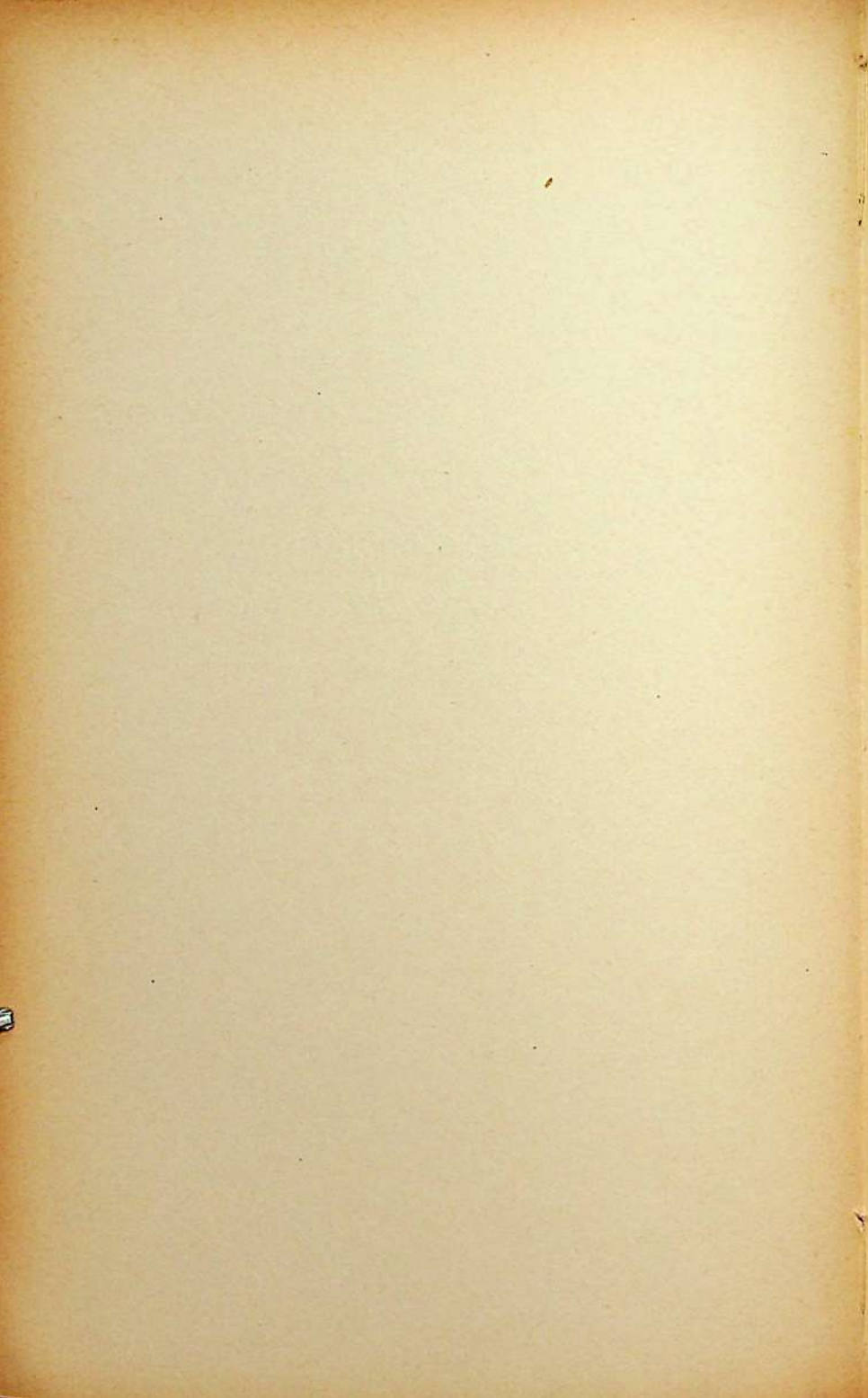
§ 26. — *Conclusion.* — Mostrare come l'intelletto proceda nella formazione delle idee è lo scopo del discorso seguente; al quale procederò dopo aver avvertito che finora — per chiarirmi la via a quei fondamenti che io considero come i soli veri, su cui stabilire le nozioni che possiamo avere della nostra conoscenza — mi è stato necessario informare i lettori delle ragioni che avevo di dubitare dei principî innati.

Quanto ai principî di cui ora tratterò, dirò questo: che io posso appellarmi soltanto all'esperienza e all'osservazione spregiudicata degli uomini perchè decidano se essi sono veri o no; e questo basta per un uomo il quale non altro professi che di esporre schiettamente e liberamente le proprie congetture su un argomento che sta alquanto nell'oscurità, senz'altro fine che un' imparziale ricerca del vero.

⁴ Qui apparisce il carattere polemico del *Saggio* del Locke. Strenuo propugnatore com'egli era della libertà di pensiero, l'Innatismo gli apparve il naturale alleato del Dogmatismo e dell'Assolutismo. Fu in gran parte questo aspetto della sua dottrina, che fece la fortuna del Locke nel sec. XVIII.

LIBRO SECONDO

DELLE IDEE



CAPITOLO PRIMO

DELLE IDEE IN GENERALE, E DELLA LORO ORIGINE

§ 2. — *Le idee derivano dalla sensazione oppure dalla riflessione.* — Supponiamo che la mente sia, diciamo così, un foglio bianco, privo di qualsiasi carattere, senza alcuna idea: come le acquista? Per che via giunge a possedere quel ricco materiale che la laboriosa ed illuminata fantasia dell'uomo vi ha rappresentato in una varietà quasi infinita? Donde ricava tutti i materiali di ragione e di conoscenza? A tutto questo rispondo con una sola parola, dall'esperienza: su di essa si fonda tutta la nostra conoscenza, e da essa originariamente deriva. La nostra osservazione, rivolta sia agli oggetti sensibili esterni, sia alle operazioni interne della nostra mente che noi stessi percepiamo e sulle quali riflettiamo, è quella che fornisce l'intelletto di tutto il materiale di pensiero. Queste sono le due fonti di conoscenza da cui scaturiscono tutte le idee che abbiamo o che possiamo naturalmente avere.

§ 3. — *Gli oggetti della sensazione, prima sorgente di idee.*
— In primo luogo i nostri sensi, venendo in rapporto con oggetti sensibili particolari, introducono nella mente varie e distinte percezioni di cose a seconda della diversa maniera in cui gli oggetti li impressionano: e così giungiamo ad avere quelle idee che possediamo di giallo, bianco, caldo, freddo, duro, molle, amaro, dolce, e di tutte quelle che chiamiamo qualità sensibili:

e quando dico che i sensi le introducono nella mente intendo significare che essi dagli oggetti esterni introducono nella mente ciò che in essa produce quelle percezioni. E poichè questa grande sorgente della maggior parte delle idee che noi abbiamo dipende interamente dai sensi e si comunica all' intelletto per mezzo loro, io la chiamo *sensazione*.

§ 4. — *Le operazioni della mente, altra sorgente di idee.*— In secondo luogo, l'altra fonte per la quale l'esperienza fornisce l' intelletto di idee, è la percezione delle operazioni della nostra stessa mente in noi, allorchè si occupa delle idee che ha ricevute. — Queste operazioni, allorchè l'anima si mette a riflettere e a considerare, forniscono l' intelletto di un altro genere di idee che non si potrebbe acquistare dalle cose esterne; tali sono il percepire, il pensare, il dubitare, il credere, il ragionare, il conoscere, il volere e tutte le svariate azioni della mente, di cui siamo consapevoli e dalle quali, osservandole in noi, accogliamo nell' intelletto idee così distinte come quelle che riceviamo dai corpi che affettano i nostri sensi. Questa fonte di idee ogni uomo l'ha tutta in se stesso: e quantunque non sia un senso, perchè non ha nulla da fare con gli oggetti esterni, gli somiglia tuttavia moltissimo, e si potrebbe abbastanza propriamente chiamare senso interno. Ma poichè ho chiamato l'altro *sensazione*, chiamerò *riflessione* questo, perchè fornisce soltanto le idee che la mente si procura *riflettendo* sulle proprie operazioni in se stessa. Perciò, nel seguito della trattazione desidero che per *riflessione* si intenda quella conoscenza che la mente acquista delle proprie operazioni, e dei loro modi: in virtù della quale si trovano nell' intelletto le idee di queste operazioni. Questi due elementi — cioè le cose materiali esterne come oggetti di sensazione, e le operazioni della nostra stessa mente come oggetti di riflessione — sono per me i soli principi da cui tutte le nostre idee ritraggono le loro origini. La parola *operazioni* io la uso qui in senso largo, sì da comprendere non solo le operazioni della mente sulle proprie idee, ma anche certe pas-

sioni che talvolta derivano da esse, come il piacere o il dolore che derivano da qualche pensiero.

§ 5. — Non credo che l'intelletto abbia il più lontano barlume di un'idea che non derivi da una di queste due fonti..

§ 8. — *Le idee della riflessione sono posteriori perchè richiedono attenzione.* — Piuttosto tardi la maggior parte dei fanciulli acquista le idee delle operazioni della propria mente; e alcuni uomini non hanno mai, per tutta la vita, un'idea perfettamente chiara ed esatta della maggior parte di esse. E questo perchè, quantunque siano continuamente provate, tuttavia sono simili a visioni ondegianti e non producono impressioni abbastanza profonde da lasciare nella mente idee chiare, distinte e durature, fino a che l'intelletto non si ripieghi su se stesso, riflettendo sulle proprie operazioni e facendone oggetto della sua contemplazione. I bambini, appena vengono al mondo, sono circondati da un'infinità di cose nuove che stimolando continuamente i loro sensi attirano senza interruzione la mente loro, sempre avida di conoscere ciò che è nuovo e portata a dilettersi della varietà degli oggetti mutevoli. Così i primi anni sono generalmente occupati e distratti nel guardare di fuori. Ciò che loro preme è di conoscere quello che si trova al di fuori: e così crescendo sempre occupati dalle sensazioni esterne, raramente fanno una seria riflessione su ciò che accade in loro stessi finchè non sono giunti ad un'età più matura: e ve ne sono taluni che non vi pensano mai, neppure da adulti.

§ 9. — *L'anima comincia ad avere idee quando comincia a percepire.* — Chiedere quando l'uomo comincia ad avere idee, è lo stesso che chiedere quando comincia a percepire: perchè avere idee e aver percezione è la stessa cosa...

§ 20. — Non vedo quindi ragione di credere che l'anima pensi prima che i sensi l'abbiano fornita di idee da pensare: e man mano che queste si conservano e si accrescono, l'anima viene, in questo esercizio, a perfezionare la propria capacità di

pensare nelle sue varie parti; così come più tardi, componendo queste idee e riflettendo sulle proprie operazioni, essa aumenta la propria riserva non meno che la sua facilità nel rammentare, immaginare, ragionare, e negli altri modi di pensiero...

§ 24. — ... Così la prima capacità dell' intelletto umano è, che la mente è adatta a ricevere le impressioni fatte su di essa, o attraverso i sensi da oggetti esterni, o dalle sue proprie operazioni quando riflette su di esse. Questo è il primo passo che l'uomo fa verso la scoperta di qualsiasi cosa, il fondamento su cui costruirà quante nozioni avrà naturalmente nel mondo. Tutti quei sublimi pensieri che torreggiano sulle nubi e salgono alto quanto il cielo, hanno qui il loro principio e la loro base; in tutta l'estensione nella quale la mente spazia, nelle remote speculazioni onde sembra essersi elevata, essa non va un dito più in là di quelle idee che il senso o la riflessione le hanno offerto per la sua contemplazione.

§ 25. — *Nella ricezione delle idee semplici l' intelletto è in massima parte passivo.*— In questa parte l' intelletto è meramente passivo; e non è in suo potere di voler avere o no questi principi o, per così dire, materiali di conoscenza; poichè gli oggetti dei sensi imprimono, alcuni di essi, le loro idee particolari nella nostra mente, vogliamo o no; e le operazioni della mente non ci lasciano senza almeno un' oscura nozione di esse. Nessun uomo può ignorare completamente quello che fa quando pensa. Una volta che queste idee semplici sono offerte alla mente, l' intelletto non può più rifiutare di averle, nè alterarle quando sono impresse, nè cancellarle e farne di nuove, più di quanto possa uno specchio rifiutare, alterare o obliterare le immagini o idee che gli oggetti posti dinnanzi ad esso producono in esso. Come i corpi che ci circondano affettano diversamente i nostri organi, così la mente è costretta a ricevere le impressioni e non può evitare la percezione delle idee che sono connesse con quelle.

CAPITOLO SECONDO

DELLE IDEE SEMPLICI

§ 1. — *Apparenze non composte.* — Per ben comprendere la natura, il modo e l'estensione della nostra conoscenza, una cosa si deve osservare con cura a proposito delle idee che abbiamo; e cioè che alcune di esse sono semplici ed altre complesse.

Sebbene le qualità che affettano i nostri sensi siano, nelle cose stesse, così unite e legate che non vi è separazione nè distanza tra loro; tuttavia è chiaro che le idee che esse producono nella mente entrano dai sensi semplici e non commiste. Perchè, quantunque la vista e il tatto spesso ricevano dallo stesso oggetto e nel medesimo tempo idee differenti, come allorchè un uomo vede insieme il movimento e il colore e la mano sente molle e caldo nel medesimo pezzo di cera: tuttavia le idee semplici unite nel medesimo soggetto sono così perfettamente distinte come quelle che entrano da sensi differenti: il freddo e la durezza che un uomo sente in un blocco di ghiaccio essendo idee così distinte nella mente, come il gusto dello zucchero e l'odore di una rosa. E nulla può esser più piano ad un uomo della percezione chiara e distinta che egli ha di queste idee semplici; ciascuna delle quali, essendo per sè incomposta, contiene in se medesima niente altro che una apparenza o concezione semplice nella mente, e non è distinguibile in idee differenti.

§ 2. — *La mente non può nè fare nè distruggere le idee semplici.* — Queste idee semplici, materiale di ogni nostra conoscenza, sono suggerite e fornite alla mente solamente per le due vie più su ricordate, la sensazione e la riflessione. Quando l'intelletto è fornito di queste idee semplici, ha il potere di ripeterle, confrontarle, unirle, in una varietà quasi infinita, e così può fare a piacere nuove idee complesse. Ma non è in

potere dell'ingegno più esaltato o dell'intelligenza più vasta, affrettando o variando il suo pensiero, d'inventare o formare una nuova idea semplice nella mente, non acquistata per le vie sopra dette: nè alcuna forza dell'intelletto può distruggere quelle che vi sono.....

CAPITOLO TERZO

IDEE SEMPLICI CHE PROVENGONO DA UN SOL SENSO

§. 1. *Divisione delle idee semplici.*— Per meglio capire le idee che riceviamo dalla sensazione, può non essere male per noi considerarle in rapporto alle diverse vie per le quali vengono in rapporto con la mente e si rendono percepibili a noi.

In primo luogo dunque, ve ne sono che entrano nella mente per un senso solo.

Secondo: ve ne sono altre che si introducono nella mente per più di un senso.

Terzo: altre che si hanno per riflessione soltanto.

Quarto: ve ne sono poi alcune che si fanno strada e vengono suggerite alla mente per tutte le vie della sensazione e della riflessione.

Le considereremo a parte in vari capitoli.

§ 2. — *Idee d'un solo senso.* — ... Così la luce e i colori — bianco, rosso, giallo, turchino — coi loro gradi o ombre e mescolanze — verde, scarlatto, porpora, verdemare, ecc. — entrano solo per gli occhi. Tutte le specie di rumori, suoni e canti, solo per gli orecchi. I vari odori e gusti, per il naso e il palato...

CAPITOLO QUINTO

IDEE SEMPLICI CHE VENGO NO DA SENSI DIVERSI

Le idee che acquistiamo attraverso più di un senso sono quelle di spazio o estensione, figura, quiete e moto: perchè

queste producono impressioni percepibili e sugli occhi e sul tatto; e noi possiamo ricevere e introdurre nella nostra mente le idee di estensione, figura, moto e quiete dei corpi tanto mediante la vista che mediante il tatto...

CAPITOLO SESTO

IDEE SEMPLICI CHE PROVENGONO DALLA RIFLESSIONE

§ 1. — *Sono idee semplici le operazioni della mente sulle altre sue idee.* — La mente, ricevendo dal di fuori le idee ricordate nei capitoli precedenti, quando volge lo sguardo al di dentro su se stessa e osserva le azioni che compie sulle idee che possiede, ne trae altre idee, che sono atte a costituire oggetto della sua contemplazione quanto ognuna delle idee ricevute dalle cose esterne...

§ 2. — *Noi abbiamo per riflessione l'idea del percepire e del volere.* — Le due grandi e principali attività della mente, che sono più frequentemente considerate, e che sono così frequenti che ognuno che lo desidera può prenderne notizia in se stesso, sono queste due: percepire, o pensare; e volizione, o volere.

Il potere di pensare è chiamato intelletto e il potere di volere è chiamato volontà; e questi due poteri o capacità della mente si dicono facoltà.

Di alcuni dei modi di queste idee semplici di riflessione, quali il ricordare, il discernere, il ragionare, il giudicare, il conoscere, il credere ecc. avrò occasione di parlare più tardi.

CAPITOLO SETTIMO

IDEE SEMPLICI CHE DERIVANO COSÌ DALLA SENSAZIONE COME DALLA RIFLESSIONE

§ 1. — *Le idee di piacere e dolore.* — Ci sono altre idee semplici le quali si introducono nella mente per tutte le vie

della sensazione e della riflessione: tali il piacere, o diletto, e il suo opposto, il dolore, o disagio; il potere; l'esistenza; l'unità.

§ 2. — *Si mescolano con quasi tutte le altre nostre idee.* — Diletto o disagio, l'uno o l'altro di essi, si congiungono a quasi tutte le nostre idee, sia di sensazione che di riflessione; e difficilmente vi è un'affezione dei nostri sensi dal di fuori, o un pensiero celato della mente in noi, che non sia capace di produrre in noi piacere o dolore. Per piacere o dolore vorrei si intendesse che voglio significare qualunque cosa ci diletta o molesta: derivi essa dai pensieri della mente o da qualcosa che operi sul nostro corpo. Perchè, sia che chiamiamo ciò soddisfazione, diletto, piacere, felicità ecc. da una parte, o disagio, turbamento, pena, tormento, angoscia, miseria ecc. dall'altra, sempre si tratta di gradi differenti di una medesima cosa, e appartengono alle idee di piacere e di pena, diletto o disagio; che sono i nomi che io userò più frequentemente per codeste due specie di idee.

§ 7. — *Esistenza e unità.* — L'esistenza e l'unità sono altre due idee suggerite all'intelletto da ogni oggetto esterno e da ogni idea interna. Quando le idee sono nella nostra mente, noi le consideriamo come esistenti attualmente in essa, così come consideriamo le cose essere attualmente fuori di noi, vale a dire che esse esistono, o hanno esistenza; e tutto ciò che possiamo considerare come una cosa, sia essa una cosa reale o un'idea, suggerisce all'intelletto l'idea di unità.

§ 8. — *Il potere.* — Il potere è un'altra di quelle idee semplici che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione; perchè, osservando in noi stessi che noi agiamo e possiamo pensare, e che possiamo a piacere muovere varie parti del nostro corpo che erano ferme; e gli effetti che i corpi naturali son capaci di produrre l'uno su l'altro presentandosi ogni momento ai nostri sensi: noi acquistiamo per entrambe queste vie l'idea di potere.

§ 9. — *La successione.* — Oltre queste, vi è un' altra idea che, quantunque suggerita dai nostri sensi, ci è tuttavia offerta più costantemente da ciò che accade nella nostra mente; ed è l' idea di successione. Perchè, se guardiamo immediatamente in noi stessi, e riflettiamo su ciò che vi si può osservare, troveremo che sempre le nostre idee, mentre siamo svegli e abbiamo qualche pensiero, passano in serie, e l'una va e l'altra viene, senza interruzione.

§ 10. — *Le idee semplici sono il materiale di tutta la nostra conoscenza.* — Queste sono, se non tutte, almeno le più considerevoli delle idee semplici che la mente ha e di cui è fatta ogni altra sua conoscenza...

CAPITOLO OTTAVO

QUALITÀ PRIMARIE E SECONDARIE

§ 7. — *Idee nella mente, qualità nei corpi.* — Per scoprire sempre meglio la natura delle nostre idee, e discorrere di esse in maniera intelligibile, converrà distinguerle in quanto sono idee o percezioni nella nostra mente; e in quanto sono modificazioni della materia nei corpi che producono tali percezioni in noi: chè non possiamo pensare (come forse di solito si pensa) che esse siano le immagini e le copie precise di qualcosa di inerente all' oggetto: giacchè molte delle idee di sensazione son così poco, nella mente, il ritratto di qualcosa di esistente fuori di noi, come i nomi che le esprimono sono il ritratto delle nostre idee, che tuttavia, appena li sentiamo, riescono a suscitare in noi.

§ 8. — Tutto ciò che la mente percepisce in sè o è oggetto immediato della percezione, del pensiero, dell' intelletto, io lo chiamo idea; e il potere di produrre un'idea nella nostra mente, lo chiamo qualità del soggetto in cui è quel potere. Così, avendo una palla di neve il potere di produrre in noi le idee

di bianco, freddo e rotondo, i poteri di produrre in noi quelle idee, in quanto sono nella palla di neve, li chiamo qualità; e in quanto sono sensazioni o percezioni nell' intelletto, li chiamo idee; e se talvolta parlerò delle idee come esistenti nelle cose stesse, vorrei si intendesse che alludo a quelle qualità negli oggetti, che producono le idee in noi.

§ 9. *Qualità primarie.* — Le qualità così considerate nei corpi sono, in primo luogo, tali da essere affatto inseparabili dal corpo, in qualsiasi stato si trovi; tali che permangono costantemente in tutte le alterazioni e i cambiamenti che il corpo subisce e qualunque forza si possa esercitare su di esso; e tali che il senso le trova costantemente in ogni particella di materia che abbia massa sufficiente per essere percepita, e la mente le trova inseparabili da ogni particella di materia, anche se così piccola da non poter essere singolarmente percepita dai nostri sensi. Per es., prendete un chicco di grano, dividetelo in due parti: ogni parte avrà ancora solidità, estensione, figura e mobilità; dividetelo di nuovo, e conserverà sempre le medesime qualità; e così, dividetelo finchè le parti divengano insensibili: ciascuna di esse deve conservare ancora tutte queste qualità. Perchè la divisione (che è tutto ciò che un mulino, un pestello, o un qualsiasi altro corpo fa su un altro corpo, riducendolo in parti insensibili) non può mai levare la solidità, l'estensione, la figura o la mobilità da un corpo, ma solamente far due o più masse distinte e separate di materia, di ciò che prima era uno; le quali masse distinte, contate come altrettanti corpi distinti, dopo la divisione, costituiscono un certo numero. Queste io chiamo qualità originarie o *primarie* del corpo: e credo possiamo osservare che producono idee semplici in noi: di solidità, estensione, figura, movimento o riposo, e numero.

§ 10. — *Qualità secondarie.* — In secondo luogo, certe qualità che negli oggetti in se stessi non sono, in verità, che

poteri di produrre in noi sensazioni varie per mezzo delle loro qualità primarie, cioè per mezzo della massa, figura, testura e movimento delle loro parti insensibili: tali i colori, suoni, gusti ecc. Io le chiamo qualità *secondarie*.

A queste se ne potrebbe aggiungere una terza specie, che tutti riconoscono essere soltanto dei poteri: sebbene siano qualità tanto reali nell'oggetto quanto quelle che io, per compiacere alla comune maniera di parlare, chiamo qualità, ma, per distinguerle, qualità *secondarie*. Perchè il potere che è nel fuoco di produrre un nuovo colore o una diversa consistenza nella cera e nell'argilla mediante le sue qualità primarie, è una qualità che è nel fuoco, così come il potere che esso ha di produrre in me una nuova idea o sensazione di caldo o di bruciore che io prima non sentivo, mediante le medesime qualità primarie, cioè massa, testura e movimento delle sue parti insensibili.

§ 11. — *Come le qualità primarie producono le loro idee.* — L'altra cosa da considerare è, come i corpi producano le idee in noi; e questo accade evidentemente per impulso, l'unica maniera nella quale possiamo concepire che i corpi operino.

§ 12. Se dunque i corpi esterni non sono uniti alle nostre menti quando producono in esse le idee; e tuttavia noi percepiamo queste qualità originarie in taluni di essi, quando separatamente cadono sotto i nostri sensi: è evidente che un qualche movimento deve estendersi di là, per i nostri nervi o spiriti animali, o qualche parte del nostro corpo, fino al cervello, o sede della sensazione, per produrre nelle nostre menti le idee particolari che noi abbiamo di essi. E poichè l'estensione, la figura, il numero e il moto di corpi di grandezza percepibile possono esser percepiti a distanza dalla vista, è evidente che corpi impercettibili singolarmente debbono venire da quelli agli occhi, e di qui portare al cervello qualche movimento: il quale produce le idee che abbiamo di essi in noi.

§ 13. — *Come le qualità secondarie producono idee.* — Nella stessa maniera che le idee delle qualità primarie sono prodotte in noi, possiamo pensare che anche le idee delle qualità secondarie siano prodotte per l'azione di particelle insensibili sui nostri sensi. Poichè, essendo manifesto che vi sono corpi e grandi masse di corpi, ognuno dei quali è così piccolo che noi non possiamo con nessuno dei nostri sensi distinguere il suo volume, figura e movimento, come si vede nelle particelle d'aria e d'acqua e in altri corpi estremamente più piccoli di questi, forse tanto più piccoli delle particelle d'aria e d'acqua quanto le particelle d'aria e d'acqua sono più piccole d'un pisello o d'un chicco di grandine; possiamo ora supporre che i diversi movimenti e le diverse figure, il diverso volume e numero di tali particelle, affettando i vari organi dei nostri sensi, producano in noi quelle diverse sensazioni che abbiamo dei colori e degli odori dei corpi: per esempio una violetta, per l'impulso di tali particelle insensibili di materia di peculiare figura e volume, e con gradi e modi diversi di movimento, sia la causa per cui le idee del colore azzurro e del soave odore di quel fiore si producono nelle nostre menti; non essendo più impossibile pensare che Dio connetta tali idee con tali moti coi quali non hanno somiglianza, di quel che sia impossibile che egli connetta l'idea di dolore col movimento di un pezzo di ferro che divide la nostra carne; col qual movimento l'idea non ha alcuna somiglianza.

§ 14. — Quel che ho detto sui colori e gli odori si deve intendere anche dei gusti e dei suoni e di altre simili qualità sensibili, che — qualunque realtà noi attribuiamo loro per errore — non sono in verità negli oggetti niente altro che poteri di produrre sensazioni varie in noi, e dipendono dalle qualità primarie: massa, figura, testura e movimento delle parti, come ho detto.

§ 15. — *Le idee delle qualità primarie sono immagini: le idee delle secondarie no.* — Di qui credo sia facile ricavare

l'osservazione, che le idee delle qualità primarie dei corpi sono immagini di esse, e i loro esemplari esistono realmente nei corpi stessi; ma le idee prodotte in noi dalle qualità secondarie non rassomigliano ad esse per nulla. Nulla di simile alle nostre idee esiste nei corpi. Esse sono, nei corpi che denominiamo da esse, soltanto poteri di produrre quelle sensazioni in noi: e ciò che è dolce, azzurro o caldo in idea, non è che una certa massa, figura e moto delle particelle insensibili nei corpi che noi chiamiamo appunto estesi, figurati e mobili.

§ 16. — La fiamma si dice calda e chiara, la neve bianca e fredda e la manna bianca e dolce, dalle idee che producono in noi; e si crede comunemente che le qualità siano in quei corpi lo stesso che le idee corrispondenti sono in noi, le une immagini perfette delle altre, come in uno specchio: e molti troverebbero assai strano che qualcuno dicesse altrimenti. E tuttavia, chi consideri che quel medesimo fuoco il quale a una certa distanza produce in noi la sensazione di calore, accostato di più, produce in noi la sensazione, assai diversa, di dolore, dovrebbe chiedersi quanta ragione abbia di dire che questa idea di calore, prodotta in lui dal fuoco, è attualmente nel fuoco; mentre la sua idea di dolore, che lo stesso fuoco produce in lui per la medesima via, non è nel fuoco. Perchè bianchezza e freddo sarebbero nella neve e il dolore no, quando essa produsse in noi l'una e l'altra idea; nè può farlo altrimenti che per mezzo della massa, figura, numero e movimento delle sue parti solide?

§ 17. *Solo le idee delle qualità primarie esistono realmente.* — La particolare massa, il numero, la figura e il movimento delle parti del fuoco e della neve sono realmente in essi, sia che i nostri sensi li percepiscano o no, e perciò possono venir chiamate qualità reali, perchè esistono realmente in quei corpi; ma luce, calore, bianchezza o freddezza non sono in essi più realmente che la malattia o il dolore nella manna. Togliete la sensazione di essi; fate che gli occhi non vedano la

luce o i colori, nè gli orecchi odano i suoni; fate che il palato non gusti nè il naso odori: e tutti i colori, i gusti, gli odori e i suoni, in quanto idee particolari, svaniscono e cessano, e si riducono alle loro cause, cioè massa, figura e movimento di parti.

§ 18. — *Le secondarie esistono nelle cose solo come modi delle primarie.* — Un po' di manna di volume sensibile può produrre in noi l'idea di una figura rotonda o quadrata; e quando è spostata da un posto all'altro, l'idea di moto. Questa idea del moto lo rappresenta come esso è realmente nella palla moventesi; e un circolo o un quadrato sono i medesimi in idea e nella realtà, nella mente e nella manna. E ambedue, movimento e figura, sono realmente nella manna, sia che ne abbiamo conoscenza o no: questo, ognuno è disposto ad ammetterlo. Inoltre la manna, con la massa, la figura, la testura e il movimento delle sue parti, ha il potere di produrre le sensazioni di languore, e talora di acuti dolori e coliche in noi. Che queste idee di languore e dolore non siano in nessun luogo quando noi non le sentiamo, anche questo ciascuno sarà pronto ad ammetterlo. E tuttavia gli uomini a stento si inducono a pensare che dolcezza e bianchezza non sono realmente nella manna, ma sono soltanto effetti delle operazioni compiute dalla manna mediante il moto, la grandezza e la figura delle sue particelle sugli occhi e sul palato; così come il dolore e la malattia causati dalla manna non sono certamente altro che effetti delle sue operazioni sullo stomaco e gli intestini mediante la grandezza, movimento e figura delle sue parti insensibili (giacchè un corpo con niente altro può operare, come è stato provato) — come se essa non potesse operare sugli occhi e sul palato, e così produrre nella mente idee particolari e distinte che in se stessa non ha, così come ammettiamo che possa operare sugli intestini e lo stomaco, e con ciò produrre idee distinte che non ha in sè! Essendo tutte queste idee effetti delle operazioni della manna su varie parti del nostro corpo

mediante la grandezza, figura, numero e movimento delle sue parti; perchè mai quelle prodotte mediante gli occhi e il palato si dovrebbero ritenere esistenti realmente nella manna, a differenza di quelle prodotte mediante lo stomaco e gli intestini; o perchè il dolore e la malattia, idee che sono gli effetti della manna, dovrebbero pensarsi come non esistenti altrove quando non sono sentite, mentre la dolcezza e la bianchezza, effetti della medesima manna su altre parti del corpo per vie ugualmente a noi sconosciute, dovrebbero esser credute esistenti nella manna quando non sono viste o gustate: ecco una cosa che dovrebbe essere spiegata.

§ 19. — Consideriamo i colori rosso e bianco nel porfido. Impedite alla luce di battere su di esso, e i suoi colori svaniscono, esso non produce più alcuna idea in noi: tornando la luce, produce di nuovo in noi tali apparenze. Chi potrà credere che un'alterazione reale sia stata fatta nel porfido dalla presenza o dalla assenza della luce, e che quelle idee di bianco e di rosso siano realmente nel porfido illuminato, quando è chiaro che esso non ha colore al buio? Esso ha invece, tanto di notte quanto di giorno, una configurazione di particelle tale da esser capace, allorchè i raggi di luce si riflettono da alcune parti della dura pietra, di produrre in noi l'idea di rosso; e allorchè si riflettono da altre, l'idea di bianco; ma bianco e rosso non sono in essa mai, sibbene vi è in essa una testura tale che ha il potere di produrre tale sensazione in noi.

§ 20. — Pestate una mandorla e il chiaro color bianco si cambierà in colore sporco e il gusto dolce in un gusto oleoso. Quale alterazione reale può produrre il battere di un martello o d' un altro corpo, all' infuori di un'alterazione della sua testura?...

§ 21. *Come l'acqua, che una mano sente fredda, può essere calda per l'altra mano.* — Distinte e comprese così le idee, siamo ora in grado di spiegare come la medesima acqua, nel medesimo tempo, produca a una mano l'idea di freddo, all'altra l'idea

di caldo. Se quelle idee fossero reali nell'acqua, non potrebbe essere calda e fredda nello stesso tempo: mentre, se immaginiamo che il calore, quale è nelle nostre mani, non sia altro che una certa specie e un certo grado di moto nelle minute particelle dei nostri nervi o spiriti animali, possiamo capire come sia possibile che la medesima acqua possa produrre al tempo stesso la sensazione di caldo in una mano e di freddo nell'altra; ciò che invece una figura non fa mai, non producendo mai in una mano l'idea di quadrato ciò che nell'altra ha prodotto l'idea di globo. Ma se le sensazioni di caldo e freddo altro non sono che l'aumento, o diminuzione, del movimento delle particelle minute del nostro corpo, causato dai corpuscoli di un altro corpo, è facile capire che se quel movimento è maggiore in una mano che in un'altra; se si applica alle due mani un corpo che ha nelle sue particelle un movimento maggiore di quello delle particelle di una mano e minore di quello delle particelle dell'altra mano; esso corpo accrescerà il movimento di una mano e diminuirà quello dell'altra, producendo così le diverse sensazioni di caldo e di freddo che ne dipendono.

§ 22. — « *Excursus* » nella filosofia naturale. — In ciò che ho detto or ora, mi sono inoltrato in ricerche fisiche un po' più di quanto non intendessi; ma poichè era necessario far un po' comprendere la natura della sensazione e far concepire distintamente la differenza che passa fra le qualità nei corpi e le idee da esse prodotte nella mente — senza di che sarebbe impossibile parlarne in maniera intelligibile — spero mi si perdoni questa piccola scorsa nella filosofia naturale; essendo necessario nella nostra presente indagine distinguere le qualità primarie e reali che sono sempre nei corpi — cioè solidità, estensione, figura, numero e movimento o riposo: e sono da noi percepite in taluni casi, cioè quando i corpi in cui esse sono, sono ciascuno abbastanza grosso per essere percepito — da quelle qualità secondarie e attribuite ai corpi che sono soltanto poteri derivati dalle varie combinazioni delle qualità pri-

marie, quando operano senza essere discernute distintamente; il che ci porta a conoscere quali idee sono, e quali non sono immagini di qualcosa di realmente esistente nei corpi che denominiamo da esse ⁴.

CAPITOLO NONO

LA PERCEZIONE

§ 1. — *La percezione è la prima idea semplice di riflessione.* — La percezione, come è la prima facoltà che la mente esercita sulle sue idee, così è la prima e più semplice idea che abbiamo dalla riflessione, e da taluni è chiamata pensiero in generale; quantunque il « pensare » propriamente significhi quella specie di operazione della mente sulle sue idee nella quale la mente è attiva e considera le cose con un certo grado di attenzione volontaria: mentre nella semplice percezione lo spirito è per la massima parte passivo, e ciò che percepisce non può evitare di percepirlo.

§ 2. — *Solo la riflessione può darci l'idea di quel che sia percezione.* — Che cosa sia la percezione, ciascuno lo conoscerà meglio riflettendo su ciò che fa egli stesso quando vede, ode, sente ecc., o pensa, che non ascoltando un mio discorso. Chiunque rifletta su ciò che accade nella sua mente non può non trovarla; e se non riflette, tutte le parole del mondo non possono procurargliene una nozione.

§ 3. Questo è certo: che, qualunque alterazione sia fatta nel corpo, se essa non arriva alla mente, non v'è percezione: e nemmeno v'è percezione, qualunque impressione sia fatta sulle parti esterne, se non è avvertita all'interno. Il fuoco può

⁴ Sono immagini le qualità primarie; non sono immagini le secondarie.

bruciare il nostro corpo senz'altro effetto di quando brucia un ceppo, se il movimento non è continuato fino al cervello, ed ivi il senso del caldo, o idea della pena, non è prodotto nella mente: nel che consiste la percezione in atto.

CAPITOLO DECIMO

IL RITENERE

1. § — *La contemplazione.* — La seconda facoltà della mente, mediante cui essa fa un ulteriore progresso nel campo della conoscenza, è quella che io chiamo ritenzione, o il trattenerne quelle idee semplici che ha ricevute dalla sensazione o dalla riflessione. Questo si fa in due modi: in primo luogo col tenere l'idea portata nella mente per qualche tempo attualmente in vista, il che vien detto contemplazione.

§ 2. — *La memoria.* — L'altra forma di ritenzione è il potere di rinvivare di nuovo nella nostra mente quelle idee che, dopo impresse, sono scomparse o sono rimaste come a parte, fuori di vista; e questo facciamo allorchè concepiamo il calore o la luce, il giallo o il dolce, dopo che gli oggetti sono stati rimossi. Questa è la memoria, che è come il deposito delle nostre idee...

§ 3. — *Attenzione, ripetizione, piacere e dolore fissano le idee.* — L'attenzione e la ripetizione aiutano molto a fissare le idee nella memoria; ma quelle che naturalmente fin da principio fanno le impressioni più profonde e durevoli, sono le idee accompagnate da piacere o dolore. Poichè il grande compito dei sensi è di farci conoscere ciò che nuoce o giova al nostro corpo, saggiamente la natura ha disposto in modo, come abbiamo mostrato, che il dolore accompagni la ricezione di certe idee; il qual dolore, tenendo luogo di considerazione e di ragionamento nei bambini, e agendo negli adulti più ra-

pidamente della considerazione, fa sì che gli uni e gli altri evitino gli oggetti dolorosi con quella premura che è necessaria alla loro preservazione; e in tutti mette nella memoria una certa precauzione per il futuro.

§ 7. — *Nel rammentare lo spirito è spesso attivo.* — In questa seconda percezione, se così posso chiamarla, o nuova considerazione delle idee collocate nella memoria, la mente è spesso di meglio che semplicemente passiva; poichè l'apparire di quelle immagini dormienti dipende sovente dalla volontà. La mente assai spesso si mette all'opera per cercare qualche idea nascosta, e volge quasi l'occhio dell'anima su di essa; sebbene a volte anche sorgano nella mente spontaneamente e si offrano da sè all'intelletto: e molto spesso sono svegliate e gettate fuor delle loro buie celle nella chiara luce del giorno da turbolente e tempestose passioni: perchè le nostre affezioni portano alla memoria certe idee che altrimenti sarebbero rimaste quiete e inosservate. Bisogna inoltre osservare, a proposito delle idee collocate nella memoria e in certe occasioni ravvivate dalla mente, che non solo nessuna di esse è nuova (come la parola « ravvivare » importa), ma anche che la mente prende notizia di esse come di impressioni antecedenti, e rinnova la sua cognizione di esse, come di idee che ha già conosciute prima. Così che, quantunque le idee precedentemente impresse non siano tutte costantemente in vista, tuttavia nel ricordarle sono costantemente conosciute per tali quali furono anteriormente impresse; quali cioè furono presenti e cognite all'intelletto in precedenza.

CAPITOLO UNDECIMO

IL DISCERNIMENTO E ALTRE OPERAZIONI DELLA MENTE

§ 1. — *Non v'è conoscenza senza discernimento.* — Un'altra facoltà di cui possiamo aver notizia nella mente è quella di discernere e distinguere tra le varie idee che essa

ha. Non basta avere una percezione confusa di qualcosa in generale. Se la mente non avesse una percezione distinta dei differenti oggetti e delle loro qualità, sarebbe capace di ben piccola conoscenza, anche se i corpi che ci affettano fossero verso di noi così attivi come sono ora, e la mente fosse continuamente occupata a pensare. Da questa facoltà di distinguere una cosa dall'altra dipende l'evidenza e la certezza di certe proposizioni, anche generalissime, che sono passate per verità innate; perchè gli uomini, trascurando la vera causa per cui queste proposizioni trovano un assenso universale, lo attribuiscono interamente a impressioni native uniformi: mentre in verità esso dipende da questa facoltà di chiaro discernimento mediante cui la mente percepisce che due idee sono la medesima o differenti...

§ 4. — *La comparazione.* — Comparare due idee l'una all'altra secondo i gradi, il tempo, il luogo o altre circostanze, è un'altra operazione della mente sulle sue idee, ed è quella da cui dipende la vasta serie di idee comprese sotto il nome di relazioni; delle quali, e di quanto siano vaste e numerose, avrò occasione di dire in seguito.

§ 6. — *La composizione.* Un'altra operazione che possiamo osservare nella mente sulle sue idee è la composizione, mediante la quale essa mette insieme alcune di quelle idee semplici che ha ricevute dalla sensazione e dalla riflessione, e le combina in idee complesse. Sotto questa idea della composizione può comprendere anche quella dell'ingrandire; nella quale, sebbene la composizione non appaia così evidente come in idee più complesse, essa tuttavia consiste nel porre insieme diverse idee, per quanto della stessa specie. Così aggiungendo l'una all'altra varie unità formiamo l'idea di dozzina; e ponendo insieme le idee ripetute di più tese¹ formiamo quella di una stadio².

¹ Una perch, « pertica » = m. 5,02.

² Furlong, ottava parte di un miglio.

§ 8. — *Il dar nome alle cose.* — Quando i fanciulli, attraverso ripetute sensazioni, hanno acquistato idee fissate nella loro memoria, essi cominciano gradatamente a imparare l'uso dei segni; e, acquistata la capacità di usare gli organi della parola per formare suoni articolati, cominciano a far uso delle parole per significare le loro idee agli altri. Questi segni verbali essi talvolta li prendono in prestito dagli altri, e talvolta li coniano essi medesimi, come si può osservare notando i nomi nuovi e non usati che i bambini spesso danno alle cose nel primo uso del linguaggio.

§ 9. — *L'astrazione.* — Poichè l'ufficio delle parole è di star come segni esteriori delle nostre idee interne, e le idee sono prese dalle cose particolari, se ogni idea particolare che acquistiamo avesse un nome distinto, i nomi dovrebbero essere infiniti. Ad evitare ciò, la mente fa diventar generali le idee particolari ricevute dagli oggetti particolari: il che fa considerandole quali sono nella mente, come apparenze: separate da tutte le altre esistenze, e dalle circostanze dell'esistenza reale, come tempo, luogo o altre idee concomitanti. Ciò si dice astrazione; e con questo mezzo le idee prese da esseri particolari diventano generali, rappresentative di tutte le altre della medesima specie; e i loro nomi diventano nomi generali, applicabili a tutto quanto esiste di conforme a quelle idee astratte. Tali precise e semplici apparenze nella mente, senza considerare come, donde o con quali altre vengano in essa, l'intelletto assume (con nomi comunemente attribuiti ad esse) come modelli per raggruppare le reali esistenze in classi, a seconda che s'accordino con l'uno o l'altro di questi esemplari, e per denominarle corrispondentemente. Così, osservando oggi nel gesso o nella neve il medesimo colore che ieri ricevette dal latte, la mente considera quell'apparenza sola, e la fa rappresentativa di tutte quelle della medesima specie: e avendole dato il nome di bianco, significa con quel suono la

medesima qualità, dovunque la immagini o la ritrovi: e così si fanno gli universali, idee e termini.

§ 17. — *La camera oscura.* — Io non ho la pretesa di insegnare: mi limito a indagare; quindi non posso che confessare ancora una volta che la sensazione esterna e l'interna sono i soli passaggi per i quali io trovo che le conoscenze pervengono all'intelletto. Queste sole, per quanto io posso conoscere, sono le finestre per le quali la luce è introdotta in questa camera oscura; poichè mi pare che l'intelletto non sia molto dissimile da un camerino completamente chiuso alla luce, con solo qualche piccola apertura per lasciar entrare le apparenze sensibili esterne, o idee delle cose di fuori. Se le immagini che entrano in questa stanza oscura vi rimanessero, e vi giacessero così ordinate da potersi trovare all'occasione, essa somiglierebbe molto all'intelletto dell'uomo, in rapporto a tutti gli oggetti della vista e alle idee di essi.

Queste sono le mie congetture sui mezzi coi quali l'intelletto giunge ad avere e a ritenere le idee semplici, e i loro modi, con alcune altre operazioni intorno ad esse.

CAPITOLO DODICESIMO

LE IDEE COMPLESSE

§ 1. — *Sono formate dalla mente derivandole dalle idee semplici.* — Fin qui noi abbiamo considerato quelle idee nella cui ricezione lo spirito è passivo: cioè quelle idee semplici sopra menzionate, ricevute dalla sensazione e dalla riflessione, nessuna delle quali può esser creata dalla mente, così come la mente non può avere un'idea che non si componga interamente di esse. Ma come la mente è interamente passiva nella ricezione di tutte le sue idee semplici, così essa esercita taluni atti suoi propri, mediante i quali dalle sue idee semplici, come materiali e fondamenti del resto, forma le altre. Gli atti coi

quali la mente esercita il suo potere sulle sue idee semplici, sono principalmente questi tre: 1. combinare varie idee semplici in una idea composta: e così si formano tutte le idee complesse; 2. prender due idee, semplici o complesse, e metterle l'una accanto all'altra, in maniera da prenderne visione in una sola volta, senza unirle in una sola: e per questa via la mente forma tutte le sue idee di relazione; 3. separare un'idea da tutte le altre che l'accompagnano nella sua esistenza reale: questo si chiama astrazione, e così si formano tutte le idee generali.

Questo dimostra che il potere dell'uomo e il suo modo di operare è molto simile nel mondo materiale e nel mondo intellettuale. Giacchè, in ambedue i casi, i materiali essendo tali che l'uomo non ha potere di crearli nè di distruggerli, tutto ciò che l'uomo può fare è unirli, o porli l'uno accanto all'altro, o separarli interamente. Io qui, nella considerazione delle idee complesse, comincerò con la prima di queste operazioni, e passerò alle altre due nel momento opportuno.

Come si osserva che le idee semplici esistono in talune combinazioni unite insieme, così la mente ha il potere di considerare parecchie idee unite insieme come un'idea sola; e questo non solo quando esse sono unite in oggetti esterni, ma anche quando le ha unite essa stessa. L'idea formata di parecchie semplici unite insieme io la chiamo complessa: tali sono bellezza, gratitudine, un uomo, un esercito, l'universo: le quali idee, quantunque formate di varie idee semplici, cioè idee complesse fatte di idee semplici, tuttavia, quando alla mente piace, sono considerate ciascuna per sè come una cosa intera, e significate da un nome.

§ 2. *Le idee complesse sono formate volontariamente.* —
Con questa facoltà di ripetere e congiungere la sue idee, la mente ha gran potere di variare e moltiplicare gli oggetti dei suoi pensieri infinitamente al di là di ciò che le fornisce la sensazione e la riflessione; ma tutto questo sempre limitato a

quelle idee semplici che ricevette da quelle due fonti e che sono i materiali ultimi di tutte le sue composizioni: perchè le idee semplici derivano tutte dalle cose stesse, e la mente non può averne nè più, nè meno, nè altre che quelle che le vengono suggerite. Non può avere altre idee di qualità sensibili oltre quelle che le vengono dal di fuori attraverso i sensi: nè può aver idea di altre specie di operazioni di una sostanza pensante, oltre quelle che trova in se stessa. Ma quando si è acquistate queste idee semplici, non si limita esclusivamente all'osservazione, e a ciò che le si offre dall'esterno: essa può, col proprio potere, mettere insieme le idee che ha, e formar nuove idee complesse, che non ricevette così unite.

§ 3. Le idee complesse, comunque composte e scomposte, quantunque il loro numero sia infinito, e infinita la varietà con cui riempiono e alimentano i pensieri degli uomini, credo si possano tutte ridurre a questi tre capi:

Modi

Sostanze

Relazioni.

§ 4. I. *Modi* io chiamo quelle idee complesse che, comunque composte, non contengono in sè la supposizione di sussistere per se stesse, ma sono considerate come dipendenze o affezioni di sostanze; tali le idee significate dalle parole triangolo, gratitudine, omicidio ecc. E se così io uso la parola *modo* in un senso alquanto differente dal suo significato ordinario, chiedo scusa; essendo inevitabile, in discorsi che differiscono dalle nozioni ordinariamente ricevute, o di coniar parole nuove, o di usare le vecchie in un significato nuovo; dei quali sistemi, il secondo è forse il più tollerabile nel nostro caso.

§ 5. — *Modi semplici e misti.* — Di questi modi ve ne sono due specie che meritano considerazione distinta.

a) Vi sono modi che sono soltanto variazioni o combina-

zioni differenti della medesima idea semplice senza intromissione di nessun'altra, come *dozzina* o *ventina*, che non sono altro che idee di tante unità distinte addizionate: io li chiamo *modi semplici* perchè sono contenuti entro i limiti di una idea semplice.

b) Vi sono altre idee composte di idee semplici di varie specie, messe insieme a formarne una complessa; per es. la *bellezza*, consistente in una certa composizione di colore e figura, che produce piacere nell'osservatore; il *furto*, che essendo il celato cambio di possesso di qualcosa senza il consenso del proprietario, contiene, com'è evidente, una combinazione di idee di varie specie; e questi io chiamo *modi misti*.

§ 6. — *Sostanze singole e collettive*. — II. Le idee di sostanze sono combinazioni di idee semplici, prese a rappresentare cose particolari sussistenti per se stesse: nelle quali combinazioni l'idea supposta o confusa di sostanza, quale che sia, è sempre la prima e fondamentale. Così se alla sostanza si unisce l'idea semplice di un certo colore grigio, con un certo grado di peso, di durezza, di duttilità e fusibilità, abbiamo l'idea del piombo; e una combinazione delle idee di una certa specie di figura, coi poteri di muoversi, pensare e ragionare uniti alla sostanza, forma l'idea ordinaria di uomo.

Ora, anche per le sostanze vi sono due specie di idee: una delle sostanze *singole*, in quanto esistono separatamente, come un uomo o una pecora; l'altra, di parecchie sostanze messe insieme, come un'armata di uomini o un gregge di pecore: le quali idee collettive di varie sostanze così messe insieme, sono ciascuna un'idea singola, proprio come l'idea d'un uomo o una unità.

§ 7. — *Relazione*. — III. L'ultima specie di idee complesse è quella che chiamiamo *relazione*, e consiste nel considerare e comparare un'idea con un'altra...

§ 8. — *Le idee più astruse che noi possiamo avere derivano tutte da queste due fonti.* — Se noi seguiamo il progresso della mente, e osserviamo con attenzione come essa ripeta, addizioni e unisca le sue idee semplici ricevute dalla sensazione o dalla riflessione, questo ci porterà più lontano di quanto forse immaginavamo da principio. E credo che, se osserviamo sagacemente le origini dei nostri concetti, troveremo che persino le idee più astruse, per quanto remote possano sembrare dai sensi, o da qualsiasi operazione della nostra mente, sono tuttavia tali che l'intelletto se le forma col ripetere e congiungere idee che ha avuto o da oggetti del senso o dalle sue operazioni su di essi; così che quelle idee, per quanto grandi ed astratte, son derivate da sensazione o da riflessione, non essendo altro che le idee che la mente riesce a formarsi con l'uso ordinario delle sue facoltà, usate sulle idee ricevute dagli oggetti del senso, o dalle operazioni che osserva in se stessa su di essi.

Questo cercherò di mostrare riguardo alle idee che noi abbiamo di spazio, tempo e infinità e poche altre che sembrano le più lontane di tutte da queste origini.

CAPITOLO TREDICESIMO

MODI SEMPLICI: L'IDEA DI SPAZIO

§ 2. — ...Noi acquistiamo l'idea di spazio mediante la vista e mediante il tatto: il che, mi pare, è tanto evidente, che mettersi a provare che gli uomini percepiscono con la vista una distanza tra corpi di colore diverso, o tra le parti di un medesimo corpo, dovrebbe esser superfluo, quanto dimostrare che vedono i colori. Nè è meno evidente, che possono percepire lo spazio al buio mediante il tatto.

§ 3. — Questo spazio, considerato semplicemente in lunghezza tra due cose, senza considerare altro tra di esse, è chiamato

distanza : se considerato in lunghezza, larghezza e profondità, credo si possa chiamare capacità...⁴

§ 4. *L'immensità.* — Ogni distanza diversa è una diversa modificazione dello spazio : e ogni idea di una distanza o di uno spazio differente è un modo semplice di questa idea. Gli uomini, per i loro usi, e per l'abitudine di misurare, stabiliscono nella loro mente le idee di certe lunghezze determinate, come un pollice, un piede, una canna², uno stadio, un miglio, il diametro della terra ecc., che sono altrettante idee distinte composte unicamente di spazio. Quando queste specie di lunghezze o misure di spazio sono divenute famigliari al pensiero degli uomini, essi possono ripeterle nella loro mente tante volte quante vogliono, senza mescolare o aggiungere ad esse l'idea di corpo o di qualcosa d'altro. Il potere di ripetere o raddoppiare l'idea che noi abbiamo di una distanza, di aggiungerla alla precedente tante volte quante vogliamo, senza arrivar mai ad un termine, è quello che ci dà l'idea di *immensità*.

CAPITOLO DECIMOQUARTO

L'IDEA DI DURATA

§ 3. — *La durata.* — Per ben capire il tempo e l'eternità dovremmo considerare con attenzione in che consista l'idea che noi abbiamo di *durata*, e come giungiamo ad averla. È evidente a chiunque solo osservi ciò che accade nella sua mente, che vi è un corso di idee le quali costantemente si succedono l'una all'altra nel suo intelletto, per tutto il tempo in cui rimane sveglio. La riflessione su questo apparire di parecchie idee una dopo l'altra nella nostra mente, ci fornisce l'idea di *suc-*

¹ Capacità è qui preso naturalmente nel senso geometrico di *volume* o di *solido*.

² *Yard*, canna lunga tre piedi.

cessione; e la distanza tra le parti di quella successione, o tra l'apparire di due idee nella nostra mente, è quella che chiamiamo *durata*. Perchè, mentre stiamo pensando, o mentre riceviamo successivamente parecchie idee nella nostra mente, noi sappiamo di esistere; e così chiamiamo l'esistenza, o la continuazione dell'esistenza nostra o di qualche altra cosa, commisurata alla successione delle idee nella nostra mente, la nostra durata o la durata di qualche altra cosa coesistente col nostro pensare.

§ 4. — Che la nostra nozione di successione e durata abbia quest'origine, cioè derivi dalla riflessione sul corso delle idee che vediamo apparire l'una dopo l'altra nella nostra mente, mi sembra provato chiaramente da ciò: che non abbiamo percezione di durata se non considerando il corso delle idee che si avvicendano nel nostro intelletto. Quando quella successione di idee cessa, finisce anche la nostra percezione della durata; e questo ognuno lo sperimenta chiaramente in se stesso mentre dorme profondamente, un'ora oppure un giorno, un mese, un anno; giacchè mentre dorme o non pensa, non percepisce affatto la durata delle cose, ed essa è affatto perduta per lui: e il momento in cui smette di pensare e quello in cui ricomincia, gli sembrano non avere alcuna distanza. E questo accadrebbe senza dubbio anche ad un uomo sveglio, se gli fosse possibile tenere una sola idea nella mente senza variazione e senza alternarla con altre. E noi vediamo che chi fissa i propri pensieri molto intensamente su una cosa, così da avvertire molto poco la successione delle idee che scorrono nella sua mente, mentre è immerso nella contemplazione, perde il computo di buona parte di quella durata, e crede quel tempo più breve di quanto non sia... Per cui mi sembra chiarissimo, che gli uomini derivano le loro idee di durata dalla riflessione sul corso delle idee che osservano succedersi l'una all'altra nel loro intelletto; senza la quale osservazione non possono avere nessuna nozione di durata, checchè accada nel mondo.

CAPITOLO DECIMOSESTO

L'IDEA DI NUMERO

§ 1. — *Il numero è l'idea più semplice e universale.* — Tra tutte le idee che noi abbiamo, come non ve n'è nessuna suggerita alla mente per più vie, così non ve n'è nessuna più semplice dell'idea di *unità* o di uno. Essa non ha in sè ombra di varietà o composizione: ogni oggetto dei nostri sensi, ogni idea dell'intelletto, ogni pensiero della mente porta quest'idea con sè. E perciò è la più intima ai nostri pensieri, com'è la più universale delle nostre idee, pei rapporti che ha con tutte le altre cose. Poichè il numero si applica a uomini, angeli, azioni, pensieri: ad ogni cosa che esista o possa esser immaginata.

§ 2. — *I suoi modi si formano per addizione.* — Ripetendo quest'idea nelle nostre menti, e addizionando le ripetizioni, noi veniamo a formare le idee complesse dei modi del numero. Così, aggiungendo uno a uno, abbiamo l'idea complessa di una coppia; mettendo insieme dodici unità abbiamo l'idea complessa di dozzina; e così di un centinaio, di un milione o di qualsiasi altro numero.

CAPITOLO DECIMOSETTIMO

L'INFINITA

§ 1. — *L'infinità, nel suo significato originario, viene attribuita allo spazio, alla durata e al numero.* — Chi volesse sapere che idea è quella a cui noi diamo il nome di *infinità*, non potrebbe far di meglio che considerare a che cosa la mente attribuisce più immediatamente quest'idea; e poi come la mente arrivi a formarsela.

Mi pare che finito e infinito siano considerati dalla mente come *modi* della quantità, e attribuiti originariamente e nella loro prima designazione soltanto a quelle cose che hanno parti e sono suscettibili di aumento o diminuzione mediante l'addizione o la sottrazione di parti anche minime: tali sono le idee di spazio, di durata e di numero, che noi abbiamo considerate nei precedenti capitoli...

CAPITOLO VENTESIMO

I MODI DEL PIACERE E DEL DOLORE

§ 1. — *Il piacere e il dolore sono idee semplici.* — Tra le idee semplici che noi riceviamo così dalla sensazione come dalla riflessione, dolore e piacere sono tra le più considerevoli. Poichè, come nel corpo vi è una sensazione o semplice oppure accompagnata da dolore o piacere, così il pensiero, o percezione della mente, o è semplicemente tale, oppure è accompagnato anch'esso da piacere o dolore, gioia o turbamento, o come altro vi piacerà chiamarli. Queste, come le altre idee semplici, non si possono descrivere, nè i loro nomi si possono definire; l'unica maniera di conoscerle è l'esperienza, come per tutte le altre idee del senso...

§ 2. — *Che cosa è il bene e il male.* — Le cose sono buone o cattive soltanto in rapporto al piacere o al dolore. Chiamiamo bene ciò che è atto a produrre o ad accrescere il piacere, o a diminuire il dolore in noi; oppure a procurarci o a mantenerci il possesso di un altro bene, o l'assenza di un male. Per contro chiamiamo male ciò che è tale da produrre o accrescere il dolore o da diminuire in noi il piacere; oppure tale da procurarci un male o privarci di un bene.¹ Per

¹ Bene e Male sono qui presi in senso generale e non propriamente etico. Il Leibniz infatti annotò a questo punto: Il Bene ha i tre aspetti di

piacere o dolore io intendo tanto quelli del corpo quanto quelli dello spirito, secondo la distinzione che si fa comunemente: sebene in verità si tratti di diverse modificazioni dell'anima, occasionate talvolta da disordine nel corpo, tal'altra da pensieri della mente.

§ 3. — *Le nostre passioni sono mosse dal bene e dal male.* — Il piacere e il dolore, e ciò che li causa, cioè il bene e il male, sono i cardini intorno a cui girano le nostre passioni. E se riflettiamo su noi stessi e osserviamo come piacere e dolore variamente agiscono su di noi; quali modificazioni o disposizioni spirituali e quali sensazioni interne (se così posso chiamarle) producono in noi: potremo formarci le idee delle nostre passioni.

§ 4. — *L'amore* — Così ognuno, riflettendo sul pensiero del diletto che una cosa presente o assente può produrre in lui, ha l'idea che chiamiamo amore...

§ 5. — *L'odio.* — Al contrario, il pensiero del dolore che una cosa presente o assente può produrre in noi, è ciò che chiamiamo odio...

§ 6. — *Il desiderio.* — L'inquietudine che un uomo sente in sè per l'assenza di una cosa il cui godimento porta con sè l'idea di diletto, è ciò che noi chiamiamo desiderio: che è più o meno grande a seconda che quest'inquietudine è più o meno veemente...

§ 16. — Bisogna inoltre considerare, che in rapporto alle passioni, la rimozione o diminuzione di un dolore è considerata e opera come un piacere; e la perdita o la diminuzione di piacere, come un dolore.

onesto, piacevole, utile; ma in fondo io credo che esso o debba essere piacevole in sè, o servire a qualche cosa che ci possa dare un sentimento piacevole; cioè il Bene è essenzialmente *piacevole* o *utile*; potendo l'*onesto* stesso considerarsi come un piacere o una soddisfazione dello spirito.

CAPITOLO VENTUNESIMO

LA POTENZA

§ 7. — Io credo che ognuno trovi in se stesso un potere di cominciare azioni diverse o di astenersene, di continuarle o di terminarle. Dalla considerazione della estensione di questa potenza della mente sulle azioni dell'uomo — potenza che ognuno troverà in se stesso — sorgono le idee di libertà e necessità.

§ 8. — *Che cos'è la libertà.* — Poichè tutte le azioni di cui abbiamo un'idea si riducono, come si è detto, a queste due, pensiero e movimento: ¹ in quanto un uomo ha il potere di pensare o di non pensare, di muoversi o di non muoversi conformemente alla tendenza e alle preferenze della sua mente, in tanto egli è libero. Per contro, allorchè non è ugualmente in suo potere di agire o non agire, e di fare che l'uno o l'altro dipenda dalla preferenza della sua mente, l'uomo non è libero, comunque l'azione possa essere volontaria.

Sicchè l'idea di libertà è l'idea del potere di cui un agente è fornito, di fare o evitare un'azione particolare, secondo la determinazione o il pensiero della mente che lo porta a preferire una cosa o l'altra. Quando non è in potere dell'agente di fare questo o quello conformemente alla sua volizione, non vi è libertà: quell'agente è soggetto a necessità...

§ 10. — ...La nostra idea di libertà si estende quanto questa potenza, ma non più oltre. Giacchè, tutte le volte che qualche ostacolo arresta questa potenza di agire o non agire, o qual-

¹ Il Locke avea infatti detto anche al § 5: Noi troviamo in noi stessi la potenza, il potere di cominciare o non cominciare, di continuare o di terminare parecchi e azioni del nostro spirito e parecchi movimenti del nostro corpo (*parecchi e non tutti, perchè si debbono eccettuare i movimenti e gli atti automatici e involontari*): e ciò semplicemente per un pensiero o una scelta del nostro spirito, che comanda, per così dire, che una tale azione particolare sia fatta o non sia fatta.

che forza viene a distruggere l'indifferenza di questo potere, non vi è più libertà; e la nozione che ne abbiamo, tosto sparisce.

§ 29. — *Che cosa determina il volere?* ... Che cosa induce la mente, in ogni circostanza particolare, a determinare il suo potere generale di direzione verso questo o quel particolare moto o riposo? A questo io rispondo: — il motivo che ci porta a rimanere nel medesimo stato o a continuare la medesima azione, è soltanto la soddisfazione presente che vi troviamo; il motivo che ci spinge a cambiare è sempre una inquietudine: nulla spingendoci a cambiare stato o ad iniziare un'azione nuova se non qualche inquietudine. Questo è il gran motivo che agisce sullo spirito per portarlo all'azione e che per brevità chiameremo determinante il volere...

§ 31. — *L'inquietudine determina il volere.* — ... Ciò che determina la volontà ad agire... non è, come generalmente si suppone, il maggior bene, ma piuttosto qualche inquietudine attuale e, in genere, la più pressante. Questo è ciò che determina successivamente il volere, e ci porta verso le azioni che compiamo. Questa inquietudine possiamo chiamarla, qual essa effettivamente è, *desiderio*: che è un disagio della mente per la mancanza di qualche bene assente. Ogni dolore del corpo, di qualunque specie sia, ed ogni malcontento della mente è inquietudine: e a questa si unisce sempre il desiderio, eguale al dolore o inquietudine che si prova, e a stento distinguibile da essa...

§. 48. — *Il potere che abbiamo di sospendere l'attuazione dei nostri desideri ci permette di riflettere prima di agire.* — Poichè vi sono in noi tante inquietudini, sempre pronte a determinare il volere, è naturale, come ho detto, che la più grande e la più pressante determini il volere all'azione più prossima: e così accade molto spesso, ma non sempre. Poichè

la mente ha nella maggior parte dei casi, come risulta evidentemente dall'esperienza, il potere di sospendere l'esecuzione e la soddisfazione di uno dei suoi desideri, e poi di tutti, uno dopo l'altro, essa è libera di considerare i loro oggetti, di esaminarli da tutte le parti e di confrontarli con altri. In ciò consiste la libertà che si possiede; e dal non farne un retto uso deriva tutta la varietà degli abbagli, degli errori e delle colpe in cui cadiamo nello stabilire la condotta della nostra vita e nel mirare alla felicità; perchè determiniamo troppo precipitosamente i nostri voleri, e ci mettiamo ad agire troppo presto, prima di aver fatto il debito esame. Per prevenire questi inconvenienti, abbiamo il potere di sospendere l'esecuzione di questo o quel desiderio: come ciascuno può sperimentare ogni giorno in se stesso. Questa sembra a me la sorgente di ogni libertà; in questo mi sembra consistere quello che — credo impropriamente — vien detto *libero arbitrio*...

§. 49. — *Essere determinati dal proprio giudizio non è una limitazione della libertà.* — Questo è tanto lontano dal costituire una restrizione o una diminuzione della libertà, che anzi ne costituisce la perfezione e il beneficio. Non è una limitazione, è lo scopo e l'uso della nostra libertà: e quanto più siamo lontani da una tal determinazione, tanto più ci avviciniamo alla miseria e alla schiavitù... Se noi fossimo determinati da qualcosa che non fosse l'ultimo risultato dell'intelletto giudicante il bene o il male di un'azione, non saremmo liberi; poichè il vero fine della nostra libertà è di poter perseguire il bene che scegliamo. Perciò ogni uomo, per la sua costituzione di essere intelligente, è messo nella necessità di esser determinato nel volere dai suoi propri pensieri, e dal suo giudizio su ciò che gli convenga meglio di fare; altrimenti sarebbe determinato da qualcos'altro all'infuori di se stesso e non sarebbe libero...

§. 63. — *Come accade che gli uomini seguono vie diffe-*

renti e spesso cattive sebbene tutti aspirino alla felicità: gli errori di giudizio. — Per spiegare più particolarmente la miseria in cui gli uomini spesso si precipitano, sebbene perseguano sinceramente la felicità, dobbiamo considerare come le cose vengano a presentarsi ai nostri desideri sotto apparenze ingannevoli; e questo avviene per un falso giudizio pronunciato su di esse. Per vedere fin dove possa giungere l'errore di giudizio e quali ne siano le cause, dobbiamo ricordare che le cose son giudicate buone o cattive in un duplice senso. I. Soltanto il piacere o il dolore sono propriamente bene o male. II... Anche le cose che portano come conseguenza un piacere o un dolore sono considerate bene o male.

§. 64. — Il falso giudizio che ci inganna, e fa sì che spesso la volontà scelga la via peggiore, consiste nel fare una cattiva valutazione nel confrontare i vari piaceri e dolori.

§. 69. — *Le cause del falso giudizio sono:*

1) L'ignoranza: colui che giudica senza prendere tutte le informazioni di cui è capace, non può a meno di giudicar male.

2) L'inavvertenza: quando si trascura anche quello che si conosce. Questa è un'ignoranza affettata e presente, che turba i nostri giudizi quanto l'altra. Giudicare è, per così dire, bilanciare un conto e determinare da che parte stia la differenza. Se dunque una parte si ammucchia in fretta e alcune delle somme che avrebbero dovuto esser messe in conto sono trascurate e lasciate da parte, questa precipitazione produce un falso giudizio non meno di una perfetta ignoranza. La causa più comune di questo difetto è la forza predominante di un piacere o di un dolore presente, accresciuta dalla nostra natura debole e passionata, sulla quale il presente produce le più forti impressioni.

CAPITOLO VENTESIMOTERZO

IDEE COMPLESSE DI SOSTANZE

§ 1. — *Come si formano le idee delle sostanze particolari.*—
 La mente, essendo fornita, come ho detto, di un gran numero di idee semplici, recate in essa dai sensi, che le trovano nelle cose esterne, o dalla riflessione sulle proprie operazioni, s' accorge anche che un certo numero di queste idee semplici vanno costantemente insieme. Presumendo che appartengano a una cosa sola, poichè le parole seguono le comuni accezioni, e si adoperano per sbrigarsi rapidamente, quelle idee così unite in un soggetto vengono chiamate con una sola parola. E questa viene poi, per inavvertenza, usata e considerata come un' idea semplice, mentre invece è una complicità di più idee messe insieme. Il che avviene, come ho detto, perchè, non immaginando come queste idee semplici possano sussistere per se stesse, ci abituiamo a supporre un qualche *substratum* in cui sussistano e da cui risultino: che è quello che perciò noi chiamiamo sostanza.

§ 2. — *L'oscurità dell' idea di sostanza in generale.*—
 Così che, se qualcuno esaminerà se stesso riguardo alla sua nozione di una sostanza in generale, troverà che non ne ha altra idea tranne la supposizione di un non so che il quale *sostiene* delle qualità capaci di produrre in noi idee semplici: qualità che vengono comunemente chiamate accidenti. Se si domandasse a qualcuno, cosa sia il soggetto al quale ineriscono il colore e il peso, non potrebbe rispondere altro che « le parti solide estese »; e se gli si chiedesse che sia ciò a cui la solidità e l'estensione ineriscono, non si troverebbe in minor disagio di quell' indiano al quale, dicendo egli che il mondo è sostenuto da un grosso elefante, fu chiesto su che poggiasse l'elefante; al che la sua risposta fu « una grande tartaruga ».

Ma essendo ancora incalzato per sapere da che fosse sostenuta la tartaruga dall'ampio dorso, replicò: « *qualche cosa, non sapeva quale* ». E così qui, come in tutti gli altri casi in cui usiamo parole senza avere idee chiare e distinte, noi parliamo come i bambini; i quali, interrogati che sia ciò che non conoscono, prontamente danno la soddisfacente risposta, che è qualcosa; il che in verità significa soltanto — se detto così, da bambini o da uomini — che essi non sanno che cosa sia; e che ciò che pretendono di conoscere, e di cui parlano, è cosa di cui non hanno assolutamente nessuna idea distinta, essendone perfettamente ignoranti e all'oscuro.

Or dunque, poichè quell'idea che noi abbiamo e alla quale diamo il nome generale di sostanza non è se non il supposto ma ignoto sostegno di quelle qualità che troviamo esistenti, e che immaginiamo non poter sussistere *sine re substante*, senza qualcosa che le sostenga, noi chiamiamo quel sostegno *substantia*; il che, secondo il vero significato della parola, vuol dire star sotto o sostenere.

§ 3. — *Le varie specie di sostanze.* — Dopo esserci formata un'idea oscura e relativa di sostanza in generale, noi giungiamo a formarci le idee di particolari specie di sostanze riunendo quelle combinazioni di idee semplici che all'esperienza e all'osservazione dei sensi umani si rivelano esistere insieme, e si suppone quindi che procedano dalla particolare costituzione interna, o ignota essenza di quella sostanza. Così ci formiamo le idee d'un uomo, d'un cavallo, dell'oro, dell'acqua ecc.; delle quali sostanze, io mi appello all'esperienza propria di ognuno, per sapere se si abbia altra idea chiara oltre quella di certe idee semplici coesistenti. Sono le qualità ordinarie osservabili nel ferro o nel diamante che, messe insieme, costituiscono la vera idea complessa di quelle sostanze che un fabbro o un gioielliere conosce meglio di un filosofo; il quale, per quanto parli di forme sostanziali, non ha altra idea di quelle sostanze oltre quella che è formata da una collezione

delle idee semplici che possono trovarsi sempre in esse: solo dobbiamo rilevare che le nostre idee complesse di sostanze, oltre tutte quelle idee semplici di cui sono formate, hanno sempre l'idea confusa di qualcosa a cui esse appartengono e in cui sussistono. Perciò quando parliamo di una certa specie di sostanze, diciamo che è cosa avente tali o tali altre qualità: come, il corpo è una cosa estesa, figurata e mobile; lo spirito una cosa capace di pensare; e così la durezza, la friabilità e il potere di attirare il ferro, noi diciamo, sono le qualità che si trovano nella calamita. Queste maniere di parlare e simili, avvertono che la sostanza è sempre supposta come qualcosa al di là dell'estensione, figura, solidità, movimento, pensiero, o altre idee osservabili; quantunque non sappiamo che cosa sia.

§ 5. — *Poco chiare ugualmente le idee di spirito e di corpo.*
— Lo stesso accade per le operazioni della mente, come il pensare, il ragionare, il temere ecc.; le quali noi, concludendo che non sussistono per se stesse, e non comprendendo come possano appartenere a un corpo o esser da esso prodotte, propendiamo a considerare come le azioni d'un'altra sostanza, che chiamiamo *spirito*; dal che risulta evidente che, non avendo noi altra idea o nozione della materia all'infuori d'un qualcosa in cui sussistono le varie qualità sensibili che affettano i nostri sensi; col supporre una sostanza in cui sussistano il pensare, il conoscere, il dubitare, il potere di muovere ecc., abbiamo della sostanza dello spirito una nozione chiara, quanto quella del corpo. L'una supponiamo essere un substrato (senza conoscere che sia) di quelle idee semplici che riceviamo dal di fuori; e l'altra (con un'eguale ignoranza di che cosa sia) supponiamo essere il substrato di quelle operazioni che sperimentiamo in noi stessi all'interno. È chiaro dunque che l'idea di sostanza corporea nella materia è tanto lontana da ciò che concepiamo e comprendiamo, quanto quella di sostanza spirituale o spirito; e perciò dal fatto che non abbiamo nozione alcuna della sostanza dello spirito non possiamo conclu-

dere alla sua inesistenza, più di quanto si possa, per la stessa ragione, negare l'esistenza del corpo; essendo tanto ragionevole dire che non c'è il corpo, perchè non abbiamo un'idea chiara e distinta della materia, quanto dire che non c'è lo spirito, perchè non abbiamo un'idea chiara e distinta della sostanza dello spirito.

§ 16. — *Non abbiamo un'idea della sostanza in astratto né nel corpo, né nello spirito.* — Con l'idea complessa di qualità estese, figurate, colorate e di tutte le altre sensibili — che è tutto quanto conosciamo di una sostanza — siamo tanto lontani dall'idea della sostanza del corpo, quanto ne saremmo lontani se non conoscessimo niente del tutto; e dopo la conoscenza e familiarità che immaginiamo di avere con la materia e le varie qualità che gli uomini si convincono di percepire e conoscere nei corpi, a esaminar bene forse si troverà che essi non hanno più numerose o più chiare idee primarie riguardo al corpo che riguardo allo spirito immateriale.

§ 17. — *Coesione di parti solide e impulso sono le idee primarie peculiari al corpo.* — Le idee primarie che abbiamo peculiari al corpo, in quanto contraddistinto dallo spirito, sono: la coesione di parti solide, e conseguentemente separabili, e il potere di comunicare il moto per impulso. — Queste, io credo, sono le idee originarie proprie e peculiari al corpo; perchè la figura è soltanto la conseguenza dell'estensione finita.

§ 18. — *Il pensiero e la motività sono le idee primarie dello spirito.* — Le idee che noi abbiamo riguardanti lo spirito e peculiari ad esso sono pensiero e volontà, ovvero il potere di mettere in moto il corpo mediante il pensiero, e, in conseguenza, la libertà. Giacchè, mentre un corpo non può che comunicare il suo moto per urto a un altro corpo che incontri allo stato di riposo, lo spirito può mettere in movimento i corpi

se gli piace, o non metterli, se non gli piace. Le idee di esistenza, durata, mobilità, sono comuni al corpo e allo spirito.

§ 22. — *Confronto tre le idee complesse di spirito e di corpo.* — Confrontiamo dunque la nostra idea complessa di uno spirito immateriale con la nostra idea complessa di corpo, e vediamo se ci sia più oscurità nell'una che nell'altra, e in quale di più. La nostra idea di corpo, io credo, è quella di una sostanza solida estesa, capace di comunicare il moto mediante urto: e la nostra idea di anima, intesa come uno spirito immateriale, è quella di una sostanza che pensa ed ha il potere di suscitare il movimento nel corpo, col volere o il pensiero. Queste, io credo, sono le nostre idee complesse di anima e di corpo come contraddistinti: e ora esaminiamo quale delle due ha in sè più oscurità e riesce più difficile da apprendere. Io so che il volgo, i cui pensieri sono immersi nella materia, e che ha così assoggettato la mente ai sensi da riflettere raramente su cose poste oltre di essi, è pronto a dire di non saper comprendere una cosa pensante. Questo è forse vero: ma io affermo che, a guardar bene, non si comprende di più una cosa estesa.

§ 23. — *La coesione delle parti solide nei corpi è così difficile a concepirsi come il pensiero in un'anima.* — Se uno dice di non conoscere ciò che pensa in lui, intende dire di non conoscere quale sia la sostanza di quella cosa pensante: non di più, io dico, egli conosce qual sia la sostanza di quella cosa solida. Inoltre, se dice di non sapere come pensa, io rispondo: neppure sa come è esteso, come le parti solide del corpo sono unite e coeriscono così da produrre estensione. Giacchè, per quanto la pressione delle particelle d'aria possa spiegare la coesione di parti di materia più grosse delle particelle d'aria e con meno pori dei corpuscoli dell'aria, pure il peso o la pressione dell'aria non spiegherà, nè può essere causa del coerire delle particelle dell'aria stessa. E se la pressione

dell'etere, o di qualsiasi materia più sottile dell'aria, può unire e tener ferme le parti d'una particella d'aria, o d'un altro corpo, essa non può tuttavia formar legami per se stessa, e tenere insieme le parti che costituiscono ogni minima particella di tal materia *subtilis*.

§ 28. — *La comunicazione del moto, o per impulso o mediante il pensiero, è ugualmente inintelligibile.* — Un'altra idea che abbiamo del corpo, è il potere di comunicare il moto per impulso: e dell'anima, il potere di suscitare il movimento mediante il pensiero. Queste idee, l'una del corpo, l'altra della nostra mente, l'esperienza ce le fornisce chiaramente ogni giorno: ma anche qui, se andiamo a cercare come accada, siamo ugualmente all'oscuro. Perchè, nella comunicazione del moto per impulso — nella quale un corpo perde tanto movimento quanto un altro ne acquista: che è il caso più ordinario — non possiamo avere altra concezione che quella del passare del moto fuor di un corpo in un altro; il che, io credo, è tanto oscuro e inconcepibile quanto il modo in cui la mente muove o arresta il nostro corpo mediante il pensiero, come vediamo che fa ad ogni momento...

§ 29. — Per concludere. La sensazione ci convince che vi sono sostanze solide estese; e la riflessione, che vi sono sostanze pensanti; l'esperienza ci assicura dell'esistenza di esseri siffatti, e che gli uni hanno il potere di muovere i corpi per impulso, gli altri col pensiero: di questo non possiamo dubitare. L'esperienza, dico, ci fornisce ogni momento le idee chiare degli uni e degli altri. Ma al di là di queste idee, ricevute dalle proprie fonti, le nostre facoltà non arrivano. Se volessimo indagare più a fondo la loro natura, le cause, e la maniera, non percepiremmo la natura dell'estensione più chiaramente della natura del pensiero...

Perciò mi sembra probabile che le idee semplici che riceviamo dalla sensazione e dalla riflessione siano i confini dei

nostri pensieri; al di là dei quali la mente, qualunque sforzo faccia, non può progredire un jota; nè può fare alcuna scoperta, quando voglia scrutare la natura e le cause nascoste di quelle idee.

§ 32.— *L'idea di Dio.*—... Le idee semplici che costituiscono le idee complesse di corpo e di spirito non sono altro che quelle che abbiamo ricevute dalla sensazione o dalla riflessione: e così è di tutte le altre idee di sostanze, persino di Dio stesso.

§ 33.— Giacchè, se esaminiamo l'idea che abbiamo dell'Essere supremo, incomprendibile, troveremo che vi perveniamo per la medesima via; e che le idee complesse che abbiamo di Dio e degli spiriti separati¹ sono costituite dalle idee semplici che noi abbiamo dalla riflessione. Cioè, sono derivate da quanto sperimentiamo in noi medesimi delle idee di esistenza e di durata, di conoscenza e di potenza, di piacere e di felicità, e di varie altre qualità e poteri che è meglio avere che non avere. Se vogliamo formarci un'idea il più possibile appropriata dell'Essere supremo, noi allarghiamo ognuna di queste idee con la nostra idea di infinità: e così, mettendole insieme, facciamo la nostra idea complessa di Dio. Poichè, che la mente abbia un tal potere di allargare talune delle sue idee, ricevute per sensazione e riflessione, è già stato dimostrato².

§. 34.— Se trovo che conosco un certo numero, assai piccolo, di cose, e alcune di queste, o tutte; forse imperfettamente, posso formarmi l'idea di una conoscenza doppia; che poi posso raddoppiare ancora tante volte quante volte posso aggiungere al numero; e così allargare la mia idea di conoscenza fino ad estendere la sua capacità a tutte le cose esistenti o possibili. Lo stesso posso fare riguardo al conoscere le cose più per-

¹ I puri spiriti.

² Cap. XVII.

fettamente: conoscere, cioè, tutte le loro qualità, poteri, cause, conseguenze, relazioni ecc., fino a che sia conosciuto perfettamente tutto quanto è in esse o possa in qualche modo riferirsi ad esse: e così ci formiamo l'idea di una conoscenza infinita o senza confini. Lo stesso si può fare per la potenza, fino a che giungiamo a quella che chiamiamo infinita; e così per la durata dell'esistenza senza principio nè fine: in questo modo ci formiamo l'idea di un essere eterno. Poichè a quell'essere sovrano che chiamiamo Dio noi ascriviamo esistenza, potenza, saggezza e ogni altra perfezione di cui possiamo avere idea, in gradi o in un'estensione sconfinata e infinita, noi ci formiamo di Dio la più alta idea di cui le nostre menti sono capaci; e tutto questo si fa, ripeto, con l'allargare quelle idee semplici che abbiamo preso dalle operazioni della nostra mente per riflessione o, per mezzo dei sensi, dalle cose esteriori, fino a quella vastità a cui l'infinità può estenderle.

CAPITOLO VENTESIMOSESTO

CAUSA ED EFFETTO

§. 1. *Causa ed effetto.* — Considerando, per mezzo dei sensi, la costante vicissitudine delle cose, non possiamo a meno di notare che parecchi particolari, siano essi qualità o sostanze, cominciano ad esistere; e ricevono questa loro esistenza dalla opportuna applicazione o operazione di qualche altro essere. Da quest'osservazione deriviamo le nostre idee di *causa ed effetto*. Quello che produce un'idea semplice o complessa noi lo denotiamo col nome generale di causa, e ciò che è prodotto lo chiamiamo effetto. Così, trovando che in quella sostanza da noi chiamata cera, la fluidità, che è un'idea semplice che prima non c'era, viene prodotta costantemente dall'applicazione di un certo grado di calore, noi chiamiamo l'idea semplice di calore, in rapporto alla fluidità della cera, la causa di questa; e la fluidità, l'effetto. Così pure, trovando

che la sostanza legno, la quale è una certa collezione di idee semplici così chiamata, mediante l'applicazione del fuoco vien mutata in un'altra sostanza detta cenere, cioè in un'altra idea complessa, consistente in una collezione di idee semplici affatto differenti dall'idea complessa che noi chiamiamo legno, consideriamo il fuoco, in relazione con la cenere, la causa, e la cenere, l'effetto. Sicchè, tutto quanto viene da noi considerato come capace di contribuire alla produzione di qualche idea semplice, o di qualche collezione di idee semplici, sia sostanza o modo, che non esisteva prima, acquista nella nostra mente la relazione di causa, e così viene chiamato da noi.

CAPITOLO VENTESIMOSSETTIMO

IDENTITÀ E DIVERSITÀ

§. 1. — *L'identità.* — Un'altra occasione che si offre spesso alla mente di comparare, è l'esistenza stessa delle cose, quando, considerando qualcosa come esistente in un certo determinato luogo e tempo, lo compariamo con se stesso esistente in un altro tempo, e così ci formiamo l'idea di identità e diversità.

§. 11. — *L'identità personale.* — Ciò posto, per trovare in che cosa consista l'identità personale, dobbiamo considerare che cosa si intenda per *persona*. Questa è, io penso, un essere pensante intelligente, dotato di ragione e riflessione, che può considerarsi se stesso, la medesima cosa pensante, in diversi tempi e luoghi; il che egli fa solo per quella consapevolezza che è inseparabile dal pensare e, per quanto a me pare, è ad esso essenziale: essendo impossibile che qualcuno percepisca senza percepire che percepisce. Quando noi vediamo, udiamo, gustiamo, tocchiamo, sentiamo, meditiamo, o vogliamo qualcosa, noi sappiamo di fare tutto questo. Questa consapevolezza accompagna sempre le nostre sensazioni e percezioni presenti; e per essa ciascuno è a se medesimo ciò che egli

chiama « se stesso » : senza considerare, in questo caso, se il medesimo *io* sia continuato nella medesima sostanza o in diverse. Giacchè, dato che la consapevolezza accompagna sempre il pensare ed è quello che fa che ciascuno sia ciò che egli chiama *io*, e con ciò si distingue da tutte le altre cose pensanti, in questo solo consiste l'identità personale, cioè la « medesimezza » di un essere razionale. E fin dove questa consapevolezza si può estendere indietro nel tempo ad azioni o pensieri passati, fin là arriva l'identità di quella persona ; essa è ora quel medesimo *io* che era allora : e quell'azione passata fu fatta dal medesimo *io* che ora riflette su di essa.

CAPITOLO VENTOTTESIMO

ALTRE RELAZIONI

§. 4. — *Relazioni morali.* — Vi è una specie di relazione, che consiste nella conformità o nel disaccordo che le azioni umane volontarie hanno con una *regola* cui vengono riferite e in base alla quale sono giudicate ; questa, io credo, si può chiamare relazione morale, in quanto è quella che dà nome alle nostre azioni morali : essa merita di essere esaminata con cura, poichè su nessuna parte delle nostre conoscenze dobbiamo avere più cura di formarci idee determinate e di evitare quanto ci è possibile la confusione e l'oscurità. Le azioni umane, quando, con i loro vari fini, oggetti, maniere e circostanze, sono ordinate a formare idee complesse, sono, come abbiamo mostrato, altrettanti modi misti, gran parte dei quali hanno un loro nome particolare. Così, supponendo che la gratitudine sia una certa prontezza a riconoscere e ricambiare i favori ricevuti e la poligamia l'aver più che una moglie per volta: quando formiamo queste nozioni nella nostra mente, abbiamo altrettante idee determinate di modi misti. Ma questo non è tutto quanto riguarda le nostre azioni : non basta aver determinato la loro idea, e conoscere qual nome

appartenga a questa o quella combinazione di idee. Noi abbiamo un altro e maggiore interesse: ed è di sapere se tali azioni, così compiute, siano moralmente buone o cattive...

CAPITOLO VENTESIMONONO

IDEE CHIARE ED OSCURE, DISTINTE E CONFUSE

§ 1. Ci sono idee *chiare* e idee *oscure*; idee *distinte* e idee *confuse*.

§ 2. Poichè la percezione della mente è attissimamente spiegata con parole relative alla vista, noi intenderemo benissimo quel che s'intende per *chiaro* ed *oscuro* nelle nostre idee se rifletteremo a quel che chiamiamo chiaro ed oscuro negli oggetti della vista. Poichè la luce è quel che ci scopre gli oggetti visibili, noi diamo il nome di *oscuro* a ciò che non è posto in una luce sufficiente a scoprirci minutamente la figura e i colori che sono in esso osservabili, e in una luce migliore sarebbero discernibili. Parimenti, le nostre idee semplici sono *chiare* quando sono tali quali gli oggetti da cui furono prese le presentarono, o potevano presentarle, in una sensazione o percezione bene ordinata. Finchè la memoria le ritiene così, e può offrirle alla mente sempre che questa abbia occasione di considerarle, esse sono idee chiare. Ma se manca loro qualche cosa della originaria esattezza, o han perduto della loro prima freschezza, e sono, quasi, appassite o appannate dal tempo, allora sono oscure. E le idee complesse, come son fatte di idee semplici, così sono chiare quando le idee che concorrono a comporle sono chiare, e il numero e l'ordine di quelle idee semplici che sono gl'ingredienti di ogni idea complessa, è determinato e certo.

§ 3. *Cause dell'oscurità*. — Le cause dell'oscurità, nelle idee semplici, mi sembra che siano o organi ottusi; o impressioni molto deboli e passeggere fatte dagli oggetti; o piuttosto

sto una fiacchezza della memoria, incapace di ritenerle come le ricevette...

§ 4 — *Idee distinte e idee confuse* — Come è un'idea chiara quella di cui la mente ha una percezione piena ed evidente, qual essa suol ricevere da un oggetto esterno, opportunamente operante su un organo ben disposto, così è un'idea *distinta* quella dove la mente percepisce una differenza da tutte le altre; ed è un'idea *confusa* ogni idea non sufficientemente distinguibile da un'altra dalla quale dovrebbe esser differente.

§ 5. — *Il bene e il male morale.* — Il bene e il male, come si è mostrato ¹, non sono altro che piacere e dolore, o ciò che è l'occasione o la causa di piacere o dolore in noi. Il bene o il male morale, perciò, è soltanto la conformità o il disaccordo delle nostre azioni volontarie a qualche legge, per il che ci deriva bene o male, per la volontà e il potere di colui che ha fatto la legge; il qual bene o male, piacere o dolore, stabiliti dal legislatore per la nostra osservanza o trasgressione della legge, sono ciò che chiamiamo ricompensa o castigo.

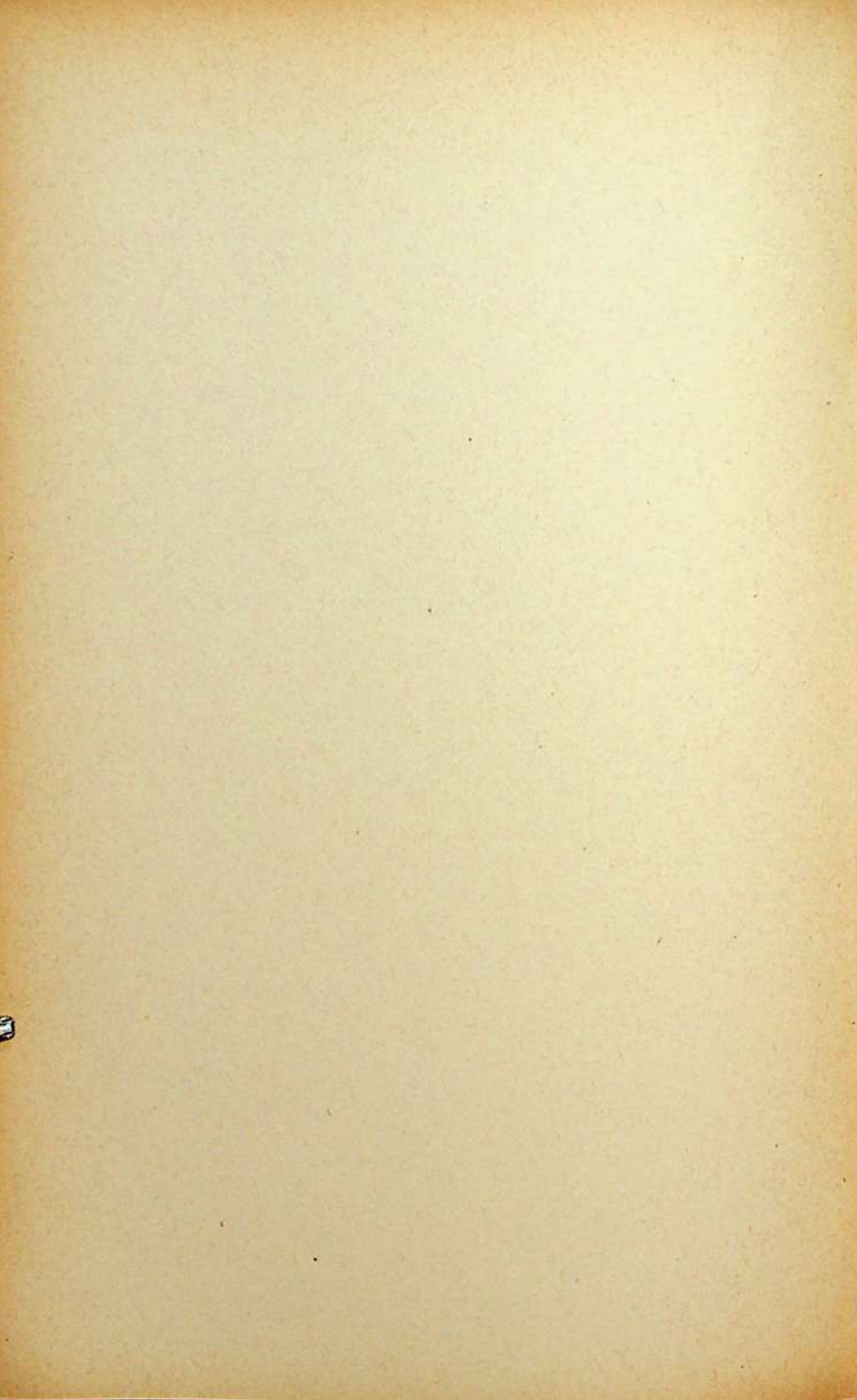
§ 6. — *Le regole morali.* — Di queste regole o leggi morali, alle quali generalmente gli uomini riferiscono le loro azioni, e in base alle quali giudicano della loro rettitudine o malvagità, mi sembra che ve ne siano tre specie, sostenute da tre diverse specie di premi e castighi. Perchè, essendo completamente vano supporre una regola, imposta alle azioni degli uomini, che non abbia annesso l'aiuto di beni e di mali per determinare il suo volere, noi dobbiamo, dovunque supponiamo una legge, supporre anche qualche ricompensa o castigo annessi a questa legge. Invano un essere intelligente fisserebbe una regola alle azioni di un altro, se non fosse in suo potere

¹ Libro II, cap. XX, § 2.

di ricompensarne l'osservanza e punirne l'infrazione, con un bene o un male che non sia il prodotto o la conseguenza naturale dell'azione stessa. Perchè questo, essendo una convenienza o disconvenienza naturale, opererebbe da sè, senza bisogno di legge. — Questa, se non m'inganno, è la vera natura delle leggi propriamente dette.

§ 7. — *Le tre specie di leggi.* — Le leggi a cui generalmente gli uomini riferiscono le loro azioni per giudicare della loro rettitudine o iniquità, mi sembrano essere queste tre: 1. la legge divina; 2. la legge civile; 3. la legge dell'opinione o reputazione, se così posso chiamarla. Riferendole alla prima di queste leggi, gli uomini giudicano se le loro azioni siano doveri o peccati; riferendole alla seconda, giudicano se siano criminali o innocenti; e riferendole alla terza, se siano virtù o vizi.

LIBRO TERZO
DEL LINGUAGGIO



CAPITOLO SECONDO

IL SIGNIFICATO DEI NOMI

§ 1. — *Le parole sono segni sensibili necessari per comunicare le idee.* — L'uomo ha una grande varietà di pensieri, tali che anche gli altri oltre lui stesso potrebbero trarne profitto: ma sono tutti rinchiusi nel suo cervello, invisibili e nascosti agli altri, e non possono apparire per se stessi. E poichè non si possono avere i vantaggi e le comodità della società senza la comunicazione dei pensieri, era necessario che l'uomo scoprisse dei segni esterni, mediante i quali quelle idee invisibili, di cui sono costituiti i suoi pensieri, fossero rese manifeste agli altri. A questo scopo nulla era più adatto, per ricchezza e per prontezza, di quei suoni articolati, che l'uomo si trovò capace di formare con tanta facilità e varietà. Così vediamo come le parole, tanto bene adattate a questo fine dalla natura, vennero ad essere usate dagli uomini come segni delle loro idee: non perchè ci sia una connessione naturale fra particolari suoni articolati e certe idee, chè allora vi sarebbe un solo linguaggio tra gli uomini: ma per una imposizione volontaria, per la quale certe parole sono assunte arbitrariamente a segni di certe idee. L'uso delle parole è quindi di essere i segni sensibili delle idee; e le idee che stanno a rappresentare sono il loro significato proprio ed immediato.

§ 2. — *Le parole nel loro significato immediato sono i segni sensibili delle idee di colui che le usa.* — Poichè gli uomini usano le parole o per registrare i loro pensieri, e così alleviare

la memoria, o per metter fuori, diremo così, le loro idee e farle vedere agli altri, esse, nel loro significato primo ed immediato, non stanno per altro che per le idee contenute nella mente di colui che le usa, per quanto imperfettamente o senza cura queste idee siano raccolte dalle cose che si suppone rappresentino. Allorchè un uomo parla ad un altro, lo fa allo scopo di esser capito: e il fine del linguaggio è che quei suoni o segni possano far conoscere le idee di chi parla a colui che ascolta... E poichè le parole son segni volontari di colui che le usa, non si può pensare che siano segni volontari da lui imposti per designare cose che non conosce: questo varrebbe quanto renderli segni di nulla, suoni privi di significato. Un uomo non può far sí che le sue parole siano segni o di qualità nelle cose, o di concezioni nella mente d'un altro uomo, se egli stesso non ne ha nella sua. Finchè non ha idee sue proprie, non può supporre che corrispondano alle concezioni d'un altro uomo: nè può usare alcun segno per esse: perchè così esse sarebbero i segni di ciò che non sa cosa sia, il che equivarrebbe ad essere segni di nulla. Ma quando rappresenta a se stesso le idee degli altri inferendole dalle proprie, se consente di dar loro gli stessi nomi degli altri uomini, alle proprie idee egli dà questi nomi: alle idee che ha, e non a quelle che non ha.

§ 3. ... Così un bambino, non avendo notato nel metallo che sente chiamare oro, niente altro che un brillante color giallo, riferisce la parola oro soltanto all'idea che ha di questo colore, e a nient'altro: e per questo dà il nome di oro a quello stesso colore quando lo vede nella coda d'un pavone. Un altro che ha meglio osservato quel metallo, aggiunge al giallo splendente un gran peso: e allora la parola oro, nella sua bocca, significa un'idea complessa di un giallo splendente e di una sostanza assai pesante. Un terzo aggiunge a queste qualità la fusibilità: e allora per lui quel nome significa un corpo lucente, giallo, fusibile e assai pesante. Un altro vi aggiunge la malleabilità. Ognuna di queste persone si serve ugualmente del nome oro,

quando le si presenta l'occasione di esprimere l'idea alla quale lo applica: ma è evidente che ciascuna può applicarlo solo all'idea propria, e non può render quel nome segno di un'idea complessa che non ha.

CAPITOLO TERZO

I TERMINI GENERALI

§ 1. — *La maggior parte delle parole sono termini generali.* — Poichè tutte le cose che esistono sono particolari, potrebbe forse sembrar ragionevole che anche le parole, che dovrebbero esser conformi alle cose, fossero particolari nel loro significato: invece troviamo che è precisamente il contrario. La massima parte delle parole costituenti ogni linguaggio, è di termini generali: e ciò non è accaduto per negligenza o per caso, ma per ragione e necessità.

§ 6. — *Come si formano i termini generali.* — Come si formano i termini generali? Giacchè, dato che tutte le cose esistenti sono particolari, come perveniamo ai termini generali? ovvero, dove troviamo quelle nature generali, di cui supponiamo che i termini generali siano i segni? Le parole diventano generali quando son rese segni di idee generali: e le idee diventano generali se si separano da esse le circostanze di tempo e spazio, e qualsiasi altra idea che possa determinarle a questa o quell'altra esistenza particolare. Mediante una tale astrazione, sono rese capaci di rappresentare più di un individuo: e ciascuno di questi individui, avendo in sè una conformità a quell'idea astratta, è, come noi lo chiamiamo, « di quella specie ».

§ 7. — Ma per spiegare questo un po' più distintamente, sarà forse opportuno rintracciare le nostre nozioni e nomi al loro principio, e osservare per quali gradi procediamo, e attraverso quali fasi allarghiamo le nostre idee a cominciare dalla nostra prima infanzia. È evidente che le idee che i bambini si

formano delle persone con cui sono in rapporto (per fermarci a questo solo esempio) sono, come le persone medesime, soltanto particolari. Le idee della nutrice e della madre sono ben formate nella loro mente e, come altrettanti ritratti fedeli, rappresentano solo quegli esseri individui. I nomi che i bambini dapprima diedero loro, sono limitati a quelli individui: e i nomi di nutrice e di mamma, che il bimbo usa, si riferiscono unicamente a quelle persone. Più tardi, quando il tempo e una più vasta conoscenza hanno fatto loro osservare che vi sono molti altri esseri al mondo, i quali sotto certi aspetti di figura e di altre qualità rassomigliano al padre e alla madre e a quelle persone con cui sono in rapporto, essi formano un'idea della quale partecipano tutti quei particolari e alla quale dànno, con gli altri, il nome di uomo, per esempio. E così arrivano ad avere un nome generale e un'idea generale. Nel che non formano nulla di nuovo: soltanto, lasciano fuori dell'idea complessa che hanno di Pietro e Giacomo, Maria e Giovanna, quello che è peculiare a ciascuno, e ritengono solamente ciò che è comune a tutti.

§ 4. Allo stesso modo che acquistano il nome e l'idea generale di uomo, acquistano facilmente nomi e nozioni più generali. Giacchè, osservando che parecchie cose, le quali differiscono dalla loro idea di uomo e non possono quindi esser comprese sotto quel nome, hanno tuttavia certe qualità nelle quali convengono con l'uomo, si formano un'altra idea più generale, ritenendo soltanto quelle qualità, e riunendole in una sola idea; e dando un nome a quest'idea formano un termine di estensione più comprensiva. Ora questa nuova idea non si forma per qualche aggiunta nuova, ma solo come la precedente, levando la figura e alcune altre proprietà significate dal nome « uomo », e conservando soltanto un corpo, dotato di vita, senso e movimento spontaneo: ciò che è compreso sotto il nome di animale.

§ 9. Dopo di ciò, togliete dall'idea di animale il senso e il movimento spontaneo, e l'idea complessa che resta, composta delle idee semplici di corpo, di vita e di nutrizione, di-

viene un'idea ancora più generale, che si designa col termine più comprensivo di vivente. E, per non fermarci più a lungo su questo particolare così evidente per se stesso, per la stessa via lo spirito si forma l'idea di corpo, di sostanza, e infine di essere, di cosa, e simili termini universali che stanno per qualunque idea ci venga nella mente.

Insomma, tutto quel mistero di generi e di specie, che fa tanto chiasso nelle scuole, ma fuori di esse è a ragione così poco considerato, si riduce a idee astratte, più o meno estese, e a nomi annessi ad esse. Nel che, ciò che v'è di costante e invariabile è questo: ogni termine più generale sta per un'idea consimile, ed è soltanto una parte di qualcuna delle idee comprese sotto di essa.

§. 11. — *Ciò che si dice generale e universale è creazione dell'intelletto e non appartiene alla reale esistenza delle cose.* — Da quanto si è detto segue chiaramente che « generale » e « universale » non appartengono all'esistenza reale delle cose; ma sono invenzioni e creazioni dell'intelletto, formate da esso per il proprio uso, e riguardano soltanto segni, siano essi parole o idee¹. Le parole sono generali, come si è detto, quando sono usate per segni di idee generali, e così sono applicabili indifferentemente a molte idee particolari; e le idee sono generali quando sono usate a rappresentare molte cose particolari: ma l'universalità non appartiene alle cose in se stesse, ognuna delle quali è particolare nella sua esistenza; e particolare esistenza hanno persino quelle parole e quelle idee il cui significato è generale.

§. 12. — *Le idee astratte sono le essenze dei generi e delle specie.* — Bisogna poi considerare qual significato abbiano

¹ Nella grande controversia, che agitò il pensiero filosofico fino dal Medio Evo fra Realisti e Nominalisti, il Locke si decide dunque per il Nominalismo, o per quella varietà di esso che fu detta Concettualismo.

le parole generali. Giacchè, come è evidente che non significano semplicemente una cosa particolare, perchè altrimenti non sarebbero termini generali, ma nomi propri, così d'altra parte è evidente che non significano una pluralità; perchè altrimenti la parola *uomo* e la parola *uomini* avrebbero il medesimo significato; e la distinzione dei numeri (come li chiamano i grammatici), sarebbe superflua e inutile. Perciò, quello che le parole generali significano è una *specie* di cose; e ognuna di esse acquista tale valore con l'essere il segno di un'idea astratta nella mente: e ogni volta che le cose esistenti son trovate conformi a tale idea, vengono classificate sotto quel nome, o, che è lo stesso, sono considerate di quella specie. Dal che risulta evidente che le essenze delle specie o, se piace meglio il termine latino, le *species* delle cose, non sono altro che quelle idee astratte..

§. 15. — *Essenza reale ed essenza nominale.* — Ma poichè alcuni pensano, e non a torto, che le essenze delle cose siano interamente sconosciute, può non esser male considerare i diversi significati della parola essenza.

Prima di tutto, l'essenza può esser presa per il vero essere d'una cosa, ond'essa è quel che è. E così, la reale costituzione interna delle cose, generalmente sconosciuta (nelle sostanze), quella da cui dipendono le qualità che possiamo scoprirvi, può esser chiamata la loro essenza. Questo è il significato originario e proprio del nome, come appare dalla sua etimologia, il termine essenza significando propriamente essere, nella sua origine. E in questo senso l'usiamo ancora quando parliamo dell'essenza delle cose particolari senza dar loro alcun nome.

In secondo luogo, la dottrina e le dispute delle scuole essendosi esercitate a lungo sul genere e le specie, la parola essenza ha quasi perduto il suo primitivo significato; e invece di designare la costituzione reale delle cose, è stata applicata quasi interamente alla costituzione artificiale del genere e delle specie...

CAPITOLO QUARTO

I NOMI DELLE IDEE SEMPLICI

§ 6. — *Che cosa è una definizione.* — Credo sia convenuto, che la definizione non è se non il mostrare il significato di una parola mediante altri termini non sinonimi. Ora, poichè il significato delle parole altro non è che le idee stesse, di cui le parole furono fatte segni da chi le usa; il significato di una parola si conosce, o la parola è definita, allorchè l'idea di cui è resa segno e alla quale è legata nella mente di colui che parla, è, per così dire, rappresentata e come esposta agli occhi di un'altra persona, per mezzo di altri termini: e così il suo significato è accertato. Questo è il solo uso e l'unico fine della definizione, e quindi anche la sola misura per giudicare se una definizione è buona.

§ 7. — *Perchè le idee semplici non si possono definire.* — Ciò premesso, io dico che il nome delle idee semplici, e di quelle solamente, non può esser definito. La ragione è questa, che un'idea la quale non è per nulla composta, non può essere rappresentata dai vari termini di una definizione, significanti varie idee: e perciò una definizione, la quale propriamente non è che mostrare il significato di una parola per mezzo di altre non sinonime, non può aver luogo per i nomi delle idee semplici.

CAPITOLO SESTO

I NOMI DI SOSTANZE

§. 2. — ... L'essenza nominale dell'oro è quell'idea complessa che il nome oro significa, cioè, per esempio, un corpo giallo, di un certo peso, malleabile, fusibile e fisso. Ma l'essenza reale è la costituzione delle parti insensibili di quel

corpo, dalla quale dipendono quelle qualità e tutte le altre proprietà dell'oro. È facile vedere d'un tratto quanto queste due cose siano diverse, sebbene si dia ad ambedue il nome di essenza.

§. 9. — [Or] noi non possiamo ordinare e classificare le cose in certe specie, nè per conseguenza denominarle (che è lo scopo della classificazione) in virtù delle loro essenze reali, perchè queste essenze ci sono sconosciute...

§. 20. — Dal che segue evidentemente che la distinzione che noi facciamo delle sostanze in varie specie sotto vari nomi, non è per nulla fondata sulla loro essenza reale: e non possiamo pretendere di classificarle e ridurle esattamente a certe specie conformi alle loro differenze essenziali e interne.

§. 21. — Ma poichè abbiamo bisogno di termini generali, come si è osservato di sopra, anche se non conosciamo le essenze reali delle cose, tutto quanto possiamo fare è di raggruppare un certo numero di idee semplici che noi troviamo per esperienza unite insieme nelle cose esistenti, e farne una sola idea complessa.

§. 32. — *Quanto più le nostre idee di sostanze sono generali, tanto più sono incomplete e parziali.* — Se il numero delle idee semplici che compongono l'essenza nominale delle specie più basse, cioè la prima distribuzione degli individui in specie, dipende dalla mente dell'uomo, che variamente le raccoglie, molto più evidente è tale dipendenza nelle classi più comprensive, che dai maestri di logica sono chiamate *generi*. Queste sono idee complesse a disegno imperfette: e appare evidente a prima vista, che parecchie di quelle qualità che si trovano nelle cose stesse, sono volutamente lasciate fuori delle idee generiche. Giacchè, come la mente, per fare idee generali comprendenti vari particolari, lascia fuori di esse quelle di tempo e spazio, e altre, che le renderebbero incomunicabili a più di un individuo; così per fare altre idee ancora più generali, che possano comprendere specie diverse, lascia

da parte quelle qualità che le distinguono, e mette nella sua nuova collezione solamente le idee comuni alle varie specie. La stessa comodità che portò gli uomini a designare con un sol nome diversi pezzi di quella materia gialla che viene dalla Guinea e dal Perù, li conduce anche a foggiare un solo nome che possa comprendere l'oro, l'argento e alcuni altri corpi di specie diversa. Questo si fa lasciando da parte le qualità peculiari ad ogni specie, e ritenendo un'idea complessa formata da quelle comuni a tutte le specie. A quest'idea annettendo il nome di metallo, ecco formato un genere: la cui essenza essendo quell'idea astratta che contiene soltanto la malleabilità e la fusibilità, con un certo grado di peso e di fissità, nel che si accordano corpi di varie specie, lascia da parte il colore e le altre qualità peculiari all'oro e all'argento, o ad altre specie comprese sotto il nome di metallo. Da questo risulta chiaramente che gli uomini non seguono esattamente i modelli tracciati loro dalla natura, quando formano le loro idee di sostanze: giacchè non sarebbe possibile trovare un corpo il quale avesse in sè semplicemente la malleabilità e la fusibilità, senza altre qualità tanto inseparabili quanto queste. Ma poichè gli uomini, formando le loro idee generali, cercano la comodità del linguaggio, e il mezzo di esprimersi prontamente mediante segni brevi e comprensivi, piuttosto che la vera e precisa natura delle cose quali sono in sè; così, nel formare le loro idee astratte, perseguirono principalmente quel fine, che consisteva nel fare una provvista di nomi generali variamente comprensivi. Sicchè in tutta questa faccenda dei generi e delle specie, il genere, cioè l'idea più comprensiva non è che una concezione parziale di ciò che è nelle specie, e la specie non è che un'idea parziale di quel che si trova in ogni individuo. Se dunque qualcuno vuol supporre che un uomo, un cavallo, un animale, una pianta ecc. siano distinti per essenze reali formate da natura, egli deve figurarsi la natura ben prodiga di queste essenze reali, se ne produce una per il corpo, un'altra per l'animale, un'altra per il cavallo, e con-

ferisce generosamente tutte queste essenze a Bucefalo. Ma se considerassimo esattamente, che si fa in tutti questi generi e specie, troveremmo che non si fa nessuna cosa nuova; ma si formano solamente segni più o meno comprensivi, mediante i quali siamo in grado di esprimere con poche sillabe un gran numero di oggetti particolari, in quanto s' accordano in concezioni più o meno generali, che abbiamo formate a tale scopo. In tutto ciò possiamo osservare che il termine più generale è sempre il nome di un' idea meno complessa; e che ogni genere non è che una parziale concezione delle specie comprese sotto di esso. Sicchè, se vogliamo considerare le idee generali astratte come complete, lo possiamo fare soltanto per riguardo a una certa relazione stabilita fra esse e certi nomi dei quali si fa uso per significarle; e non rispetto a qualcosa di esistente, formato dalla natura.

§. 33. — *Tutto questo conviene allo scopo del linguaggio.* — Questo conviene al vero scopo del linguaggio, che consiste nell' essere la via più facile e più breve di comunicare le nostre nozioni. Giacchè in tal modo, colui il quale vuol discorrere di cose in quanto convengono nell' idea complessa di estensione e di solidità, non ha che da usare la parola corpo per significare tutto questo. Chi poi a queste idee vuole aggiungerne altre, significate dalle parole vita, sensibilità e movimento spontaneo, non ha che da usare la parola animale, per esprimere tutto quanto partecipa di queste idee, e chi ha formato un' idea complessa di corpo, con vita, sensibilità, movimento, e inoltre la facoltà di ragionare, accompagnata da una certa figura, non ha che da usare il breve bisillabo uomo, per esprimere tutti i particolari che corrispondono a quell' idea complessa. Questo è il compito proprio dei generi e delle specie: e questo gli uomini fanno senza considerare le essenze reali o le forme sostanziali: le quali non entrano nell' ambito della nostra conoscenza quando pensiamo a quelle cose, e neppure nel significato delle nostre parole, quando discorriamo con altri.

CAPITOLO DECIMO

L'ABUSO DELLE PAROLE

§ 14. — *Lo scambio delle parole con le cose.* — Un grande abuso del linguaggio consiste nello scambiare le parole con le cose. E questo, sebbene, in certo grado, accada per tutti i nomi in generale, riguarda particolarmente i nomi di sostanze. A questo abuso vanno soggetti specialmente coloro i quali chiudono i loro pensieri in un sistema, e si abbandonano a credere fermamente nella perfezione di un'ipotesi ricevuta: per cui vengono nella persuasione che i termini di quella setta siano così conformi alla natura delle cose da rispondere perfettamente alla esistenza reale di esse. Chi c'è che, allevato nella filosofia peripatetica, non creda che i dieci nomi, sotto i quali sono elencati i dieci predicamenti, siano esattamente conformi alla natura delle cose? Chi, in quella scuola, non è persuaso che le forme sostanziali, le anime vegetative, l'orrore del vuoto,¹ le specie intenzionali² ecc., siano qualche cosa di reale? Essi hanno appreso queste parole fin dal loro primo ingresso nel mondo della conoscenza, e hanno visto che i loro maestri e sistemi molto si fondavano su quei termini: perciò non possono abbandonare l'opinione che essi siano conformi alla natura e siano rappresentazioni di qualcosa che esiste realmente. I platonici hanno la loro anima del mondo, e gli epicurei la loro tendenza degli atomi al movimento, quando sono

¹ « Orrore del vuoto » era la metafora usata al posto di una spiegazione fisica di certi fenomeni: per esempio, il salire dell'acqua nell'interno di una pompa (Fraser).

² Secondo l'opinione prevalente tra i filosofi peripatetici del medio-evo, le nostre facoltà conoscitive, per passare all'atto, richiederebbero un certo « medium » rappresentativo, diverso tanto dalla mente, quanto dagli oggetti esterni del pensiero. Questi oggetti intermedi erano chiamati specie intenzionali (Fraser).

in riposo. A mala pena si potrebbe trovare una setta filosofica la quale non abbia un gruppo distinto di termini che gli altri non capiscono. E tuttavia questo gergo, essendo, per la debolezza dell'intelletto umano, adatto a palliare l'ignoranza degli uomini e a coprire i loro errori, finisce per sembrare — attraverso l'uso familiare fattone dagli appartenenti alla setta — la parte più importante del linguaggio, e, di tutti gli altri termini, i più significativi di qualsiasi altro. Se i termini « veicoli aerei ed eterei » fossero, per il prevalere generale di quella dottrina,¹ ricevuti generalmente ovunque, non v'è dubbio che quei termini farebbero nelle menti degli uomini impressioni tali, da persuaderli che si tratti di cose reali, come è accaduto nel passato per le forme e le specie intenzionali dei peripatetici.

§ 15. — *Un esempio tratto dalla parola materia.* — L'attenta lettura degli scritti filosofici rivelerebbe abbondantemente quanti nomi, scambiati per cose, siano atti a sviare la mente; e questo forse anche per parole poco sospettate di tal cattivo uso. Citerò un solo esempio, preso da parola assai familiare. Quante intricate dispute si sono avute intorno alla materia, come se ci fosse una tal cosa esistente realmente in natura, distinta dal corpo, com'è evidente che la parola materia sta per un'idea distinta dall'idea del corpo. Giacchè se le idee rappresentate da questi due termini fossero precisamente la medesima, esse potrebbero esser poste in ogni caso, indifferentemente, l'una in luogo dell'altra. Invece noi vediamo che, sebbene sia assai proprio dire che vi è una materia di tutti i corpi, non si può dir che ci sia un corpo di tutte le materie: noi diciamo comunemente che un corpo è maggiore di un altro: ma suona male (nè credo mai avvenga) dire che una materia è maggiore

¹ Dottrina dei neo-platonici, esposta nell'opera *L'immortalità dell'anima* di Enrico More (1614-87) e ricordata dal Cudworth (1617-88). (Fraser).

di un' altra. Perchè questo? Gli è che, quantunque materia e corpo non siano distinti nella realtà, anzi dovunque è l' uno, è anche l' altro: tuttavia materia e corpo rappresentano due concezioni differenti, l' una delle quali è incompleta, e soltanto una parte dall' altra. Giacchè « corpo » significa una sostanza solida, estesa e figurata; di che la materia non è che una parziale e più confusa concezione; sembrandomi che la parola sia usata per esprimere la sostanza e la solidità del corpo, senza comprendere l' estensione e la figura. Ed è per questo che, parlando di materia, ne parliamo sempre come di cosa unica, giacchè in verità essa non contiene espressamente che l' idea di una sostanza solida, la quale è dappertutto uguale, dappertutto uniforme. Questa essendo la nostra idea di materia, noi non pensiamo nè parliamo di materie differenti, così come non parliamo di solidità differenti: mentre pensiamo e parliamo di corpi differenti, perchè l' estensione e la figura sono suscettibili di variazione. Ma, giacchè la solidità non può esistere senza l' estensione e la figura, supporre che « materia » sia il nome di qualcosa esistente nella realtà al di sotto di quelle distinzioni, ha senza dubbio prodotto quegli oscuri e inintelligibili discorsi e dispute sulla materia prima, che hanno riempito le teste e i libri dei filosofi; e lascio considerare fin a che punto quest' abuso e imperfezione possa riguardare un gran numero di altri termini generali. Per lo meno, credo poter dire questo: che avremmo assai meno dispute nel mondo, se le parole fossero prese per quello che sono, segni delle nostre idee: e non per cose esse stesse. Giacchè, quando argomentiamo intorno alla materia o ad altri termini simili, noi di fatto argomentiamo soltanto sull' idea espressa da quel suono, sia che quell' idea si accordi, o no, con qualcosa realmente esistente in natura. E se gli uomini dicessero quali idee significano con le loro parole, non vi sarebbe nemmeno la metà delle dispute e delle oscurità che ora ci sono nella ricerca e nella difesa della verità.

§ 23. — *Gli scopi del linguaggio.* — Concludiamo queste

considerazioni sulle imperfezioni e gli abusi del linguaggio. Poichè gli scopi del nostro linguaggio, quando parliamo con altri, sono principalmente questi tre: I. far conoscere i pensieri o le idee di un uomo a un altro; II. farlo quanto più facilmente e prontamente sia possibile; III. con questo mezzo comunicare la nostra conoscenza delle cose; ne segue che il linguaggio è mal usato o deficiente quando fallisce a uno di questi tre scopi.

I. Le parole falliscono al primo di questi tre scopi e non manifestano le idee di un uomo a un altro: 1. quando gli uomini hanno sulle labbra nomi, senza avere nella mente idee determinate di cui essi siano segni; 2. quando applicano i nomi comunemente accolti a idee a cui non li riferisce l'uso comune del linguaggio; 3. quando li applicano incostantemente, facendoli stare ora per questa, ora per quell'altra idea.

§ 24. — II. Gli uomini non riescono a comunicare i loro pensieri con tutta la prontezza e la facilità possibile, quando hanno idee complesse senza avere per esse nomi distinti. Questo talvolta è difetto del linguaggio, il quale non ha un suono applicato sempre a quel significato; e talvolta è difetto dell'uomo il quale non ha ancora imparato il nome mediante cui potrebbe comunicare quell'idea a un altro.

§ 25. — III. Le parole degli uomini non comunicano una conoscenza delle cose, quando le loro idee non s'accordano con la realtà delle cose. Sebbene questo difetto abbia la sua origine nelle nostre idee, le quali non sono così conformi alla natura delle cose come potrebbero divenire mediante l'attenzione, lo studio e l'applicazione, esso non manca tuttavia di estendersi anche alle parole, quando le usiamo come segni di esseri reali che non hanno mai avuto nessuna realtà o esistenza.

CAPITOLO UNDECIMO

RIMEDI PER L'ABUSO DELLE PAROLE

Il rimedio fondamentale consiste nel precisare sempre e far conoscere l'idea che corrisponde al nome che si usa. Per le idee semplici, questo scopo si raggiunge o usando termini sinonimi, o mostrando esempi. Per i modi misti, mediante le definizioni.

§ 15. Poichè i modi misti, specialmente quelli riguardanti la morale, sono per la maggior parte combinazioni di idee che la mente compone a sua scelta e i cui modelli non sempre esistono, il significato dei loro nomi non si può far conoscere, come i nomi delle idee semplici, con esempi: ma, in compenso, può essere perfettamente ed esattamente definito...

§ 16. *La morale è dimostrabile.* — Su queste basi io oso persuadermi che la morale¹ è capace di dimostrazione quanto le matematiche, poichè si può conoscere perfettamente e precisamente l'essenza reale delle cose significate dai termini della morale: onde si può scoprire con certezza quale sia la convenienza o discordanza delle cose stesse; nel che consiste la conoscenza perfetta. Nè mi si deve obiettare che nella morale si ha occasione di usare, oltre ai nomi di modi, anche quelli di sostanze, dal che nascerebbe oscurità. Poichè, quando le sostanze entrano nei discorsi di morale, le loro diverse nature non sono indagate, ma piuttosto presupposte. Per esempio, quando diciamo che l'uomo è soggetto alle leggi, con la parola uomo non intendiamo altro che una creatura corporea e razionale, senza preoccuparci affatto di sapere quali siano l'essenza reale e le altre qualità di una tale creatura....

¹ Modo misto di idee semplici secondo la terminologia del Locke (Fraser)

§. 17. — *Le definizioni possono render chiari i discorsi di morale.* — Ho accennato a questo di passaggio, per mostrare di quanta importanza sia per gli uomini, nei loro nomi di modi misti, e per conseguenza in tutti i loro discorsi di morale, il definire le loro parole quando se ne presenti l'occasione: dato che così la conoscenza morale può esser portata a un grado notevole di chiarezza e di certezza. Ed è indizio di poca sincerità (per non dir peggio) rifiutarsi di farlo: giacchè una definizione è la sola via per cui il significato preciso delle parole morali possa esser conosciuto, e conosciuto con certezza, senza lasciar adito a controversie. E perciò la negligenza o la perversità degli uomini è inescusabile, se i loro discorsi sulla morale non sono molto più chiari di quelli sulla filosofia naturale: giacchè i discorsi di morale si aggirano su idee della mente, nessuna delle quali è falsa o sproporzionata, non avendo esseri esterni per archetipi, ai quali si riferiscano e debbano corrispondere. E' assai più facile agli uomini formare nella loro mente un'idea, che costituirà il modello cui daranno il nome di giustizia — sicchè tutte le azioni conformi a un modello così fatto, passeranno sotto quella denominazione — che formarsi, dopo aver visto Aristide, un'idea tale che rassomigli in tutto a quella persona, la quale è quella che è, qualunque sia l'idea sotto cui piaccia agli uomini di rappresentarsela. Per la prima, gli uomini hanno bisogno soltanto di conoscere la combinazione di idee messe insieme nella loro mente; per formare la seconda, devono ingolfarsi nella ricerca della costituzione recondita della natura, e delle varie qualità di una cosa la quale esiste fuori di loro.

§. 27. — *Quando si cambia il significato di un nome, bisogna avvertire in che senso lo si intende.* — Ma nonostante tutto (tutti i rimedi enumerati per prevenire l'abuso delle parole, tra cui quello consistente nell'usare costantemente il medesimo termine nel medesimo significato), è così piccola la provvista di parole in confronto alla varietà infinita dei pensieri,

che agli uomini mancano i termini per esprimere le loro precise nozioni, e perciò saranno spesso obbligati, per quante precauzioni prendano, a servirsi della medesima parola in sensi un po' diversi. E sebbene nello sviluppo di un discorso o di un ragionamento sia assai malagevole trovar l'occasione di dare la definizione particolare di una parola tutte le volte che se ne muta il significato, tuttavia l'orientamento generale del discorso basterà, generalmente, se non si mira a creare dei sofismi, a far comprendere sufficientemente al lettore intelligente e sincero il vero senso di quella parola. Ma quando ciò non sia sufficiente a guidare il lettore, spetta allo scrittore spiegare la sua intenzione, e mostrare in qual senso egli usi in quel luogo quel termine.

LIBRO QUARTO

DELLA CONOSCENZA E DELLA PROBABILITÀ

CAPITOLO PRIMO

LA CONOSCENZA IN GENERALE

§. 1. — *La conoscenza si riferisce sempre alle nostre idee.* — Poichè la mente in tutti i suoi pensieri e ragionamenti non ha altro oggetto immediato che le proprie idee, le quali sono la sola cosa che essa contempi o possa contemplare, ne segue evidentemente che la nostra conoscenza si riferisce soltanto ad esse.

§ 2. *La conoscenza è la percezione dell'accordo o del disaccordo tra due idee.* — La conoscenza, quindi, mi pare non sia altro che la percezione della connessione e accordo, oppure discordanza e disconvenienza, tra due nostre idee. In questo solo consiste. Dove c'è questa percezione, ivi c'è conoscenza: dove non c'è, per quanto possiamo fantasticare, congetturare o credere, non arriviamo mai ad una forma di conoscenza. Giacchè, quando conosciamo che il bianco non è nero, che altro facciamo se non percepire che queste due idee non si accordano? Quando ci accertiamo, con l'estrema sicurezza della dimostrazione, che i tre angoli di un triangolo sono eguali a due retti, facciamo noi altro che percepire, che l'eguaglianza a due retti necessariamente si accorda coi tre angoli d'un triangolo, e ne è inseparabile?

§. 3. — *Questo accordo o disaccordo può essere di quattro specie.* — Ma per capire un po' più distintamente in che consista questo accordo o disaccordo, credo lo si possa ridurre a

queste quattro specie: 1. Identità o diversità. 2. Relazione. 3. Coesistenza o connessione necessaria. 4. Esistenza reale.

§ 4. — I. *Identità o diversità.* — ... Il primo atto della mente, quando ha qualche sentimento o idea, consiste nel percepire le sue idee: e, mentre le percepisce, conoscere ciò che ciascuna è in se stessa, e con questo anche percepire le differenze reciproche, e che una non è l'altra. Questo atto è così assolutamente necessario, che senza di esso non vi sarebbe conoscenza nè ragionamento, nè immaginazione, nè pensieri distinti. Con esso la mente percepisce chiaramente e infallibilmente che ogni idea si accorda con se stessa, ed è quello che è; e che tutte le idee distinte discordano, cioè l'una non è l'altra: e questo fa senza pena, fatica o deduzione, ma a prima vista, per il suo potere naturale di percezione e distinzione. E quantunque i logici abbiamo ridotto ciò alle regole generali: «Ciò che è, è», e «è impossibile alla medesima cosa essere e non essere», per poterle applicare prontamente in tutti i casi in cui vi può essere occasione di riflettervi su, tuttavia è certo che il primo uso di questa facoltà è fatto su idee particolari. Un uomo conosce infallibilmente, non appena le ha nella mente, che le idee da lui chiamate bianco e rotondo, sono effettivamente le idee che sono; e non sono altre idee da lui chiamate rosso o quadrato. E nessuna massima o proposizione al mondo può farglielo conoscere in modo più chiaro e sicuro di come lo conosceva prima e senza nessuna regola generale. Questo dunque è il primo accordo o disaccordo che la mente percepisce tra le sue idee: e lo percepisce a prima vista. E se le accade di avere qualche dubbio su di esso, si troverà che è sempre un dubbio intorno ai nomi, e non intorno alle idee per se stesse, la cui identità e diversità sarà sempre percepita così chiaramente e prontamente come prontamente e chiaramente si percepiscono le idee stesse; nè potrebbe essere altrimenti.

§. 5. — II. *Relazioni astratte tra le idee.* — La seconda spe-

cie di accordo o disaccordo che la mente percepisce tra le sue idee credo si possa chiamare *relativa*, e non è altro che la percezione della relazione tra due idee, di qualunque specie siano, sostanze, modi o altro. Giacchè, dato che di tutte le idee distinte si deve eternamente conoscere che non sono una eguale all'altra, e quindi sono universalmente e costantemente negate l'una dell'altra, non ci sarebbe alcuna possibilità di giungere ad una conoscenza positiva, se non potessimo percepire una relazione tra le nostre idee, e scoprire l'accordo o il disaccordo che hanno l'una con l'altra, nei vari modi in cui la mente le confronta.

§ 6. — III. *Coesistenza necessaria delle idee nelle sostanze.*

— La terza specie di accordo o disaccordo che si può trovare nelle nostre idee, quando la mente le percepisce, è la coesistenza o non coesistenza nel medesimo soggetto: e ciò si riferisce particolarmente alle sostanze. Così, quando diciamo dell'oro che è fisso, la nostra conoscenza di tale verità si riduce a questo: che la fissità, o potere di non farsi consumare dal fuoco, è un'idea che accompagna e va sempre unita a quella particolare specie di giallo, pesantezza, fusibilità, malleabilità e solubilità in acqua regia, che costituisce la nostra idea complessa significata dal nome di oro.

§ 7. — IV. *L'esistenza reale che s'accorda con un'idea.* —

La quarta ed ultima specie di convenienza è quella di un'esistenza attuale e reale, che s'accorda con un'idea.

Credo che in queste quattro specie di accordo o disaccordo sia contenuta tutta la conoscenza che noi abbiamo o di cui siamo capaci. Poichè tutte le ricerche che possiamo fare nei riguardi di una nostra idea, tutto quanto conosciamo o possiamo affermare di una di esse, è: che è o non è la medesima d'un'altra; che coesiste, o non coesiste sempre con qualche altra idea nel medesimo soggetto; che ha questa o quella relazione con un'altra idea; o che ha un'esistenza reale fuori

della mente. Così, « azzurro non è giallo » è rapporto di identità ; « due triangoli di ugual base compresi tra due parallele, sono uguali » è rapporto di relazione ; « il ferro può essere attratto dalla calamita » è relazione di coesistenza ; « Dio esiste », di esistenza reale. Sebbene l'identità e la coesistenza siano in verità niente altro che relazioni, tuttavia son modi così peculiari di accordo o disaccordo tra le nostre idee, che meritano di esser considerati come generi distinti, e non sotto la relazione in generale : giacchè sono motivi assai diversi di affermazione e negazione, come apparirà a chiunque vorrà riflettere su quanto è stato detto in varie parti di questo saggio.

Dovrei ora procedere all'esame dei vari gradi della nostra conoscenza ; ma prima è necessario considerare i differenti significati della parola conoscenza.

§. 8. — *La conoscenza può essere attuale o abituale.* — Vari sono i modi in cui la mente possiede la verità : son tutti chiamati conoscenza.

I. C'è la conoscenza attuale, la quale consiste nella visione presente che la mente ha dell'accordo o disaccordo tra le sue idee, o della relazione che hanno tra loro.

II. Si dice anche che un uomo conosce una proposizione quando, essendo stata essa una volta oggetto dei suoi pensieri, egli ha percepito evidentemente l'accordo o il disaccordo delle idee di cui si compone ; poi l'ha collocata nella sua memoria in modo, che ogni qualvolta torna a rifletterci sopra, senza dubitare o esitare, la giudica rettamente, vi assente ed è sicuro della sua verità. Questa, io penso, si può chiamare conoscenza abituale. E così si può dire che un uomo conosce tutte le verità collocate nella sua memoria mediante una percezione precedente chiara e compiuta della quale la mente è sicura fuor d'ogni dubbio tutte le volte che ha occasione di riflettere su di esse. Poichè, non essendo le nostre intelligenze finite capaci di pensare chiaramente e distintamente più di una cosa per volta, se gli uomini non conoscessero più di quello a cui

pensano attualmente, sarebbero tutti ignorantissimi: e anche colui che ha conosciuto di più, non conoscerebbe altro che una verità, non essendo capace di pensarne più di una per volta.

CAPITOLO SECONDO

I GRADI DELLA CONOSCENZA

§ 1. — *Conoscenza intuitiva.* — Poichè ogni nostra conoscenza consiste, come ho detto, nella visione che la mente ha delle proprie idee — che è la più chiara luce e la maggior certezza di cui siamo capaci con le nostre facoltà e secondo il nostro modo di conoscere — non si deve omettere di considerare un poco i gradi di questa evidenza. Le differenze di chiarezza nella nostra conoscenza mi sembrano dipendere dalla diversa maniera in cui la mente percepisce l'accordo o il disaccordo delle idee. Poichè, se riflettiamo sulle nostre maniere di pensare, troveremo che talvolta la mente percepisce l'accordo o il disaccordo di due idee immediatamente per se stesse, senza l'intervento di un'altra: e questa credo si possa chiamare conoscenza intuitiva, perchè in essa la mente non deve fare la fatica di provare o di esaminare, ma percepisce la verità così come l'occhio percepisce la luce, col semplice dirigersi verso di essa. Così la mente percepisce che il bianco non è nero, che un circolo non è un triangolo, che tre è più di due, e uguale a uno più due. Tali specie di verità la mente le percepisce al primo vedere le idee insieme, per semplice intuizione; senza l'intervento di alcuna altra idea: e questo genere di conoscenza è il più chiaro e il più certo di cui l'umana fralezza sia capace. Questa parte della conoscenza è irresistibile, e, come lo splendore del sole, si fa percepire a forza, non appena la mente volge lo sguardo da quella parte: e non lascia tempo di esitare, dubitare o esaminare, chè la mente si trova immediatamente inondata della sua luce spendente. Da questa intui-

zione dipende la certezza e l'evidenza di tutta la nostra conoscenza: certezza che ognuno trova così grande da non poterne immaginare nè quindi richiedere una maggiore; poichè un uomo non può concepirsi capace di una certezza maggiore del conoscere che un'idea nella sua mente è tale, quale egli la percepisce: e che due idee, tra cui percepisce una differenza, sono diverse e non precisamente la stessa. Colui il quale chiede una certezza maggiore di questa, non sa quel che chiede, e mostra solamente di voler essere scettico senza riuscirvi. La certezza dipende così pienamente da questa intuizione, che nel prossimo grado di conoscenza ch'io chiamerò dimostrativo, questa intuizione è necessaria in tutte le connessioni delle idee intermedie, senza di cui non possiamo attingere la conoscenza e la certezza.

§. 2 — *Conoscenza dimostrativa.* — L'altro grado di conoscenza si ha quando la mente percepisce l'accordo o il disaccordo di qualche idea, ma non immediatamente. Sebbene, dovunque la mente percepisca accordo o disaccordo tra le sue idee, vi sia conoscenza certa; tuttavia non sempre accade che lo percepisca, anche quando lo potrebbe scoprire; e in tal caso rimane nell'ignoranza, e non incontra tutt'al più che una congettura probabile. La ragione per cui la mente non può sempre percepire immediatamente l'accordo o il disaccordo fra due idee, è che quelle idee non possono esser poste insieme in modo da far rilevare quell'accordo o disaccordo che la mente ricerca. In questo caso in cui la mente non può congiungere insieme le sue idee, confrontandole immediatamente, e quasi giustapponendole o applicandole l'una all'altra, per percepire il loro accordo o disaccordo, essa è costretta a valersi dell'intervento di altre idee (una o parecchie a seconda che occorre) per scoprire l'accordo o il disaccordo che cerca: e questo è ciò che chiamiamo *ragionare*. Così, la mente volendo conoscere l'accordo o il disaccordo che c'è, rispetto alla grandezza, fra i tre angoli di un triangolo e due retti, non può farlo comparandoli con una visione o comparazione immediata: poichè i

tre angoli di un triangolo non possono esser presi tutti in una volta, ed esser confrontati con uno o due altri angoli: così di questo la mente non ha una conoscenza immediata o intuitiva. In questo caso la mente è costretta a scoprire altri angoli rispetto a cui i tre angoli del triangolo sono uguali; e trovando che questi ultimi sono uguali a due retti, arriva a conoscere che anche i primi sono uguali a due retti.

§ 3. — *La dimostrazione dipende da prove chiaramente percepite.* — Quelle idee intermedie, che servono a mostrare l'accordo di altre due, si chiamano *prove*: e quando per questo mezzo l'accordo o il disaccordo è chiaramente percepito, si ha la *dimostrazione*; poichè appunto vien *mostrato* all'intelletto, e alla mente si fa vedere, che è così. L'attitudine della mente a scoprire queste idee intermedie (le quali guideranno a trovare l'accordo e il disaccordo di altre) e ad applicarle rettamente, è, io credo, quello che si dice sagacia.

§ 6. — *La conoscenza dimostrativa non è chiara come l'intuitiva.* — Certo la percezione prodotta dalla dimostrazione è molto chiara: ma spesso è lontana da quella luce di evidenza e da quella piena sicurezza che sempre accompagna quella conoscenza che io chiamo intuitiva. Si può paragonarla all'immagine d'un viso riflessa da uno specchio all'altro: fino a che conserva la somiglianza e l'accordo con l'oggetto, produce conoscenza, ma perdendo sempre, in ogni riflessione successiva, qualche parte di quella chiarezza e distinzione perfetta che è nella prima immagine: finchè in ultimo, riprodotta tante volte, diventa assai confusa, e non è più riconoscibile a prima vista, specie da chi ha la vista debole. Lo stesso accade nei riguardi di una conoscenza costituita da una lunga serie di prove.

§ 7. — *Ogni passo nella conoscenza dimostrativa deve avere un'evidenza intuitiva.* — Ora, in ogni grado che la ragione percorre nella conoscenza dimostrativa, vi è una cono-

scenza intuitiva di quell' accordo o disaccordo che essa cerca con la prossima idea intermedia usata per prova, poichè, se non fosse così, anche quella avrebbe bisogno di prova: giacchè senza la percezione d'un tale accordo o disaccordo, non si produce conoscenza; se l' accordo o disaccordo è percepito per se stesso, la conoscenza è intuitiva; se non può esser percepito per se stesso, occorre l' intervento di qualche altra idea, come comune misura, per mostrare il loro accordo o disaccordo. Perciò è chiaro che ogni passo nel ragionamento che produce conoscenza, ha una certezza intuitiva, che la mente, quando l'ha una volta percepita, non ha che da rammentare, per far sì che la convenienza o la discordanza delle idee oggetto della sua ricerca, appaia visibile e certa. Sicchè, per fare una dimostrazione, è necessario percepire l' accordo immediato delle idee intermedie; e con questo mezzo è trovata la convenienza o la discordanza delle due idee che si esaminano (delle quali, l'una è sempre la prima, l'altra è sempre l'ultima della serie). Questa percezione intuitiva dell' accordo o disaccordo delle idee intermedie, in ogni passo o grado della dimostrazione, deve esser eseguita con esattezza dalla mente, e si deve esser sicuri di non dimenticare nulla. Ma poichè nelle lunghe deduzioni, e nell'uso di molte prove, la memoria non sempre conserva tutto prontamente ed esattamente, accade che questa conoscenza riesca più imperfetta dell' intuitiva, e gli uomini abbraccino spesso falsità per dimostrazioni.

§ 9. — *La dimostrazione non è limitata alle idee di quantità matematica.* — Si ritiene generalmente che le matematiche sole siano capaci di certezza dimostrativa. Ma poichè avere un accordo o disaccordo percepibile intuitivamente, non è, io immagino, il privilegio delle sole idee di numero, estensione e figura; è probabilmente la mancanza del dovuto metodo e applicazione in noi, e non di sufficiente evidenza nelle cose, quella che ha fatto considerare la dimostrazione come avente così poca parte nelle altre parti della nostra conoscen-

za : tanto che a mala pena qualcuno ha tentato di cimentarvisi, al di fuori dei matematici. Giacchè, nelle idee tra le quali la mente può percepire un accordo o disaccordo immediato, la mente è capace di conoscenza intuitiva : e dovunque la mente può percepire l'accordo o disaccordo tra due idee mediante una percezione intuitiva della concordanza o discordanza che esse hanno con qualche idea intermedia, ivi la mente è capace di dimostrazione : e questa non si limita alle idee di estensione figura, numero, e loro modi.

§ 14. — *Conoscenza sensibile dell'esistenza particolare di esseri finiti fuori di noi.* — Questi due, cioè intuizione e dimostrazione, sono i gradi della nostra conoscenza : tutto quanto non rientra in queste due forme, per quanta sia la sicurezza con cui è accolto, non è che fede o opinione : non conoscenza, almeno in tutte le verità generali. Vi è, invero, un'altra forma di percezione della mente, riferentesi all'esistenza particolare di esseri finiti fuori di noi, la quale, andando oltre la mera probabilità, e tuttavia non arrivando perfettamente a nessuno dei due precedenti gradi di certezza, passa pure sotto il nome di conoscenza. Non vi può essere nulla di più certo del fatto che l'idea che noi riceviamo da un oggetto esterno è nella nostra mente : questa è conoscenza intuitiva. Ma se vi sia qualcosa di più che solo quell'idea nella nostra mente ; se da questa possiamo inferire con certezza l'esistenza di qualcosa fuori di noi, corrispondente a quell'idea : ecco ciò che alcuni credono di poter mettere in dubbio : perchè gli uomini possono avere quelle idee nella mente quando niente di simile esiste, e nessun oggetto affetta i loro sensi. Ma io credo che su questo fatto possediamo un'evidenza che ci mette fuori di ogni dubbio. Poichè io chiedo ad ognuno se egli non sia invincibilmente consapevole di avere una percezione diversa quando guarda il sole di giorno e quando lo pensa di notte ; quando gusta attualmente dell'assenzio, o odora una rosa, e quando solamente pensa a quell'odore e a quel sapore. Noi scopriamo

la differenza che passa tra un'idea ravvivata nella mente dalla memoria, e un'idea che si introduce attualmente nella mente attraverso i sensi, con la stessa chiarezza con cui riconosciamo due idee distinte. Se qualcuno dice, che nel sogno accade lo stesso, e che tutte quelle idee possono esser prodotte in noi senza oggetti esterni, abbia la compiacenza di sognare che io gli risponda queste due cose: 1. Che non importa gran che, ch'io levi, o no, questo scrupolo: dove tutto non è che sogno, ragionamenti e argomenti non servono a nulla, verità e conoscenza non sono niente. 2. Che io credo che egli sia disposto ad ammettere una differenza molto evidente tra il sognare di essere nel fuoco e l'esservi realmente. E se egli è risoluto ad essere così scettico da sostenere ancora che ciò ch'io chiamo « essere attualmente nel fuoco » non è che un sogno, e che noi per questa via non possiamo conoscere certamente che una cosa qual è il fuoco esiste attualmente fuori di noi, rispondo: che noi siamo certi che piacere o dolore seguono l'applicazione su di noi di certi oggetti. la cui esistenza noi percepiamo, o sogniamo di percepire coi nostri sensi; e questa certezza è grande quanto la nostra felicità o miseria, al di là della quale non abbiamo interesse, nè per riguardo al conoscere, nè per riguardo all'essere. Sicchè, io penso, possiamo aggiungere alle due precedenti forme di conoscenza anche questa, dell'esistenza di oggetti particolari esterni, attraverso quella percezione o consapevolezza che abbiamo dell'introdursi attuale in noi delle idee derivanti da quegli oggetti: e possiamo ammettere questi tre gradi di conoscenza, intuitiva, dimostrativa e sensitiva, in ciascuno dei quali vi è un grado e una forma differente di evidenza e di certezza.

CAPITOLO TERZO

ESTENSIONE DELLA CONOSCENZA UMANA

§ 1. — *La nostra conoscenza non si estende oltre le nostre idee.* — Poichè la conoscenza consiste, come si è detto, nella percezione dell'accordo o del disaccordo tra alcune nostre idee, ne segue che:

I. Non possiamo avere conoscenza là dove non abbiamo idee.

II. Che noi non possiamo avere conoscenza dove non percepiamo quell'accordo o disaccordo. E questa percezione si ha: a) o per *intuizione*, cioè per il confronto immediato di due idee, b) o per *ragione*, esaminando l'accordo o il disaccordo di due idee mediante l'intervento di qualche altra, c) o per *sensazione*, percependo l'esistenza di cose particolari...

§ 7. *La nostra conoscenza dei corpi è assai scarsa.* —

Le affermazioni o negazioni che facciamo sulle idee da noi possedute, possono ridursi, come già dissi in generale, a queste quattro specie: identità, coesistenza, relazione ed esistenza reale.

§ 9. — ... Quanto alla seconda specie, che è l'accordo o il disaccordo delle nostre idee nella coesistenza, qui la nostra conoscenza è molto scarsa: sebbene in ciò consista la maggiore e più importante parte della nostra conoscenza riguardante le sostanze. Giacchè le nostre idee delle specie di sostanze¹ non sono altro, come abbiamo mostrato, che certe collezioni di idee semplici unite in un sol soggetto, e così coesistenti insieme... Quando vogliamo conoscere su di esse qualcosa di più, oppure vogliamo conoscere altre specie di sostanze, che cosa cerchiamo se non: quali altre qualità o poteri queste sostanze hanno o

¹ Cioè, delle *essenze nominali* delle sostanze (Fraser).

non hanno? Il che non è altro che conoscere quali altre idee semplici coesistono o non coesistono con quelle che costituiscono quella idea complessa.

§ 10. Questa, sebbene sia una parte considerevole e importante della scienza umana, è tuttavia assai ristretta, e scarsissima. La ragione è questa: che le idee semplici di cui le nostre idee complesse di sostanze sono costituite, sono per la maggior parte tali da non presentare, nella loro propria natura, una connessione visibile necessaria, o una incompatibilità, con altre idee semplici, di cui vorremmo conoscere se coesistano con le già note.

§ 17.— *La conoscenza degli spiriti è ancora più ristretta.*— Se così scarsa è la nostra conoscenza rispetto ai poteri e alle operazioni dei corpi, credo sia facile concludere che siamo molto più all'oscuro rispetto agli spiriti: dei quali non abbiamo naturalmente altra idea oltre quelle che deriviamo dal nostro spirito, riflettendo su le operazioni della nostra anima dentro di noi, per quel tanto che possono cadere sotto la nostra osservazione. Ma quanto poco considerevole sia la classe degli spiriti che abitano i nostri corpi, tra le varie e forse innumerevoli specie di esseri più nobili; e quanto siamo lungi dall'aver le qualità e le perfezioni dei Cherubini e dei Serafini, e di infinite specie di spiriti al di sopra di noi: questo ho prospettato alla considerazione del mio lettore, con un accenno, altrove¹.

§ 21. *Le tre esistenze reali di cui abbiamo conoscenza certa.*— Quanto alla quarta specie di conoscenza, quella cioè della esistenza reale e attuale delle cose, possiamo dire di avere conoscenza intuitiva della nostra esistenza, e conoscenza dimostrativa dell'esistenza di Dio: dell'esistenza di ogni altra cosa, non abbiamo che una conoscenza sensitiva: la quale non si estende al di là degli oggetti presenti ai nostri sensi.

¹ Lib. II, cap. X, § 9.

CAPITOLO QUARTO

REALTÀ DELLA CONOSCENZA

§ 1. *Obiezione: la conoscenza che risiede nelle nostre idee può essere irreal e chimerica.* — Forse il lettore in tutto questo tempo, ha pensato ch'io andavo costruendo soltanto un castello in aria; ed è pronto a dirmi:

« A quale scopo tutto questo discorso? La conoscenza, voi dite, è soltanto la percezione dell'accordo o disaccordo tra le nostre idee: ma chi sa quali queste idee possono essere? C'è forse cosa più stravagante delle immaginazioni del cervello umano? Dov'è la testa che non contiene qualche chimera? E se pure vi è un uomo saggio e misurato, qual differenza vi sarà, in base alle vostre regole, tra la sua conoscenza e quella della fantasia più stravagante del mondo? L'una e l'altra hanno le loro idee e ne percepiscono l'accordo o il disaccordo. Se vi è qualche differenza, sarà a vantaggio della mente più fantastica, la quale ha un maggior numero di idee, e più intense: e così, secondo le vostre regole, conoscerà di più. Se è vero che ogni conoscenza consiste soltanto nella percezione dell'accordo o del disaccordo tra le nostre idee, le visioni di un entusiasta e i ragionamenti di un uomo equilibrato avranno la medesima certezza. Non si cerca come le cose siano: tutta la verità, tutta la certezza consiste nell'osservare la coerenza delle proprie immaginazioni, e parlarne conseguentemente. La verità starà nei castelli in aria, come nelle dimostrazioni di Euclide. Che un'arpia non è un centauro, sarà, per questa maniera di conoscere, una verità così certa e così vera come quest'altra: che un quadrato non è un cerchio.

« Ma a che serve tutta questa acuta conoscenza delle proprie immaginazioni ad un uomo che indaga sulla realtà delle cose? Non c'interessa di sapere quali siano le fantasie degli uomini, soltanto la conoscenza delle cose ha valore. Questa

sola dà pregio ai nostri ragionamenti, e fa preferire la conoscenza d' un uomo a quella d' un altro : chè essa è conoscenza delle cose come effettivamente sono , e non di sogni e fantasie ».

2. *Risposta.* — A ciò rispondo che se la nostra conoscenza delle nostre idee si limita ad esse e non va più oltre, quando ci proponiamo qualcosa di più, i nostri pensieri più seri non saranno molto più utili dei sogni di un cervello disordinato, e le verità fondate su questa conoscenza non avranno più peso dei discorsi d' un uomo il quale vede chiaramente le cose in sogno e le comunica con grande sicurezza. Ma, prima di finire, spero di mostrare con evidenza, che la via di giungere alla certezza mediante la conoscenza delle nostre idee, racchiude qualcosa di più che una pura immaginazione, e al tempo stesso si vedrà, io credo, che tutta la certezza che un uomo ha delle verità generali, non consiste in niente di più.

§ 3. — *Quale sarà il criterio per riconoscere l' accordo tra le idee e le cose?* — È evidente che la mente non conosce le cose immediatamente, ma soltanto per l' intervento delle idee che ne ha. Perciò la nostra conoscenza è reale solo fin dove vi è una conformità tra le nostre idee e la realtà delle cose. Ma quale sarà, qui, il criterio? Come potrà la mente, se non percepisce altro che le proprie idee, conoscere che esse si accordano con le cose stesse? Quantunque ciò non sembri esente da difficoltà, tuttavia io credo che vi siano due specie di idee rispetto alle quali possiamo essere sicuri che si accordano con le cose.

§ 4. — *Le idee semplici sono conformi alle cose.* — I. Le prime sono le idee semplici: queste, poichè la mente, come si è mostrato, non può affatto crearsele da se stessa, devono necessariamente esser prodotte dalle cose operanti sulla mente per una via naturale, e producenti nella mente quelle percezioni alle quali sono state ordinate e adattate dalla saggezza e dalla

volontà del nostro Creatore. Donde segue, che le idee semplici non sono finzioni della fantasia, ma le produzioni naturali e regolari di cose fuori di noi, realmente operanti su di noi: e così portano con sè tutta la conformità cui sono destinate, o che il nostro stato richiede: poichè esse ci rappresentano le cose sotto quelle apparenze che sono atte a produrre in noi; per cui ci rendiamo capaci di distinguere le varie specie di sostanze particolari, di discernere lo stato in cui si trovano, e così di servircene per le nostre necessità, e applicarle ai nostri usi. Così l'idea di bianco o di amaro, come è nella mente, rispondendo esattamente al potere che è nel corpo di produrre quelle idee in noi, ha con le cose fuori di noi tutta la reale conformità che può e deve avere. E questa conformità tra le nostre idee semplici e l'esistenza delle cose, basta per la conoscenza reale.

§ 5. — *Tutte le idee complesse, tranne le idee di sostanze, sono archètipi a se stesse.* — II. Tutte le nostre idee complesse, eccettuate quelle di sostanze, essendo archetipi fatti dalla mente stessa senza lo scopo di esser copie di qualcosa, e senza riferimento all'esistenza di qualcosa come a loro originale, non possono mancare della conformità necessaria a una conoscenza reale. Perchè quello che è designato a rappresentare soltanto se stesso non può mai essere una rappresentazione falsa, nè sviarci dalla apprensione vera di qualcosa, per la sua dissomiglianza con essa: e tali, eccettuate quelle di sostanze, sono tutte le nostre idee complesse. Le quali, come ho mostrato altrove, sono combinazioni di idee che la mente, per libera scelta, mette insieme, senza considerare la connessione che hanno in natura. Donde segue, che in tutte queste specie le idee stesse sono considerate come gli archetipi, e le cose tutte son considerate solamente in quanto sono conformabili alle idee. Sicchè possiamo essere infallibilmente certi, che tutta la conoscenza che ci formiamo su queste idee è reale, e attinge le cose stesse. Perchè in tutti i nostri pensieri, ragionamenti e discorsi di questa specie, noi tendiamo

alle cose solo in quanto sono conformabili alle nostre idee. Sicchè in queste non possiamo mancare di cogliere una realtà certa e indubitata.

§ 6. — *Di qui la realtà della conoscenza matematica.* — Credo si ammetterà facilmente, che la conoscenza che noi abbiamo delle verità matematiche, non è solo certa, ma anche reale conoscenza. Essa non è la semplice e vuota visione di chimerе vane e insignificanti del cervello: e tuttavia, se considereremo, troveremo che è fatta soltanto di idee nostre. Il matematico considera la verità e le proprietà appartenenti a un triangolo o a un circolo, solo come esse sono in idea nella sua mente. Poichè può darsi che egli non trovi mai nella vita nessuna figura esistente che abbia precisione matematica. Tuttavia la conoscenza che egli ha di verità o proprietà appartenenti al circolo, o ad altra figura matematica, è nondimeno vera e certa, anche per le cose reali esistenti: perchè le cose reali entrano in queste specie di dimostrazioni, e vi sono considerate, solo in quanto convengono naturalmente con gli archetipi che sono nella mente del matematico. È vero per *l'idea* del triangolo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti? Sarà vero anche di un triangolo, dovunque esso esista realmente. Qualunque altra figura esista, non rispondente esattamente a quell'idea del triangolo che è nella sua mente, non è considerata affatto in quella proposizione. E perciò egli è certo che tutta la sua conoscenza concernente tali idee, è conoscenza reale: perchè, occupandosi delle cose solo in quanto si accordano con quelle sue idee, egli è sicuro che tutto quanto conosce su quelle figure quando hanno un'esistenza puramente ideale nella sua mente, sarà vero di esse anche quando hanno un'esistenza reale di fatto: il suo studio riferendosi solamente a quelle figure che sono sempre le medesime dovunque e comunque esistano.

§ 7. — *La realtà della conoscenza morale.* — E da questo segue che la conoscenza morale è capace di reale certezza

quanto le matematiche. Poichè, la certezza essendo solo la percezione dell' accordo o disaccordo tra le nostre idee, e la dimostrazione nient' altro che la percezione di un tale accordo con l' intervento di altre idee come intermediarie; e le nostre idee morali essendo, come le matematiche, archetipi a se stesse, e quindi idee adeguate e complete: ne segue che ogni accordo o disaccordo che troveremo in esse, produrrà una conoscenza reale, come reale è la conoscenza delle figure matematiche.

§. 8. — *L' esistenza non è necessaria perchè una conoscenza astratta sia reale.* — Per attingere la conoscenza e la certezza occorre che abbiamo idee determinate: e perchè la nostra conoscenza sia reale, occorre che le idee rispondano ai loro archetipi. Nè deve stupire che io riponga la certezza della nostra conoscenza nella considerazione delle nostre idee, curandomi poco (come potrebbe sembrare) dell' esistenza reale delle cose: poichè la maggior parte dei discorsi che occupano i pensieri e provocano le dispute di coloro i quali pretendono di non pensare ad altro che alla ricerca della verità e della certezza, si troverà, io credo, dopo opportuno esame, esser composta di proposizioni generali, e di nozioni, nelle quali l' esistenza non è considerata per nulla. Tutti i discorsi dei matematici sulla quadratura del circolo, le sezioni coniche, o altre parti della matematica, non si riferiscono all' esistenza di nessuna tra quelle figure: le loro dimostrazioni, dipendenti dalle loro idee, rimangono le medesime, esista o no al mondo un quadrato o un circolo. Allo stesso modo, la verità e la certezza dei discorsi morali astrae dalla vita degli uomini, e dall' esistenza nel mondo, di quelle virtù di cui trattano: e i libri *De Officiis* di Cicerone non sono meno veri per il fatto che non vi è nessuno al mondo il quale metta in pratica esattamente le sue regole e viva su quel modello d' uomo virtuoso ch' egli ci ha dato e che non esisteva altrove che in idea quando egli lo descrisse. Se è vero nel campo speculativo, cioè in idea, che l' omicidio merita la morte, sarà anche vero nella realtà per qualsiasi azione reale

conforme all'idea di omicidio. Quanto alle altre azioni, la verità di quella proposizione non le riguarda. E così è per tutte le altre specie di cose le quali non hanno altre essenze che quelle idee le quali sono nelle menti degli uomini.

CAPITOLO QUINTO

DELLE VERITÀ IN GENERALE

§ 1. — *Che cos'è la verità.* — Che cos'è la verità? Questa è la domanda che si pose da molti secoli: e poichè tutta l'umanità la cerca, o pretende di cercarla, sarà opportuno esaminare accuratamente in che essa consista: e così istruirci sulla sua natura, in modo da osservare come le menti la distinguano dalla falsità.

§ 2. — *La verità consiste nell'unire o separare rettamente i segni: cioè le idee o le parole.* — La verità, dunque, nel significato proprio della parola, mi sembra non significare altro che l'unire o separare segni, a seconda che le cose da essi significate si accordino o non si accordino tra loro. L'unire o separare segni di cui qui si parla, è ciò che con un altro nome chiamiamo proposizione. Sicchè la verità appartiene propriamente soltanto alle proposizioni: di cui ve ne sono due specie, mentali e verbali: come vi sono due specie di segni comunemente usati, idee e parole.

§. 3. — *Proposizioni mentali e proposizioni verbali.* — Per formare una nozione chiara della verità, è necessario considerare la verità del pensiero e la verità delle parole, distinte l'una dall'altra: eppure è molto difficile trattare di esse separatamente. Perchè non si può evitare, nel trattare delle proposizioni mentali, di far uso di parole: e così gli esempi dati di proposizioni mentali cessano immediatamente di essere semplicemente mentali, e diventano verbali. Poichè una pro-

posizione mentale, non essendo altro che una semplice considerazione delle idee così come sono nella mente, spoglie di nomi, perde la natura di proposizione puramente mentale non appena è messa in parole.

CAPITOLO SESTO

LE PROPOSIZIONI UNIVERSALI: LORO VERITÀ E CERTEZZA

§. 7. — *Non si possono formare proposizioni universali sulle sostanze.* — Le idee complesse rappresentate dai nostri nomi delle specie di sostanze, sono collezioni di qualità che furono osservate coesistenti in un ignoto substrato, che noi chiamiamo sostanza; ma quali altre qualità coesistano necessariamente con quelle combinazioni, noi non lo possiamo certamente conoscere, se non riusciamo a scoprire la loro dipendenza naturale. Nel che la nostra conoscenza è molto scarsa nei riguardi delle loro qualità primarie: e in tutte le qualità secondarie non possiamo scoprire nessuna connessione, per le seguenti ragioni: 1. perchè non conosciamo la reale costituzione delle sostanze, da cui ogni qualità secondaria particolarmente dipende; 2. perchè se anche la conoscessimo, ciò produrrebbe soltanto una conoscenza sperimentale (non universale); e la certezza non andrebbe oltre l' esempio particolare; giacchè i nostri intelletti non possono scoprire una connessione concepibile tra una qualità secondaria e una qualsiasi modificazione d' una qualità primaria. E perciò molto poche sono le proposizioni generali che si possono fare sulle sostanze e che possono portar con sè certezza indubitabile.

§. 10. — Quanto maggiore è il numero delle qualità coesistenti che noi uniamo in una idea complessa, sotto un solo nome, tanto più preciso e determinato rendiamo il significato di quel nome. Ma non possiamo con questo renderlo più capace di certezza universale per riguardo ad altre qualità non contenute nella nostra idea complessa: giacchè non percepiamo la loro

connessione o dipendenza reciproca; ignorando così quella costituzione reale su cui si fondano tutte, come anche il modo con cui derivano da essa. Giacchè la parte principale della nostra conoscenza delle sostanze non consiste semplicemente, come in altre cose, nel rapporto di due idee che possono esistere separatamente, ma nel legame e coesistenza necessaria di parecchie idee distinte nel medesimo soggetto, o nella loro incompatibilità a coesistere in tal modo. Se potessimo cominciare dall'altra parte, e scoprire in che cosa consista un certo colore, che cosa renda un corpo più leggero o più pesante, quale testura di parti lo renda malleabile, fusibile, fisso, e solubile in un liquido e non in un altro; se, dico, avessimo dei corpi una tale idea, e potessimo percepire in che cosa consistano originariamente tutte le loro qualità sensibili, e come siano prodotte: noi potremmo formarcene delle idee astratte, che ci aprirebbero la via ad una conoscenza più generale, e formar proposizioni universali, che porterebbero con sè certezza e verità generale. Ma finchè le nostre idee complesse delle specie di sostanze sono così lontane da quella costituzione reale interna da cui dipendono le loro qualità sensibili, e finchè sono composte solo di una collezione imperfetta delle qualità apparenti che i nostri sensi possono scoprire, ci possono essere poche proposizioni generali riguardanti le sostanze, della cui verità possiamo essere completamente sicuri; perchè ci sono pochissime idee semplici la cui connessione e coesistenza necessaria ci sia conosciuta in maniera certa e indubitabile. Per me credo, che tra tutte le qualità secondarie delle sostanze, e tra le potenze che vi si riferiscono, non si possano nominarne due la cui necessaria coesistenza o incompatibilità possa esser conosciuta certamente; tranne quelle qualità del medesimo senso, che necessariamente si escludono a vicenda... Nessuno, dico, può conoscere con certezza, dal colore che è in un certo corpo, che odore, che gusto, che suono, o che qualità tattili esso abbia, nè quali alterazioni sia capace di produrre in un altro corpo o di ricevere da esso. La stessa cosa si può dire del suono, del gusto

ecc. Poichè i nomi specifici di sostanze significano collezioni di queste specie di idee, non dobbiamo stupirci se non possiamo formare con questi nomi che ben poche proposizioni d'una certezza reale e indubitabile. Tuttavia, se l'idea complessa di una specie qualsiasi di sostanze contiene in sè qualche idea semplice della quale si *possa* scoprire la coesistenza necessaria con qualche altra idea, su quel punto si possono formare proposizioni universali con certezza. Se, per esempio, qualcuno potesse scoprire una connessione necessaria tra la malleabilità e il colore o il peso dell'oro, o qualche altra parte dell'idea complessa designata con quel nome, egli potrebbe formare con certezza una proposizione universale sull'oro considerato sotto quell'aspetto: e allora la verità reale di questa proposizione « l'oro è malleabile » sarebbe altrettanto certa quanto la verità di quest'altra: « i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti ».

§ 16. — *In che consiste la certezza generale delle proposizioni.* — Per concludere: le proposizioni generali, di qualsiasi specie, sono capaci di certezza solo quando i termini che le compongono significano idee di cui possiamo scoprire l'accordo o il disaccordo, come la proposizione lo esprime. E quando vediamo che le idee significate da questi termini concordano o non concordano a seconda che essi sono affermati o negati l'uno dell'altro, allora noi siamo certi della verità o della falsità di quelle proposizioni. Dal che possiamo inferire che una certezza generale non può mai trovarsi altrove che nelle nostre idee. Quando l'andiamo a cercare altrove, in esperienze o osservazioni fuori di noi, la nostra conoscenza non va al di là dei particolari. Solo la contemplazione delle nostre idee astratte può fornirci una conoscenza generale.

CAPITOLO SETTIMO

LE MASSIME

§ 1. — *Le massime o assiomi sono proposizioni evidenti per se stesse.* — Vi è una specie di proposizioni che sotto il nome di massime o assiomi son passate per principi di scienza; e poichè sono evidenti per se stesse, sono state supposte innate, senza che nessuno abbia mai cercato (per quanto io so) di mostrare la ragione e il fondamento della loro chiarezza, la quale ci costringe all'assenso...

§ 2. — *Che cosa significa « evidente per se stesso ».* — La conoscenza, come si è mostrato, consiste nella percezione dell'accordo o disaccordo delle idee. Ora, quando quest'accordo o disaccordo è percepito immediatamente per se stesso, senza l'aiuto o l'intervento di altro, la nostra conoscenza è evidente per se stessa. Questo apparirà a chiunque voglia considerare una di quelle proposizioni a cui senza prova egli assente a prima vista: in tutte troverà che la ragione del suo assenso consiste nell'accordo o disaccordo che la mente vede in quelle idee comparandole immediatamente tra loro, e che corrisponde all'affermazione o alla negazione contenuta nella proposizione.

CAPITOLO NONO

LA NOSTRA TRIPLICE CONOSCENZA DELLA ESISTENZA

§ 1. — *Le proposizioni generali e certe non riguardano l'esistenza.* — Fin qui abbiamo considerato soltanto le essenze delle cose: e poichè esse non sono che idee astratte, e quindi rimosse, nei nostri pensieri, da ogni esistenza particolare (giacchè l'operazione che la mente fa nell'astrarre è considerare un'idea solo nel suo esistere nell'intelletto), non ci dà la

conoscenza di nessuna esistenza reale. Onde possiamo notare, che le proposizioni universali della cui verità o falsità possiamo avere conoscenza certa, non riguardano l'esistenza; e inoltre, che tutte le affermazioni o negazioni particolari, le quali non sarebbero certe se fossero rese universali, riguardano soltanto l'esistenza; giacchè palesano soltanto l'unione o separazione accidentale di idee esistenti nelle cose: idee che, nella loro natura astratta, non hanno un'unione o una incompatibilità necessaria conosciuta.

§ 2. — *Triplice conoscenza dell'esistenza.* — Ma, lasciando da parte la natura delle proposizioni e delle differenti maniere di predicazione... esaminiamo ora quale conoscenza possiamo avere dell'esistenza delle cose, e come vi perveniamo. Dico dunque, che abbiamo conoscenza della nostra esistenza per intuizione, dell'esistenza di Dio per dimostrazione, e delle altre cose per sensazione.

§ 3 — *La conoscenza della nostra esistenza è intuitiva.* — Per quanto riguarda la nostra esistenza, noi la percepiamo così chiaramente e certamente, che non occorre nè si può darne alcuna prova. Giacchè nulla può essere più evidente, per noi, della nostra esistenza. Io penso, ragiono, sento piacere e dolore: può una di queste funzioni essere per me più evidente della mia esistenza? Se io dubito di tutte le altre cose, proprio quel dubbio mi fa percepire la mia esistenza, e non mi permetterà di dubitare di essa. Giacchè, se conosco che sento un dolore, è evidente che ho una percezione altrettanto certa della mia esistenza, che dell'esistenza del dolore che sento: e se conosco che dubito, ho una percezione tanto certa dell'esistenza della cosa che dubita, quanto di quel pensiero che io chiamo «dubitare». L'esperienza dunque ci convince che noi abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra esistenza, e una percezione interna infallibile, che noi *siamo*. In ogni atto di sentire, ragionare o pensare noi siamo consape-

voli del nostro essere: e su questo punto raggiungiamo il più alto grado di certezza che si possa immaginare.

CAPITOLO DECIMO

CONOSCENZA DELL'ESISTENZA DI DIO

§ 1. — *Noi possiamo conoscere con certezza che vi è Dio.* — Sebbene Dio non ci abbia dato un'idea innata di se stesso; quantunque non abbia impresso nelle nostre menti caratteri originari in cui possiamo leggere l'essere suo: tuttavia, avendoci fornito quelle facoltà di cui la nostra mente è dotata, non ci ha lasciati senza testimonianza di sè: giacchè noi abbiamo sensi, percezione, ragione, e non ci manca una chiara dimostrazione di lui, se riflettiamo su noi medesimi. Né possiamo aver ragione di dolerci della nostra ignoranza su questo punto così importante, perchè Dio medesimo ci ha fornito abbondantemente i mezzi per scoprirlo e conoscerlo quel tanto che è necessario per il fine della nostra esistenza, e per la nostra felicità, che è il maggiore tra i nostri interessi. Ma sebbene l'esistenza di Dio sia la verità più facile da scoprire mediante la ragione, e la sua evidenza sia uguale, se non erro, alla certezza matematica, essa esige tuttavia pensiero ed attenzione, e bisogna che la mente si metta a dedurla da qualche parte intuitiva della nostra conoscenza, mediante una regolare deduzione. Senza di che saremo nell'ignoranza e nell'incertezza nei riguardi di questa proposizione, come lo siamo su altre, le quali pure sono per se stesse capaci di chiara dimostrazione. Perciò, per mostrare che siamo capaci di conoscere, cioè d'esser certi che v'è un Dio, e come possiamo pervenire a questa certezza, credo che ci basti riflettere su noi medesimi, e sulla conoscenza indubitabile che abbiamo della nostra propria esistenza.

§ 2. — *L'uomo sa di esistere.* — Credo sia fuori dubbio

che l' uomo ha un' idea chiara del proprio essere: egli conosce con certezza che esiste e che è qualcosa. A chi può dubitare se egli sia o no qualcosa, io non rivolgo la parola: così come non vorrei ragionare con un puro nulla, o cercar di convincere un non-essere che egli è qualcosa. Se qualcuno pretende di essere così scettico da negare la propria esistenza (perchè dubitare realmente di essa è manifestamente impossibile), io lascio che goda la sua felicità di essere un nulla, finchè la fame o qualche altro dolore non lo convincano del contrario. Questo, dunque, credo poter assumere per verità di cui ognuno ha conoscenza certa, senza libertà di dubitare: che egli è qualche cosa che esiste attualmente.

§ 3. — *L'uomo sa anche che il nulla non può produrre un essere: e perciò qualcosa deve essere esistito dall'eternità.* — Inoltre l'uomo sa, per certezza intuitiva, che il semplice nulla non può produrre un essere reale, come non può essere uguale a due angoli retti. Se vi è qualcuno il quale non sa che il non essere, o l'assenza di ogni essere, non può essere uguale a due angoli retti, è impossibile che egli conosca alcuna dimostrazione di Euclide. Se, perciò, sappiamo che vi è qualche essere reale, e che il non essere non può produrre un essere reale, questa è un'evidente dimostrazione, che « dall'eternità qualcosa è esistito »; giacchè ciò che non è dall'eternità ha avuto un principio: e ciò che ha avuto un principio deve essere stato prodotto da qualcos'altro.

§ 4. — *Sa inoltre che l'essere eterno dev'essere onnipotente.* — Inoltre, è evidente che ogni essere il quale tragga la propria esistenza e il proprio principio da un altro, deve trarre anche dall'altro tutto quello che ha e gli appartiene. Bisogna riconoscere che tutte le sue facoltà gli vengono dalla medesima fonte. Bisogna dunque che la fonte eterna di tutti gli esseri sia anche la fonte e il principio di tutte le loro potenze o facoltà: e perciò quest'essere eterno deve essere anche il più potente.

§ 5. — *L'essere eterno dev'essere onnisciente.* — Ancora : l'uomo trova in se stesso percezione e conoscenza. Con questo siamo andati avanti d'un passo ; e ora siamo certi che al mondo c'è non soltanto qualche essere, ma qualche essere conoscente e intelligente.

Una delle due : o vi fu un tempo in cui non c'era nessun essere intelligente, e nel quale l'intelligenza cominciò ad esistere ; o c'è stato fin dall'eternità un essere intelligente. Se si dice che vi fu un tempo in cui nessun essere era dotato di conoscenza, e nel quale l'essere eterno era privo di ogni intelligenza, rispondo che, dunque, era impossibile che una conoscenza cominciasse ad esistere. Giacchè è tanto impossibile che una cosa assolutamente priva di conoscenza, e operante ciecamente e senza alcuna percezione, produca un essere conoscente, quanto è impossibile che un triangolo faccia a se stesso tre angoli maggiori di due retti. È tanto contrario all'idea della materia priva di senso, ch'essa produca a se stessa senso, percezione e conoscenza, quanto è contrario all'idea del triangolo ch'esso faccia a se stesso angoli maggiori di due retti.

§ 6. — *Perciò tale essere sarà Dio.* — Così, dalla considerazione di noi stessi, e da quanto troviamo infallibilmente nella nostra costituzione, la ragione ci conduce alla conoscenza di questa verità certa ed evidente, « che vi è un essere eterno, potentissimo e sapientissimo », sia che lo si chiami Dio o altrimenti. La cosa è evidente : e considerando bene quest'idea, sarà facile dedurne tutti gli altri attributi che dobbiamo ascrivere a questo essere eterno. Chè, se si trovasse qualcuno così dissennatamente arrogante da supporre, che l'uomo è il solo essere dotato di conoscenza e di saggezza, ma che tuttavia è il prodotto dell'ignoranza e del caso ; e che questo medesimo principio cieco mette in azione tutto il resto dell'universo : vorrò pregarlo di esaminare con suo comodo quell'argomentazione così razionale ed appassionata di Cicerone (*De legibus*, l. II) : *Quid est enim verius, quam neminem esse oportere*

tam stulte arrogantem, ut in se mentem et rationem putet inesse, in caelo mundoque non putet? Aut ea quae vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet?

§ 18. — *Non vi è una materia coeterna a Dio.* — Alcuni sostengono che la materia sia eterna, sebbene riconoscano l'esistenza eterna di un Essere eterno, pensante, immateriale. Questa dottrina, quantunque non tolga l'esistenza di Dio, tuttavia, poichè nega una delle sue principali attività, la creazione, merita di esser considerata un po'. La materia, si dice, deve esser riconosciuta eterna. Perchè? perchè non potete concepire come possa esser fatta dal nulla. Perchè allora non pensate eterni anche voi stessi? Voi forse risponderete che non vi pensate eterni, perchè voi stessi avete cominciato a esistere circa venti o trent'anni fa. Ma se vi chiedo che cosa intendiate per quel *voi* che cominciò ad esistere, appena potete dirmelo. La materia di cui siete composti, non cominciò allora ad esistere; perchè se cominciò, non è eterna: cominciò soltanto ad essere plasmata e disposta nella maniera che occorreva per formare il vostro corpo. Ma questa disposizione di parti non siete *voi*: non costituisce quella cosa pensante che voi siete (giacchè ho ora da fare con persone che ammettono un essere pensante, eterno, immateriale; ma vorrebbero anche una materia non pensante eterna): quando dunque cominciò ad esistere quella cosa pensante? Se mai non cominciò, allora voi siete stato un essere pensante fin dall'eternità: assurdità che non ho bisogno di confutare fino a che non si trovi uno così privo di intelligenza da sostenerla. Che se potete ammettere che un essere intelligente sia stato fatto dal nulla (come debbono esserlo tutte le cose che non sono eterne), perchè non potete riconoscere del pari, che una uguale potenza è capace di creare dal nulla un essere materiale, sebbene solo del primo fenomeno abbiate esperienza, e non del secondo? Anzi, a ben considerare, si troverà che la creazione di uno spirito richiede un potere non inferiore a quello che occorre per creare la materia. E forse se volessimo

emanciparci dalle nozioni volgari, e portare i nostri pensieri più a fondo che sia possibile nella contemplazione delle cose, potremmo aspirare a conoscere, sia pure in modo vago ed approssimativo, come la materia abbia potuto esser creata, e cominciar ad esistere, per il potere di un essere primitivo eterno; ma dare il principio e l'essere ad uno spirito apparirebbe un effetto ancor più incomprendibile di un potere onnipotente. Ma poichè questo ci menerebbe forse troppo lungi dalle nozioni su cui la filosofia del nostro tempo è costruita, avrei torto di allontanarmene tanto, o di cercare, per quanto la grammatica me lo permette, se l'opinione comunemente ammessa vi si opponga; avrei torto specialmente in questo luogo, dove la dottrina comunemente accettata serve abbastanza bene al nostro scopo, e pone fuori dubbio che, una volta ammessa la possibilità di creare o dar principio a una qualsiasi sostanza dal nulla, può esser supposta la creazione di qualsiasi cosa, eccettuato il Creatore stesso.

CAPITOLO UNDECIMO

LA NOSTRA CONOSCENZA DELL'ESISTENZA DI ALTRE COSE

§ 1. — *La conoscenza dell'esistenza di altre cose finite si può avere solo per sensazione attuale.* — La conoscenza del nostro essere, l'abbiamo per intuizione. L'esistenza di Dio, la ragione ce la fa conoscere chiaramente, come si è mostrato. La conoscenza dell'esistenza delle altre cose possiamo averla soltanto per sensazione. Poichè, non essendovi nessuna connessione necessaria tra l'esistenza reale e l'idea che un uomo ha nella memoria, nè tra un'altra esistenza (eccettuata quella di Dio) e l'esistenza d'un uomo particolare, nessun uomo particolare può conoscere l'esistenza di qualche altra cosa, se non quando essa gli si renda percepibile con l'operare attualmente su di lui. Giacchè l'aver nella mente l'idea di qualcosa non prova l'esistenza della cosa, più di quanto il ritratto di

un uomo provi che egli è al mondo, o la visione di un sogno ne faccia una storia vera.

§ 2. — *Esempio: la bianchezza di questo foglio.* — Quindi la ricezione attuale delle idee che ci vengono dal di fuori ci dà notizia dell'esistenza di altre cose, e ci fa conoscere che qualcosa esiste in quel momento fuori di noi, qualcosa che produce in noi quell'idea; sebbene forse nè sappiamo nè riflettiamo come accada. Giacchè il fatto che non conosciamo la maniera in cui quest'idea sono prodotte in noi, non diminuisce per nulla la certezza dei nostri sensi, nè la realtà delle idee che riceviamo per loro mezzo: per esempio, mentre scrivo, la carta viene a colpire i miei occhi, e produce nel mio spirito l'idea a cui do il nome di bianco, quale che sia l'oggetto che la suscita in me: e da questo conosco che tale qualità o accidente (vale a dire, ciò il cui apparire davanti ai miei occhi produce sempre quell'idea) esiste realmente e fuori di me. E la maggior sicurezza ch'io posso averne, e che le mie facoltà sono capaci di raggiungere, è la testimonianza dei miei occhi, i quali sono i veri e soli giudici in questa cosa. Sulla cui testimonianza ho motivo di fondarmi come su cosa tanto certa, che io non posso dubitare, mentre scrivo, di vedere del nero e bianco, e che esiste realmente qualche cosa che produce in me questa sensazione, come non posso dubitare che scrivo o che muovo la mano; e questa è la certezza più grande di cui la natura umana sia capace sull'esistenza di qualcosa: eccettuata l'esistenza di sé e di Dio.

§ 3. — *Questa notizia tratta dai sensi, sebbene non così certa come una dimostrazione, può tuttavia chiamarsi conoscenza, e prova l'esistenza di cose fuori di noi.* — La notizia, che riceviamo dai sensi, dell'esistere di cose fuori di noi, sebbene non sia così certa come la conoscenza intuitiva o come le deduzioni della nostra ragione dalle chiare idee astratte della nostra mente, è tuttavia una certezza che merita il nome di cono-

scienza. Purchè ci persuadiamo che il credere che le nostre facoltà ci informino rettamente dell'esistenza degli oggetti da cui sono affette, non può essere una fiducia mal fondata: giacchè io credo che nessuno possa seriamente essere così scettico da essere incerto sull'esistenza delle cose che vede e sente. Per lo meno, colui che può giungere a dubitare di tanto non discuterà mai con me, poichè non potrà mai essere sicuro che io dica qualcosa di contrario alla sua opinione. Quanto a me, ritengo che Dio mi abbia dato una certezza sufficiente dell'esistenza di cose fuori di me: giacchè, applicandole diversamente, posso produrre in me stesso piacere o dolore; che è il maggior interesse del mio stato presente. Questo è certo: la fiducia che le nostre facoltà in questo non ci ingannino, è la maggior sicurezza di cui siamo capaci riguardo all'esistenza delle cose materiali. Poichè noi non possiamo far nulla se non mediante le nostre facoltà; neppure parlare di conoscenza, se non con l'aiuto di quelle facoltà che sono atte a comprendere che cosa la conoscenza sia.

Ma, a parte la sicurezza che abbiamo dai nostri sensi, che essi non errano nell'informarci dell'esistenza di cose fuori di noi quando sono affetti da esse, noi siamo anche confermati in questa certezza da altre ragioni concomitanti.

§ 4. — *Prima ragione: non possiamo avere idee di sensazione se non per la via dei sensi.* — I. È chiaro che quelle percezioni sono prodotte in noi da cause esterne impressionanti i nostri sensi, perchè coloro ai quali manca un organo del senso non possono mai aver nella loro mente le idee pertinenti a quel senso. Ciò è troppo evidente per esser posto in dubbio: e perciò possiamo esser sicuri che quelle percezioni entrano nello spirito attraverso i sensi, e per nessun'altra via. Gli organi stessi, evidentemente, non le producono; perchè altrimenti gli occhi di un uomo nel buio produrrebbero colori, e il suo naso odorebbe rose in inverno; invece noi vediamo che nessuno

prova il gusto dell'ananas, finchè non è andato nelle Indie dove questo frutto si trova, e non l'ha gustato.

§ 5.— *Seconda ragione: perchè troviamo che un'idea proveniente da sensazione attuale è una percezione affatto distinta da un'idea della memoria.* — II. Perchè trovo talvolta che non posso evitare di aver quelle idee nella mia mente. Giacchè sebbene, quando i miei occhi sono chiusi o le imposte serrate, io possa a mio piacere richiamare alla mente le idee di luce, o il sole, che sensazioni precedenti han collocato nella mia memoria, io posso anche, a mio piacere, rimandare quell'idea, e richiamare quella del profumo di una rosa, o del gusto dello zucchero. Ma se volgo gli occhi a mezzogiorno verso il sole, non posso evitare le idee che la luce o il sole producono in me. Sicchè vi è una differenza manifesta tra le idee giacenti nella mia memoria (sulle quali, se soltanto fossero là, io avrei costantemente lo stesso potere di usarne, o di scartarle a mio piacere) e le idee che entrano a forza in me, e che io non posso evitare di avere. Perciò deve necessariamente esservi qualche causa esterna, e l'azione viva di qualche oggetto fuori di me, alla cui efficacia io non posso resistere, e che produce nella mia mente quelle idee, sia che io lo voglia, o no. E poi non vi è uomo che non percepisca in se stesso la differenza che passa tra il contemplare il sole secondo l'idea che ha nella memoria, e il guardarlo attualmente: delle quali due operazioni ha una percezione così distinta, che poche sue idee sono più distinguibili l'una dall'altra. E perciò egli conosce con certezza che non sono ambedue memoria, o azioni della sua mente, e mere fantasie dentro di lui: ma che il vedere attuale ha una causa esterna.

§ 6. — *Terza ragione: perchè il piacere e il dolore che accompagnano le sensazioni attuali, non accompagnano il ritorno di quelle idee senza gli oggetti esterni* — III. A questo si aggiunge che parecchie di queste idee sono prodotte in noi con

dolore, sebbene in seguito ce ne ricordiamo senza provare il minimo disagio. Così un senso sgradevole di caldo o di freddo non ci produce nessuna penosa impressione allorchè ne richiamiamo alla mente l'idea, sebbene fosse assai spiacevole quando fu avvertito, e tale sia di nuovo quando si ripeta : il che deriva dal disordine che gli oggetti esterni producono nel nostro corpo quando agiscono su di esso. Così pure ci ricordiamo del dolore prodotto da fame, sete e mal di capo, senza risentirne disagio alcuno ; eppure, o questi dolori diversi non dovrebbero mai importunarci, oppure dovrebbero importunarci ogni volta che vi pensiamo, se non fossero altro che idee fluttuanti nella nostra mente e semplici apparenze della fantasia, senza reale esistenza di cose agenti su di noi dall'esterno. Lo stesso si può dire del piacere, che accompagna parecchie sensazioni attuali. E sebbene le dimostrazioni matematiche non dipendano dai sensi, tuttavia l'esame che ne facciamo mediante le figure sensibili dà molto credito all'evidenza della nostra vista, e sembra dare a quest'ultima una certezza, che s'avvicina a quella della dimostrazione medesima. Giacchè sarebbe molto strano che un uomo non facesse difficoltà a riconoscere che dei due angoli d'una figura, da lui misurati con le linee e gli angoli d'un diagramma, l'uno è maggiore dell'altro, e tuttavia dubitasse dell'esistenza di quelle linee ed angoli che egli guarda e di cui si serve attualmente per misurare.

§ 7. — *Quarta ragione: perchè i nostri sensi si rendono testimonianza a vicenda e ci permettono di prevedere.* — IV. In parecchi casi uno dei nostri sensi rende testimonianza alla verità di ciò che un altro senso rapporta su l'esistenza di cose sensibili fuori di noi. Colui che vede il fuoco, può anche sentirlo, se dubita che sia una semplice fantasia; e può convincersi mettendo nel fuoco la propria mano: la quale certamente non potrebbe mai sentire un dolore così violento per una semplice idea o fantasma, a meno che anche il dolore sia una

fantasia: che egli tuttavia non potrebbe richiamare su di sè, quando la scottatura è guarita, col suscitarne l'idea.

Così io vedo, mentre scrivo, che posso mutare l'aspetto della carta; e, stabilendo le lettere, dire prima quale nuova idea essa presenterà nel momento immediatamente successivo, sol ch'io passi la penna su di essa: la quale idea non apparirà, per quanto io fantastichi, se la mia mano starà ferma; o se, pur movendo la penna, i miei occhi saranno chiusi: nè, una volta che quei caratteri sono sulla carta, posso io scegliere di vederli altrimenti di come sono: cioè di non avere le idee delle lettere che ho fatte. Dal che è manifesto che esse non sono un semplice gioco dell'immaginazione, poichè trovo che i caratteri tracciati secondo che è piaciuto ai miei pensieri, ora non obbediscono più ad essi; nè cessano di essere quand'io immagino che non siano più; ma al contrario, continuano ad agire sui miei sensi costantemente e regolarmente secondo la figura che ho loro data. Se a questo aggiungiamo che la vista di quei caratteri farà pronunciare a un altro uomo quei medesimi suoni ch'io m'ero proposto di far loro significare, non si avrà molta ragione di dubitare che quelle parole da me scritte non esistano realmente fuori di me, quand'esse son causa che una lunga serie di suoni regolari colpisca le mie orecchie; suoni che non potrebbero essere effetto della mia immaginazione, nè la mia memoria potrebbe ritenere in quell'ordine.

§ 8. — *Questa certezza è grande quanto lo richiede il nostro stato.* — Se, dopo tutto questo, vi è ancora qualcuno il quale sia così scettico da diffidare dei propri sensi, e da asserire che tutto quanto vediamo durante la nostra esistenza non è che lo svolgersi e l'apparire ingannevole di un lungo sogno, senza realtà; sicchè voglia mettere in dubbio l'esistenza di ogni cosa, o la nostra conoscenza di qualsiasi cosa; desidero ch'egli rifletta che, se tutto è un sogno, egli sogna soltanto di porre il dubbio, e perciò poco importa che un uomo

sveglio gli risponda. Tuttavia, se crede, potrà sognare ch'io gli faccia questa risposta: che la certezza delle cose esistenti *in rerum natura*, allorchè ne abbiamo la testimonianza dei sensi, non solo è grande quanto le nostre capacità permettono, ma anche quanto la nostra condizione richiede. Giacchè, non avendo le nostre facoltà lo scopo di adeguarsi all'essere in tutta la sua pienezza, nè di raggiungere una conoscenza delle cose perfetta, chiara e comprensiva, spoglia d'ogni dubbio o incertezza, ma soltanto di conservare il nostro essere in cui sono collocate e adattate all'uso della vita; esse servono sotto questo rispetto abbastanza bene, se ci danno notizia certa di quelle cose che ci convengono o non ci convengono. Giacchè colui il quale vede bruciare una candela, e ha sperimentato la forza della sua fiamma accostandovi un dito, non dubiterà molto che vi sia qualcosa di esistente fuori di lui che gli produce male e gli fa provare un grande dolore: e questa è una certezza sufficiente, poichè nessuno richiede, per farsene regola alle proprie azioni, una certezza maggiore di ciò che è certo quanto le sue azioni medesime. E se il nostro sognatore vorrà provare se il calore ardente di una fornace di vetri sia semplicemente vana immaginazione di un uomo assonnato, introducendovi una mano si troverà forse destato a una certezza più grande di quanto desidera, che si tratta di qualcosa di più di una semplice immaginazione. Sicchè questa certezza è grande quanto possiamo desiderarla, essendo per noi tanto certa quanto il piacere o il dolore, cioè la felicità o la miseria, al di là delle quali non abbiamo alcun interesse, nè per riguardo alla conoscenza, nè per riguardo all'essere. Una tale sicurezza dell'esistenza di cose fuori di noi è sufficiente per dirigerci nel perseguire il bene ed evitare il male che esse producono: e questo è l'interesse che ci spinge a conoscerle.

§ 9. — *La certezza delle cose esterne non va oltre la sensazione attuale.* — Quando dunque i nostri sensi introdu-

cono attualmente qualche idea nel nostro intelletto, non possiamo non esser convinti che vi è *allora* qualcosa che esiste realmente fuori di noi, affetta i nostri sensi e, per loro mezzo, si rivela alla facoltà che abbiamo di percepire gli oggetti, e produce attualmente l'idea che percepiamo in quel momento. Nè possiamo diffidare della loro testimonianza fino a dubitare che quelle collezioni di idee semplici che i nostri sensi ci hanno mostrato unite insieme, esistano realmente insieme. Ma questa conoscenza si estende tanto quanto la testimonianza attuale dei sensi, applicati ad oggetti particolari che li affettano in quel momento, ma non va più avanti. Giacchè, se ho visto una collezione di quelle idee semplici che si usano designare col nome uomo, esistenti insieme un minuto fa, ma attualmente sono solo, non posso essere certo che il medesimo uomo esista ora; perchè non vi è un legame necessario tra la sua esistenza d'un minuto fa e la sua esistenza d'ora. Egli può aver cessato di esistere in mille modi, dopo il momento in cui la testimonianza dei miei sensi mi assicurò della sua esistenza. E se non posso esser certo che sia ora in vita l'uomo da me veduto oggi, ancor meno posso esser certo che esista colui che da molto tempo è lontano dai miei sensi, e che non ho visto da ieri o dall'anno passato: e ancor meno posso esser sicuro dell'esistenza di persone che non ho mai viste. Così, sebbene sia altamente probabile che vi siano in questo momento milioni di uomini attualmente esistenti, tuttavia, mentre sono qui solo a scrivere, non ne ho quella certezza che noi chiamiamo strettamente conoscenza; sebbene la grande verosimiglianza della cosa non mi permetta di dubitarne, e sia ragionevole per me fare parecchie cose nella confidenza che vi siano attualmente uomini al mondo, anzi uomini di mia conoscenza, coi quali ho da fare. Tuttavia questa è solo probabilità, non conoscenza.

§ 11. — *L'esistenza passata delle cose si conosce mediante la memoria.* — Come, quando i nostri sensi sono attualmente

occupati intorno a un oggetto, noi conosciamo che quell' oggetto esiste; così, mediante la memoria, possiamo esser sicuri che tempo fa sono esistite le cose che hanno impressionato i nostri sensi. E così abbiamo conoscenza dell' esistenza passata di varie cose, di cui, avendoci i nostri sensi informati, la nostra memoria continua a ritenere le idee; e su questo non abbiamo nessun dubbio, finchè ricordiamo chiaramente. Ma anche questa conoscenza non va al di là di quanto i nostri sensi ci hanno precedentemente appreso. Così, vedendo l' acqua in questo istante, è per me una verità indiscutibile che l' acqua esiste: e ricordandomi che la vidi ieri, anche questo sarà sempre vero, e finchè la mia memoria lo ritenga, sarà sempre per me una proposizione indubitabile, che l' acqua esisteva il 10 luglio 1688; come sarà ugualmente vero che esisteva un certo numero di bei colori, da me visti nel medesimo tempo, su una bolla di quell' acqua. Ma, essendo ora lontano dalla vista dell' acqua e delle bolle, non conosco con certezza nè che l' acqua esista presentemente, nè che vi siano le bolle e i colori: perchè non è più necessario che l' acqua esista oggi perchè esistette ieri, di quanto sia necessario che quei colori o quelle bolle esistano oggi perchè esistettero ieri: sebbene sia infinitamente più probabile che esista l' acqua; perchè si è osservato che l' acqua continua a lungo la sua esistenza, mentre le bolle che vi si formano, e i colori di esse, scompaiono presto.

§ 12. — *L' esistenza di altri spiriti finiti non può esserci nota che per fede.* — Ho già dimostrato quali idee abbiamo degli spiriti, e come ci vengono. Ma sebbene abbiamo nella mente queste idee, e sappiamo d'averle, avere delle idee di spiriti non ci fa conoscere che esista una tal cosa fuori di noi, o che vi siano spiriti finiti, o altri esseri spirituali, all' infuori di Dio eterno. Noi siamo indotti dalla rivelazione e da parecchie altre ragioni, a credere che vi siano tali creature: ma poichè i nostri sensi non sono capaci di rivelarcele, non

abbiamo nessun mezzo di conoscere le loro esistenze particolari. Giacchè non possiamo conoscere che vi sono spiriti finiti realmente esistenti, dall'idea che abbiamo nelle nostre menti di questa specie di esseri, più di quanto un uomo possa conoscere, per le idee che ognuno ha delle fate e dei centauri, che vi sono cose attualmente esistenti, rispondenti a tali idee.

E perciò, sull'esistenza degli spiriti, come su parecchie altre cose, dobbiamo contentarci dell'evidenza della fede: proposizioni universali e certe su quest'argomento sono al di là della nostra possibilità. Giacchè, per esempio, per quanto possa esser vero, p. es., che tutti gli spiriti intelligenti che Dio ha creati continuano ancora ad esistere, questo non potrà tuttavia far mai parte delle nostre conoscenze. Possiamo assentire a queste proposizioni e altre simili come estremamente probabili, ma temo che, in questo stato, esse non siano conoscibili. Non dobbiamo dunque chiedere agli altri delle dimostrazioni, nè cercare noi stessi una certezza universale su tutti questi argomenti in cui non siamo capaci di altra conoscenza all'infuori di quella che i nostri sensi ci danno in questo o quel caso particolare.

§ 13. — *Si possono conoscere solo le proposizioni particolari concernenti esistenze concrete.* — Da questo risulta che vi sono due specie di proposizioni: I. Vi è una specie di proposizioni concernenti l'esistenza di qualcosa che corrisponde a una certa idea: così, avendo nella mente l'idea di un elefante, una fenice, un movimento, un angelo, la prima e naturale domanda è: se una tal cosa esista in qualche posto. E questa conoscenza è solamente di particolari. Nessuna esistenza di cosa esterna tranne Dio, può essere conosciuta più in là di quanto i sensi ci testimoniano. II. Vi è un'altra specie di proposizioni, nelle quali viene 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, di timore e di obbedienza, non

posso non esser sicuro che debbo temere Dio e obbedirgli ; e questa proposizione sarà certa per l' uomo in generale, se mi son formato l' idea astratta di una specie, della quale io sono un particolare. Tuttavia, per quanto questa proposizione « che gli uomini debbano temere Dio e obbedirgli » sia certa, essa non mi dimostra l' esistenza di uomini nel mondo ; soltanto sarà vera per tutte le creature di questa specie, qualora esistano. La certezza di tali proposizioni generali dipende dall' accordo o dal disaccordo che si può scoprire in quelle idee astratte.

§ 14. *Tutte le proposizioni generali riconosciute come vere riguardano idee astratte.* — Nel primo caso, la nostra conoscenza è la conseguenza dell' esistenza di cose producenti idee nella nostra mente attraverso i sensi ; nel secondo, la conoscenza è la conseguenza delle idee (quali che siano) che sono nella mente, e che in essa producono proposizioni generali certe. La maggior parte di esse porta il nome di *verità eterne*, e in effetto tutte sono tali. Non che alcune di esse, o tutte, siano impresse nell' animo di tutti gli uomini ; nè che siano state combinate in proposizioni nella mente di chicchessia, prima che egli, avendo ottenuto idee astratte, le abbia unite o separate mediante affermazione o negazione ; ma dovunque possiamo supporre una creatura simile all' uomo, dotata delle medesime facoltà, e per tal mezzo fornita delle medesime idee che noi abbiamo, dobbiamo concludere che, applicando i suoi pensieri alla considerazione delle sue idee, dovrà necessariamente riconoscere la verità di certe proposizioni, le quali deriveranno dalla concordanza o discordanza che percepirà tra le proprie idee. Onde queste proposizioni sono chiamate verità eterne, non perchè siano eterne proposizioni attualmente formate e antecedenti all' intelletto che le forma nel tempo ; nè perchè siano impresse nello spirito da qualche modello esistente in qualche parte fuori e prima dello spirito : ma perchè, una volta formate su idee astratte in modo da esser vere, queste proposizioni saranno sempre vere attualmente, in qualsiasi tempo,

passato o futuro, nel quale si supponga che vengano formate da una mente che abbia tali idee. Giacchè, supponendo che i nomi significhino sempre le medesime idee; le medesime idee avendo costantemente lo stesso rapporto reciproco: le proposizioni riguardanti idee astratte, se una volta sono vere, devono necessariamente essere *verità eterne*.

CAPITOLO DODICESIMO

MEZZI PER AUMENTARE LA NOSTRA CONOSCENZA

§ 1. — *La conoscenza non si acquista dalle massime.* — E' stata opinione comune tra i dotti, che le massime fossero il fondamento di ogni conoscenza, e che ogni scienza fosse costruita su certi *praecognita*, dai quali l'intelletto dovesse prender le mosse, e in base ai quali dovesse guidarsi nelle ricerche appartenenti a quella scienza. Perciò le scuole hanno avuto per regola costante, cominciando a trattare qualche argomento, di stabilire una o più proposizioni generali, come basi su cui costruire la conoscenza che si poteva avere di quella materia. E queste dottrine così poste a fondamento di qualche scienza sono state chiamate principi, come a dire gl' inizi da cui dobbiamo cominciare le nostre ricerche senza risalire più indietro, come abbiamo già notato.

§ 2. — La circostanza che forse ha dato occasione ad usare questo procedimento nelle altre scienze, è stato — credo — il grande successo che esso sembrò avere nelle matematiche: le quali, avendo un grado di certezza, di chiarezza e d'evidenza superiore a quello di tutte le altre scienze, sono state chiamate per eccellenza *Μαθήματα*, cose apprese, e *Μάθησις*, sapere.

§ 3. — *La conoscenza deriva dal confronto delle idee chiare e distinte.* — Ma se qualcuno vorrà riflettere bene, troverà — io credo — che il grande progresso, e la certezza di reale conoscenza cui gli uomini pervennero nelle matematiche, non si

debbono attribuire all'influenza di quei principî, nè derivarono da qualche vantaggio particolare ricevuto da due o tre massime generali poste da principio; ma dalle idee chiare, distinte e complete di cui s'occuparono i loro pensieri, e dal rapporto di eguaglianza o diseguaglianza, che appare tra alcune di quelle idee così evidente, che essi lo conoscono intuitivamente, onde hanno modo di scoprirlo anche tra altre idee, e ciò senza l'aiuto di quelle massime. Giacchè, io domando, non può un ragazzo conoscere che tutto il suo corpo è più grande del suo dito mignolo se non in virtù di quest'assioma: «il tutto è maggiore della parte»? e non può averne la certezza se non dopo aver appreso quella massima? O forse una contadina non può conoscere che, avendo ricevuto uno scellino da una persona che gliene deve tre, e ancora uno scellino da un'altra persona che pure gliene deve tre, il resto di questi due debiti è uguale? non può, dicevo, conoscere questo senza dedurne la certezza dalla massima: «se da cose uguali si levano cose uguali, il resto è uguale», massima che forse non ha mai sentita nè pensata? Desidero che ognuno consideri in base a quanto fu detto altrove,¹ quale delle due cose sia conosciuta per prima e più chiaramente dalla maggior parte degli uomini: l'esempio particolare o la regola generale, e quale delle due dia vita e nascita all'altra. Le regole generali altro non sono che un confronto tra le nostre idee più generali ed astratte, le quali sono una opera della mente: e la mente le forma e dà loro dei nomi per sbrigarsi più facilmente nei suoi ragionamenti e ridurre tutte le sue varie e molteplici osservazioni in termini comprensivi e brevi regole. Ma la conoscenza ebbe inizio da particolari, e su di essi si fondò, sebbene forse, più tardi, non se ne sia avuta notizia: essendo naturale alla mente (che sempre tende ad ampliare le proprie conoscenze) raccogliere attentamente quelle nozioni generali, e servirsi di esse per scaricare la memoria di un cumulo ingombrante di particolari. Infatti, si con-

¹ Lib. I.

sideri se un bambino, o qualsiasi altra persona — dopo che voi avete dato al suo corpo il nome di *tutto*, e al suo dito mignolo il nome di *parte* — conosca con maggior certezza, che il suo corpo — dito mignolo e tutto — è maggiore del suo dito solo: o quale nuova conoscenza del suo corpo gli possano fornire questi due termini relativi; qual conoscenza, dico, che non avrebbe potuto avere senza di essi. Non avrebbe forse potuto conoscere che il suo corpo era più grande del suo dito mignolo, se il suo linguaggio fosse stato così imperfetto da non possedere termini relativi quali il tutto e la parte? E più tardi, quando ha acquisito questi nomi, è egli forse più certo che il suo corpo è un *tutto* e il suo dito mignolo una *parte*, di quanto fosse o potesse esser certo, prima di imparare questi termini, che il suo corpo era più grande del suo dito mignolo? Ognuno può così poco ragionevolmente dubitare o negare che il suo mignolo sia una parte del suo corpo, quanto che sia più piccolo del suo corpo. E chi può dubitare che sia minore, dubiterà anche certamente che sia parte. Sicchè non ci si può servire della massima « il tutto è maggiore della parte » per provare che il dito mignolo è più piccolo del corpo, se non quand'essa è inutile, per convincere qualcuno di una verità che egli già conosce. Poichè colui il quale non sa con certezza che una particella di materia, con aggiunta un'altra particella di materia, è più grande di una sola della due, non sarà mai in grado di conoscere ciò con l'aiuto di quei due termini relativi, qualunque sia la massima che possiate fare con essi.

[Perciò il metodo per progredire nella conoscenza non consiste nel far deduzioni da principi o massime, ma nel considerare e porre a confronto le nostre idee astratte].

§ 8.— *Con questo metodo anche la morale può diventare più chiara.* — Questo mi diede l'ardire di avanzare quella congettura che ho suggerito (cap. III), che cioè la morale sia capace di dimostrazione come la matematica. Poichè le idee cui

l'etica si riferisce sono tutte essenze reali,¹ e tali da avere, io credo, una connessione e un rapporto reciproco che si può scoprire, ne segue che, se potremo trovare i rapporti tra le idee, altrettanto saremo in possesso di verità certe, reali e generali: e sono certo che, seguendo un buon metodo, si potrebbe portare gran parte della morale a tale grado di chiarezza, che un uomo attento e giudizioso non troverebbe ragione di dubitarne, più di quanto non dubiti delle proposizioni matematiche che gli sono state dimostrate.

§ 9. — *La conoscenza delle sostanze può esser accresciuta soltanto mediante l'esperienza.* — Nella ricerca che noi facciamo della conoscenza delle sostanze, la mancanza delle idee adatte a tale procedimento ci costringe ad un metodo affatto diverso. Qui non accresciamo la nostra conoscenza come negli altri campi (quelli in cui le nostre idee astratte sono a un tempo essenze reali e nominali) col contemplare le nostre idee, e considerare le loro relazioni e corrispondenze: questo ci aiuterebbe molto poco, per la ragione che abbiamo esposto ampiamente altrove². Per cui penso sia evidente che le sostanze offrono materia di assai scarsa conoscenza *generale*: e la semplice contemplazione delle loro idee astratte ci farebbe progredire assai poco nella ricerca della verità e della certezza. Che cosa dobbiamo dunque fare per migliorare la nostra conoscenza degli esseri sostanziali? Qui dobbiamo seguire una via opposta; la mancanza di idee delle loro essenze reali ci rinvia dai nostri pensieri alle cose stesse, così com'esse esistono. Qui l'esperienza mi deve insegnare ciò che la ragione non può insegnarmi: e solo provando io posso conoscere certamente quali altre qualità coesistano con quelle della mia idea complessa; per esempio,

¹ « L'essenza reale » in tutte le idee astratte è identica all'« essenza nominale » (Fraser).

² Lib. II, cap. XXIII, e Lib. III, cap. VI.

se quel corpo giallo, pesante, fusibile, che chiamo oro, sia o non sia malleabile; la quale esperienza, comunque riesca sul corpo particolare esaminato, non mi rende certo che sia lo stesso per tutti gli altri corpi gialli, pesanti e fusibili, all'infuori di quello da me esaminato. Poichè non è una conseguenza che derivi, in qualche maniera, dalla mia idea complessa; e la necessità o l'incompatibilità della malleabilità non ha alcuna connessione visibile in un corpo con la combinazione di quel colore, di quel peso e di quella fusibilità. Quello che ho detto qui dell'essenza nominale dell'oro, supponendo che essa consista in un corpo di un determinato colore, peso e fusibilità, potrà apparirci vero se vi si aggiunga la malleabilità, la fissità e la solubilità in acqua regia. I ragionamenti che dedurremo da queste idee non ci serviranno molto per scoprire con certezza le altre proprietà in quelle masse di materia in cui si trovano queste. Poichè le altre proprietà del corpo non dipendono da quelle già note, ma da quella essenza sconosciuta da cui derivano anche quelle note, non possiamo da queste scoprire le altre: non possiamo andare più in là di dove ci condurranno le idee semplici della nostra essenza nominale, cioè ben poco oltre di esse: e perciò queste idee ci forniscono un numero assai ristretto di verità certe, universali e utili. Giacchè, avendo trovato per esperienza che questo pezzo particolare di materia è malleabile come tutti gli altri del medesimo colore, peso e fusibilità, dei quali ho fatto esperimento, la malleabilità può ora far parte anch'essa della mia idea complessa, cioè dell'essenza nominale dell'oro. Ma quantunque in tal modo io faccia sì che quella mia idea complessa alla quale attribuisco il nome di oro, sia formata da un numero di idee semplici maggiore di prima, tuttavia essa, non contenendo l'essenza reale di una specie di corpi, non mi aiuta con certezza a conoscere — dico a *conoscere*, perchè una congettura forse si può fare — le proprietà rimanenti del corpo, se non per quel tanto ch'esse hanno una connessione visibile con alcune o tutte le idee semplici che costituiscono la mia essenza nominale. Per

esempio, io non posso da quest'idea esser certo se l'oro sia o non sia fisso; giacchè, come prima, non si può scoprire una connessione o una incompatibilità necessaria tra l'idea complessa di un corpo giallo, pesante, fusibile, malleabile, tra queste idee, dico, e la fissità, così da poter conoscere con certezza che, in qualunque corpo si trovino queste, debba sicuramente esserci anche la *fissità*. Anche qui, per esser sicuro, devo rivolgermi all'esperienza; fin dove essa giunge, posso avere una conoscenza certa, ma non più in là.

§ 11. — *Della morale possiamo avere scienza, ma della natura esterna soltanto interpretazioni probabili.* — Da questo è ovvio concludere che, poichè le nostre facoltà non sono atte a penetrare nella costituzione interna e nell'essenza reale dei corpi, ma soltanto a scoprirci chiaramente l'esistenza di Dio e la conoscenza di noi stessi, quanto basta per guidarci a scorgere con chiarezza e pienamente il nostro dovere e il nostro grande interesse; converrà a noi, in quanto creature razionali, usare le facoltà che abbiamo, intorno a quegli argomenti ai quali esse sono più adatte, e seguire la direzione della natura, per quella via per cui sembra condurci. Giacchè è ragionevole concludere che la nostra vera occupazione sta in quelle ricerche e in quella specie di conoscenze che più si addicono alle nostre facoltà naturali e riguardano il nostro maggiore interesse, cioè la nostra condizione nell'eternità. Da questo penso poter concludere che la moralità è la scienza e l'interesse proprio dell'umanità in generale (perchè gli uomini hanno interesse e capacità di cercare il loro *summum bonum*); mentre le varie arti concernenti varie parti della natura, riguardano la sorte e il talento privato di uomini particolari, che lavorano per l'utilità comune della vita umana, e per la propria sussistenza in questo mondo. Per vedere di che importanza possa essere la scoperta di un corpo naturale e delle sue proprietà per la vita umana, basta pensare all'intero grande continente d'America; in cui l'ignoranza delle più utili arti, e la man-

canza della maggior parte delle comodità della vita, in un paese in cui la natura ha sparso abbondantemente ogni sorta di beni, deriva, io penso, dal fatto che quei popoli ignorano che cosa si possa trovare in una pietra assai comune e poco stimata, voglio dire il minerale di ferro¹. E quale che sia l'idea che noi abbiamo della nostra parte e progresso in questo luogo della terra in cui la sapienza e l'abbondanza sembrano contendersi il primo posto; tuttavia, chiunque vorrà considerare le cose da vicino sarà convinto che, se tra noi si perdesse l'uso del ferro, saremmo in pochi secoli inevitabilmente ridotti alla miseria e all'ignoranza degli antichi selvaggi americani, i quali hanno talenti naturali e risorse di natura non inferiori a quelli delle nazioni più fiorenti e civili. Sicchè, colui il quale ha fatto conoscere per primo l'uso di quel trascurato minerale, può essere veramente chiamato il padre delle arti, e l'autore dell'abbondanza.

CAPITOLO DECIMOQUINTO

DELLA PROBABILITÀ

§ 1. — *La probabilità è l'apparenza d'accordo, fondata su prove non infallibili.* — Come la dimostrazione consiste nel mostrare l'accordo o il disaccordo fra due idee, mediante l'intervento di una o più prove, le quali hanno l'una con l'altra una connessione costante, immutabile e visibile; così la probabilità non è che l'apparenza di un tale accordo o disaccordo, mediante l'intervento di prove, la cui connessione non è costante e immutabile, o almeno non è percepita come tale, ma c'è o appare nella più parte dei casi: il che è abbastanza per indurre la mente a giudicare la proposizione vera o falsa, piuttosto che il contrario. Per esempio, nella dimostrazione

¹ Il Locke scriveva queste pagine nel 1688.

della verità « i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti », un uomo percepisce la connessione certa e immutabile di eguaglianza che passa fra i tre angoli di un triangolo, e le idee mediane di cui ci si serve per provare la loro uguaglianza con due retti: e così, per una conoscenza intuitiva della convenienza o discordanza delle idee mediane usate in ogni grado della deduzione, l'intera serie è accompagnata da una evidenza la quale mostra chiaramente la concordanza o discordanza di questi tre angoli in eguaglianza con due retti: e in tal modo ha una conoscenza certa che è così. Ma un altro uomo, il quale non ha mai fatto la fatica di osservare la dimostrazione, udendo un matematico, un uomo stimato, affermare che i tre angoli d'un triangolo sono uguali a due retti, vi assente, cioè lo accetta per vero; nel qual caso la base del suo assenso è la probabilità della cosa, perchè l'uomo sulla cui testimonianza egli la accetta non è abituato ad affermare nulla di contrario o superiore alla sua conoscenza, specialmente in argomenti di questa specie. Sicchè, quello che produce il suo assenso a questa proposizione « i tre angoli di un triangolo sono uguali a due retti », ciò che gli fa ritenere che queste idee si accordino, senza saperlo direttamente, è l'abituale veracità di chi parla in altri casi, o la sua supposta veracità in questo caso.

§ 2. — *La probabilità supplisce alle manchevolezze del nostro conoscere.* — Poiché, come abbiamo mostrato, la nostra conoscenza è assai ristretta, e noi non siamo abbastanza fortunati da trovare una verità certa in ogni cosa che abbiamo occasione di considerare; la maggior parte delle proposizioni che formano oggetto dei nostri pensieri, ragionamenti, discorsi, e persino delle nostre azioni, sono tali che non possiamo avere una conoscenza indubitata della loro verità. Tuttavia alcune tra esse si avvicinano tanto alla certezza che noi non ne dubitiamo affatto: e vi assentiamo così fermamente, e agiamo, in base ad esse, così risolutamente, come se fossero dimostrate

infallibilmente, e la nostra conoscenza di esse fosse certa e perfetta. Ma poichè in questo vi sono dei gradi, che vanno dalla vicinanza immediata alla certezza e alla dimostrazione, giù giù fino alla improbabilità e alla inverosimiglianza, fin quasi ai confini dell' impossibile; e poichè anche i gradi dell' assenso scendono dalla sicurezza e fiducia piena, giù giù fino alla congettura, al dubbio e all' incredulità: passerò ora (dopo avere, io credo, trovato i limiti della conoscenza umana e della certezza) nei prossimi capitoli, a considerare i vari gradi e fondamenti della probabilità, e dell' assenso o fede.

CAPITOLO DECIMOSESTO

I GRADI DELL'ASSENSO

§ 1. — *Il nostro assenso dovrebbe esser regolato sui fondamenti della probabilità.* — I fondamenti della probabilità li abbiamo stabiliti nel capitolo precedente: e come sono le basi su cui si fonda il nostro assenso, così sono anche la misura con la quale i suoi vari gradi sono, o dovrebbero essere regolati. Soltanto bisogna notare che, quali che possano essere i fondamenti della probabilità, essi operano sullo spirito in cerca della verità e mirante a giudicare rettamente, solo per quel tanto che appaiono: almeno nel primo giudizio o nella prima ricerca fatta dalla mente. Io confesso che nelle opinioni possedute dagli uomini e più fermamente sostenute nel mondo, l' assenso non sempre deriva da una visione attuale delle ragioni che prevalsero in essi in un primo tempo, giacchè è in alcuni casi pressochè impossibile, e nella maggior parte assai difficile, persino a chi è dotato di meravigliosa memoria, ricordare tutte le prove che, dopo un conveniente esame, indussero ad accettare una certa soluzione. Basta che gli uomini abbiano una volta indagato l' argomento con la cura e l' acutezza ad essi possibile, e abbiano cercato ed esaminato tutti i particolari che immaginavano portassero luce alla questione e, col meglio della

loro abilità, abbiano fatto i conti fino a raggiungere la piena evidenza. E così, avendo trovato una volta da qual parte appariva loro la probabilità, dopo un'indagine così compiuta ed esatta com'essi sanno farla, ripongono la conclusione nella loro memoria, come una verità che hanno scoperta: e per il futuro si accontentano della testimonianza della memoria, e in base ad essa ritengono che quella sia un'opinione la quale — per le prove da loro esaminate una volta — merita il grado di assenso che le danno.

§ 5. *Due specie di probabilità.* — ... Le proposizioni che accettiamo su motivi di probabilità sono di due specie: o riguardano qualche particolare esistenza, cioè, come comunemente si dice, qualche fatto, il quale, cadendo sotto l'osservazione, può esser testimoniato dagli uomini; oppure riguardano cose le quali, non essendo scopribili dai sensi, non sono suscettibili di tale testimonianza.

§ 6. — *Quando l'esperienza di tutti gli altri uomini si accorda con la nostra, ne deriva una sicurezza vicina alla conoscenza.* — Vediamo le proposizioni riguardanti particolari fatti.

Allorchè una cosa particolare, conformemente alle osservazioni costanti fatte da noi stessi e da altri in simili casi, si trova attestata dalla relazione uniforme di tutti coloro che la raccontano, noi la riceviamo così facilmente, e su di essa ci fondiamo così fermamente, come se fosse una conoscenza certa; e ragioniamo e agiamo in base ad essa con così poco dubbio come se fosse una dimostrazione perfetta. Così, se tutti gli inglesi i quali hanno occasione di parlare dell'inverno scorso, affermano che in Inghilterra fece freddo, e che le rondini vi si videro in estate, io credo si possa dubitare di questi due fatti quasi tanto poco, quanto della proposizione « sette e quattro fanno undici ». Perciò il primo e più alto grado di probabilità si ha quando il consenso generale di tutti gli uomini in tutti i

secoli, fin dove si può conoscere, concorda con l'esperienza costante e continua che un uomo fa in simili casi, a confermare la verità di un fatto particolare attestato da testimoni sinceri. Tali sono tutte le determinate costituzioni e proprietà dei corpi, e il regolare procedere di cause ed effetti nel corso ordinario della natura. Questo noi chiamiamo un argomento tratto dalla natura stessa delle cose. Perchè ciò che l'osservazione costante nostra e d'altri uomini ha trovato sempre al medesimo modo, con ragione noi concludiamo esser l'effetto di cause regolari e costanti: sebbene non rientrano nell'ambito della nostra conoscenza. Così, che il fuoco abbia riscaldato un uomo, reso il piombo fluido, e cambiato il colore e la consistenza del legno o del carbone; che il ferro sia precipitato a fondo nell'acqua e abbia galleggiato sul mercurio: queste e simili proposizioni su fatti particolari, accordandosi con la nostra esperienza costante ogni volta che abbiamo da fare con quelle materie; e parlandosene generalmente (quando vengono menzionate da altri) come di cose trovate costantemente in quella maniera, e perciò non messe in dubbio da nessuno, — noi non possiamo dubitare della verità di una relazione la quale affermi che uno di questi fatti è accaduto, o di una previsione la quale annunci che accadrà di nuovo nello stesso modo. Queste probabilità sono tanto vicine alla certezza, che governano i nostri pensieri così assolutamente, e influenzano le nostre azioni così pienamente, come la più evidente delle dimostrazioni: e in quel che ci concerne, noi facciamo ben poca o nessuna differenza tra esse e una conoscenza certa. La nostra fede, così fondata, assurge a sicurezza.

§ 14. — *La semplice testimonianza di una rivelazione divina basta a darci la più alta certezza.* — Oltre le proposizioni di cui abbiamo parlato, vi è una specie di proposizioni che ottengono il più alto grado del nostro assenso fondandosi su semplice testimonianza, sia che la cosa proposta si accordi o non si accordi con l'esperienza comune e il corso ordinario

delle cose. La ragione di ciò è che la testimonianza viene da parte di uno che non può ingannare nè essere ingannato: cioè da Dio stesso. Ciò porta con sè una sicurezza che vince ogni dubbio, una evidenza non soggetta ad alcuna eccezione: e si chiama con un nome peculiare, rivelazione; e il nostro assenso ad essa si chiama *fedè*. La fede determina le nostre menti così perfettamente, escludendo ogni incertezza, come la nostra conoscenza stessa; giacchè, come non possiamo dubitare della nostra propria esistenza, così non possiamo dubitare che una rivelazione venuta da Dio sia vera. Sicchè la fede è un solido e sicuro principio di assenso e di sicurezza e non lascia il minimo adito a dubbi e ad esitazioni. Soltanto, dobbiamo esser sicuri che si tratti di una rivelazione divina, e che noi la comprendiamo bene: altrimenti ci esporremo a tutte le stravaganze dell'entusiasmo,⁴ e a tutti gli errori dei falsi principj, se riporremo fede e certezza in ciò che non è rivelazione divina. Perciò, in tali casi, volendo agire razionalmente, il nostro assenso non può superare il grado di evidenza con cui ci appare che quella sia una rivelazione, e che sia quello il significato delle espressioni nelle quali la rivelazione si manifesta...

CAPITOLO DECIMOSETTIMO

LA RAGIONE

§ 1. — *Vari significati della parola ragione.* — La parola ragione ha diversi significati: talvolta è presa a significare principj chiari e veri; talvolta, deduzioni evidenti e piane tratte da quei principj; e talvolta la causa, e particolarmente

⁴ Entusiasmo è per il Locke la rivelazione interiore immediata. Il Locke, che gli dedica l'intero cap. XIX (qui omissa), ne parla con diffidenza, perchè non si può provare che una determinata proposizione ci sia davvero ispirata direttamente da Dio.

la causa finale. Ma qui io la considererò in un significato diverso da tutti questi: cioè come esprime una facoltà dell'uomo: quella facoltà per la quale l'uomo si suppone distinto dalle bestie, e in virtù della quale le supera di molto.

§ 2. — *In che consiste il ragionare.* — Se la conoscenza in generale consiste, come si è mostrato, in una percezione dell'accordo o disaccordo tra le nostre idee; e se la conoscenza dell'esistenza di tutte le cose fuori di noi (eccettuato Dio, la cui esistenza ogni uomo può certamente conoscere e dimostrare a se stesso, deducendola dalla propria esistenza) si ha soltanto attraverso i sensi, che posto rimane per l'esercizio di un'altra facoltà che non è né senso esterno né percezione interna? Che bisogno c'è della ragione? Ce n'è bisogno moltissimo: per allargare la nostra conoscenza e per regolare il nostro assenso. Poichè essa entra nella conoscenza e nell'opinione, ed è necessaria compagna di tutte le nostre facoltà intellettuali, anzi ne contiene due: la sagacia, e la capacità di inferire e trar conclusioni. Con l'una scopre, con l'altra ordina le idee intermedie in modo da trovare qual connessione vi sia in ogni anello della catena che congiunge gli estremi: e così mette in vista, per così dire, la verità cercata: che è ciò che chiamiamo illazione o inferenza, e non consiste in altro che nella percezione della connessione tra le idee, in ogni passo della deduzione; per cui la mente arriva a vedere, o l'accordo o disaccordo certo tra due idee, come nella dimostrazione, e allora arriva alla conoscenza; o la loro connessione probabile, sulla quale dà o nega il suo assenso, e allora si ha l'opinione. I sensi e l'intuizione non vanno molto lontano. La maggior parte della nostra conoscenza dipende da deduzioni e idee intermedie: e nei casi in cui siamo costretti a sostituire l'assenso alla conoscenza, e a prendere per vere delle proposizioni senza esser certi che siano tali, noi abbiamo bisogno di scoprire, esaminare e comparare i fondamenti della loro probabilità. In ambedue questi casi, la facoltà che scopre e ret-

tamente applica i mezzi, per trovare in uno la certezza, nell'altro la probabilità, è quella che chiamiamo ragione. Giacchè, come la ragione percepisce la connessione necessaria e indubitabile di tutte le idee o prove l'una con l'altra, in ogni passo di una dimostrazione che produce conoscenza; così parimenti percepisce la connessione probabile di tutte le idee o prove l'una con l'altra, in ogni passo di un discorso, al quale io pensi che l'assenso sia dovuto. Quest'ultimo è il più basso grado di ciò che può veramente esser chiamato ragione. Poichè, dove la mente non percepisce questa connessione probabile, dove non discerne se una tal connessione ci sia o non ci sia, ivi le opinioni degli uomini non sono il prodotto di un giudizio, o la conseguenza di un ragionamento, ma l'effetto del caso, di una mente fluttuante a tutti i venti, senza scelta e senza direzione.

§ 3. — *I quattro gradi della ragione.* — Sicchè possiamo considerare nella ragione quattro gradi. Il primo e più alto è scoprire e trovare le verità; secondo, disporre le verità regolarmente e con metodo, e porle in un ordine chiaro e adatto perchè la loro connessione e il loro valore sia pianamente e facilmente percepibile; il terzo è percepire la loro connessione; e il quarto, fare una retta conclusione. Questi vari gradi si possono osservare in ogni dimostrazione matematica. Poichè sono operazioni differenti: 1^a percepire la connessione di ogni parte, a mano a mano che la dimostrazione vien fatta da un altro, 2^a percepire la dipendenza della conclusione da tutte le parti della dimostrazione, 3^a condurre da sè una dimostrazione in maniera chiara e distinta; 4^a e cosa un po' diversa dalle altre tre, l'aver trovato per primo quelle idee intermedie o prove di cui la dimostrazione si compone.

§ 14. *Superiore al ragionamento è il grado della conoscenza intuitiva, che è il più alto.* — Alcune delle idee che sono nella mente vi sono contenute in modo, che possono ve-

nir comparate per se stesse immediatamente l'una all'altra: e di queste, la mente è in grado di percepire l'accordo o disaccordo così chiaramente, come chiaramente sa di possederle. Così la mente percepisce che un arco di cerchio è minore di un intero cerchio, con la stessa chiarezza con cui percepisce l'idea del cerchio; e perciò questa io la chiamo, come è stato detto, conoscenza intuitiva. Essa è certa, priva di ogni dubbio, e non ha bisogno di dimostrazione, nè può averne alcuna: essendo questo il più alto grado di ogni umana certezza. In ciò consiste l'evidenza di tutte quelle massime di cui nessuno dubita, sicchè ogni uomo non soltanto concede loro, come si suol dire, il suo assenso, ma le conosce per vere, non appena vengono proposte al suo intelletto. Nello scoprire queste verità ed assentirvi, non si fa uso della facoltà discorsiva, non è necessario il ragionamento: esse sono conosciute con un più alto grado di evidenza. E tale, se mi è permesso far congetture su fatti a noi sconosciuti, io credo sia la conoscenza che gli angeli hanno ora, e che avranno gli spiriti degli uomini giusti fatti perfetti, in uno stato futuro, intorno a migliaia di cose le quali ora sfuggono completamente alla nostra conoscenza, o dietro alle quali — avendone ottenuto la nostra limitata ragione qualche debole barlume — andiamo brancolando nel buio.

§ 15. — *Il grado successivo è dato dal ragionamento.* — Ma sebbene noi vediamo, qua e là, qualche bagliore di quella chiara luce, qualche scintilla di quella sfolgorante conoscenza, tuttavia la maggior parte delle nostre idee è di natura tale, che noi non sappiamo discernere la loro concordanza o discordanza confrontandole tra loro immediatamente. E per tutte queste idee abbiamo bisogno del ragionamento, e siamo costretti a fare le nostre scoperte per mezzo dei discorsi e delle inferenze. Ora queste idee sono di due specie, che mi prenderò la libertà di ricordare ancora qui.

Prima specie di ragionamento. — I. Vi sono idee la cui

concordanza o discordanza, sebbene non si possa vedere mettendole immediatamente insieme, tuttavia può essere esaminata mediante l'intervento di altre idee che si possono confrontare con esse. In questo caso, quando l'accordo o il disaccordo dell'idea intermedia, da ambo le parti, con quelle che noi vogliamo comparare, si può discernere chiaramente, si perviene a una dimostrazione; la quale produce una conoscenza certa, ma non così facile nè così chiara come la conoscenza intuitiva. Perchè in questa non vi è che una sola intuizione, pura e semplice, su cui non è possibile ingannarsi nè avere il minimo dubbio: la verità si manifesta tutta in una volta perfettamente. È vero che l'intuizione si trova anche nella dimostrazione, ma non tutta in una volta: giacchè bisogna ritenere nella memoria l'intuizione dell'accordo che l'idea intermedia ha con quella a cui l'abbiamo comparata prima, mentre la compariamo con l'idea seguente: e quanto più è grande il numero delle idee intermedie, tanto maggiore è il pericolo di errare. Perchè ogni accordo o disaccordo delle idee deve essere osservato e visto in ogni anello della catena, e ritenuto nella memoria esattamente come esso è: e la mente deve essere sicura che nessuna parte di ciò che è necessario a costituire la dimostrazione, sia omessa o dimenticata. Questo è ciò che rende certe dimostrazioni lunghe, involute, e troppo difficili per coloro i quali non hanno una mente così acuta e vasta da percepire distintamente e ritenere esattamente e in ordine tanti particolari. Quei medesimi che sono capaci di dominare nella propria mente tali intricate speculazioni, sono costretti talvolta a passarle in rivista più d'una volta prima di giungere a una conoscenza certa. Tuttavia, quando la mente chiaramente ritiene l'intuizione avuta dell'accordo d'un'idea con un'altra, di questa con una terza, della terza con una quarta e così via, allora l'accordo della prima con la quarta è una dimostrazione, e produce conoscenza certa; la quale si può chiamare conoscenza razionale, così come l'altra è intuitiva.

§ 16. — *Seconda specie di ragionamento.* — Vi sono altre idee il cui accordo o disaccordo può esser giudicato soltanto con l'intervento di altre, le quali non hanno un accordo sicuro con le estreme, ma soltanto un accordo usuale o verosimile: in queste si esercita propriamente il *giudizio*; che è un'acquiescenza della mente la quale, comparando alcune idee con le probabili idee intermedie, conclude che concordano...

§ 24. — *La ragione non è opposta alla fede, perchè la fede deve essere regolata dalla ragione.* — Vi è un altro significato della parola *ragione* nel quale essa è opposta alla *fede*; e sebbene questo sia in se stesso un modo di parlare assai improprio, tuttavia l'uso comune l'ha tanto autorizzato, che sarebbe follia opporvisi o sperare di trovarvi rimedio. Soltanto io penso che non si debba trascurare di prender nota che, comunque la fede venga contrapposta alla ragione, essa non è altro che un fermo assenso della mente; il quale, se regolato come è nostro dovere, non può venir concesso se non in base a buone ragioni, e perciò non può essere opposto alla ragione. Colui il quale crede senz' avere una ragione di credere, potrà amare la proprie fantasie, ma nè persegue la verità come dovrebbe, nè obbedisce al suo Creatore, il quale vorrebbe vedergli usare quelle facoltà di discernere che gli ha date, per preservarsi dagli equivoci e dagli errori. Colui che non le usa a questo scopo con tutto il suo potere, potrà forse vedere talvolta la verità, ma si troverà per caso sul retto cammino: e non so se la fortuna del caso giustificherà l'irregolarità del suo procedimento. Questo per lo meno è certo: che è responsabile di tutti gli equivoci in cui cade; mentre colui che usa tutti i lumi e le facoltà che Dio gli ha dati, e cerca sinceramente di scoprire la verità con quegli aiuti e quelle abilità che possiede, può avere, nel fare il proprio dovere di creatura ragionevole, la soddisfazione che, se anche non troverà la verità, troverà la ricompensa del suo contegno. Giacchè governa rettamente il proprio assenso, e lo colloca come deve, chi, in qualsiasi caso

e su qualsiasi argomento, crede o non crede come la ragione lo guida. Colui che agisce altrimenti, va contro i propri lumi, e fa cattivo uso di quelle facoltà che gli furono date al solo fine di cercare e seguire l'evidenza più chiara e la probabilità maggiore...

CAPITOLO VENTESIMO

IL FALSO ASSENSO, CIOÈ L'ERRORE

§ 1. — *Le cause dell'errore.* — Poichè la conoscenza si riferisce soltanto alla verità visibile e certa, l'errore non è un difetto della nostra conoscenza, ma una confusione del giudizio, il quale dà il proprio assenso a quello che non è vero.

Ma se l'assenso è fondato sulla verosimiglianza, se la probabilità è l'oggetto proprio e il motivo del nostro assenso, e se la probabilità consiste in ciò di cui si è parlato nei capitoli precedenti, si domanderà in che modo gli uomini pervengano a dare il proprio assenso contrariamente alla probabilità. Giacchè nulla è più comune della contrarietà delle opinioni; niente è più ovvio del fatto che un uomo non crede affatto a ciò di cui un altro dubita soltanto, e che un terzo fermamente e costantemente crede.

Le ragioni di questo fatto, per quanto siano varie, credo si possano tutte ridurre a queste quattro:

1. Mancanza di prove.
2. Mancanza di abilità nell'usarne.
3. Mancanza di volontà d'esaminarle.
4. False regole di probabilità...

CAPITOLO VENTUNESIMO

DIVISIONE DELLE SCIENZE

§ 1. — *La scienza si può dividere in tre classi.* — Poichè tutto quanto può cadere nell'ambito dell'intelletto umano riguarda: 1. la natura delle cose, come esse sono in se stesse, le loro relazioni, e le loro maniere di operare; 2. quello che l'uomo dovrebbe fare come agente razionale e volontario, per raggiungere un qualsiasi fine, e in particolare la felicità; 3. le vie e i modi per cui si può raggiungere e comunicare la conoscenza di queste due cose; io penso che la scienza si possa propriamente dividere in queste tre classi:

§ 2. — *Physica.* — In primo luogo la conoscenza delle cose, come esse sono nel loro essere, nella loro costituzione, proprietà e operazioni — e per cose non intendo soltanto la materia e il corpo, ma anche gli spiriti, i quali hanno natura, costituzioni e operazioni loro proprie, così come i corpi — questa, usando la parola in un senso leggermente più largo, io chiamo *Φυσική*, ovvero filosofia naturale. Il suo fine è la verità puramente speculativa: e tutto ciò che può fornirne argomento allo spirito dell'uomo, le appartiene: si tratti di Dio stesso, degli angeli, degli spiriti o dei corpi; o di qualche loro affezione, come numero, figura ecc.

§ 3. — *Practica.* — In secondo luogo la *πρακτική*, la quale insegna il modo di applicare rettamente i nostri poteri e le nostre azioni, per conseguire cose buone e utili. La scienza più considerevole tra quelle di questa classe è l'*etica*, la quale consiste nel cercare le regole e misure delle azioni umane capaci di condurre alla felicità, e i mezzi per metterle in pratica. Il suo fine non è la semplice speculazione e la conoscenza della verità; ma il giusto, e una condotta che vi si uniformi.

§ 4. Σημειωτική.— La terza classe si può chiamare Σημειωτική o dottrina dei segni; e i segni più comunemente usati essendo le parole, la si può chiamare anche abbastanza propriamente Λογική, logica. Il suo compito è di considerare la natura dei segni di cui la mente fa uso per comprendere le cose, o per comunicarne la conoscenza agli altri. Giacchè, non essendo nessuna delle cose che la mente contempla, presente all'intelletto, tranne l'intelletto stesso, è necessario che qualcos'altro, come segno o rappresentazione della cosa considerata, gli sia presente: e queste sono le idee. E poichè lo scenario di idee che costituisce i pensieri di un uomo, non può venir spiegato immediatamente alla vista di un altro, nè collocato altrove che nella memoria, la quale non è certo un deposito sicuro: perciò, per comunicare i nostri pensieri agli altri, e per ricordarli per nostro proprio uso, sono necessari anche dei segni delle nostre idee. Quelli che gli uomini hanno trovato più convenienti, e di cui perciò fanno generalmente uso, sono i suoni articolati. E perciò, la considerazione delle idee e delle parole come grandi strumenti di conoscenza, costituisce una parte non disprezzabile della contemplazione di quelli che vogliono avere una visione della conoscenza umana in tutta la sua estensione. E se idee e parole fossero distintamente valutate, e debitamente considerate, esse ci fornirebbero un'altra specie di logica e di critica, diversa da quella che abbiamo conosciuta finora....

SOMMARIO

INTRODUZIONE	Pag. v
CENNO BIOGRAFICO	« XXII
NOTA BIBLIOGRAFICA	« XXIV

SAGGIO SU L'INTELLETTU UMANO

LIBRO I. LE NOZIONI INNATE.

Cap. I. *Introduzione.*

§ 1. Un' indagine sull' intelletto è piacevole ed utile, p. 3. — § 2. Disegno dell' opera, p. 3. — § 3. Metodo, p. 4. — § 4. È utile conoscere l' estensione della nostra facoltà di comprendere, p. 5. — § 5. La nostra capacità si addice al nostro stato e ai nostri bisogni, p. 6. — § 6. La conoscenza della nostra capacità è cura contro lo scetticismo e la pigrizia, p. 6. — § 7. Occasione di questo Saggio, p. 6. — § 8. Che cosa significa « idea », p. 7.

Cap. II. *Non vi sono nella mente principi innati.*

§ 1. La maniera con cui acquistiamo tutte le conoscenze basta a provare che non vi sono principi innati, p. 8. — §§ 2-3. Il consenso universale non prova nulla di innato, p. 9. — § 4. « Ciò che è, è » e « è impossibile che una cosa sia e non sia » sono principi a cui non si assente universalmente, p. 9. — § 5. Non sono impressi naturalmente nello spirito perchè sono ignoti ai bambini, agli idioti ecc., p. 10. — §§ 6-7. Si risponde all' argomento che gli uomini conoscono i principi innati quando vengono all' uso della ragione, p. 11. — § 8. Se la ragione li scoprisse, questo non li proverebbe innati, p. 12. — § 12. Il venire all' uso della ragione non è il tempo in cui arriviamo a conoscere queste massime, p. 12. — § 22. Ricapitolazione, p. 13.

Cap. III. *Non vi sono principi pratici innati.*

§ 1. Non vi sono principi morali così chiari e così generalmente ricevuti come le sopra menzionate massime speculative, p. 14. — § 2. Fede e giustizia non sono riconosciute come principi da tutti gli uomini, p. 15. — § 4. Le regole morali hanno bisogno di prova, quindi non sono innate, p. 15.

— § 5. Esempio: mantenere i patti, p. 16. — § 8. La coscienza non prova che ci siano regole morali innate, p. 18. — § 9. Esempi di enormezze compiute senza rimorso, p. 17. — §§ 15-19. Si esaminano i principi innati di Lord Herbert, p. 17. — § 20. Si risponde all'obiezione che i principi innati possono corrompersi, p. 20. — § 21. Nel mondo si seguono principi contrari, p. 21. — § 22. Come gli uomini comunemente acquistano i loro principi, p. 21. — § 27. Conclusione, p. 23.

Cap. IV. *Altre considerazioni sui principi innati, sì speculativi che pratici.*

§ 1. I principi non sono innati se le loro idee non sono innate, p. 23. — § 2. Le idee, specialmente quelle che appartengono ai principi, non sono innate nei bambini, p. 23. — § 7. L'idea di adorazione non è innata, p. 24. — §§ 8-11. L'idea di Dio non è innata, p. 24. — § 12. Si risponde all'obiezione, che sia conforme alla bontà di Dio che tutti gli uomini abbiano un'idea di lui, impressa, quindi, naturalmente da lui, p. 26. — §§ 13-16. L'idea di Dio varia nei differenti uomini, p. 27. — § 17. Se l'idea di Dio non è innata, nessun'altra idea può esser supposta innata, p. 28. — § 25. Donde deriva l'opinione dei principi innati, p. 29. — § 26. Conclusione, p. 30.

LIBRO II. DELLE IDEE.

Cap. I. *Delle idee in generale, e della loro origine.*

§ 2. Le idee derivano dalla sensazione oppure dalla riflessione, p. 33. — § 3. Gli oggetti della sensazione, prima sorgente di idee, p. 33. — § 4. Le operazioni della mente, altra sorgente di idee, p. 34. — § 8. Le idee della riflessione sono posteriori, perché richiedono attenzione, p. 35. — §§ 9, 20, 24. L'anima comincia ad avere idee quando comincia a percepire, pp. 35-36. — § 25. Nella ricezione delle idee semplici l'intelletto è in massima parte passivo, p. 36.

Cap. II. *Delle idee semplici.*

§ 1. Apparenze non composte, p. 37. — § 2. La mente non può né fare né distruggere le idee semplici, p. 37.

Cap. III. *Idee semplici che provengono da un sol senso.*

§ 1. Divisione delle idee semplici, p. 38. — § 2. Idee d'un solo senso, p. 38

Cap. V. *Idee semplici che vengono da sensi diversi, p. 38.*

Cap. VI. *Idee semplici che provengono dalla riflessione.*

§ 1. Sono idee semplici le operazioni della mente sulle altre sue idee, p. 39. — § 2. Noi abbiamo per riflessione l'idea del percepire e del volere, p. 39.

Cap. VII. *Idee semplici che derivano così dalla sensazione come dalla riflessione.*

§ 1. Le idee di piacere e dolore, p. 39. — § 2. Si mescolano con quasi tutte le altre nostre idee, p. 40. — § 7. Esistenza e unità, p. 40. — § 8. Il potere, p. 40. — § 9. La successione, p. 41. — § 10. Le idee semplici sono il materiale di tutta la nostra conoscenza, p. 41.

Cap. VIII. *Qualità primarie e secondarie.*

§§ 7-8. Idee nella mente, qualità nei corpi, p. 41. — § 9. Qualità primarie, p. 42. — § 10. Qualità secondarie, p. 42. — §§ 11-12. Come le qualità primarie producono le loro idee, p. 43. — §§ 13-14. Come le qualità secondarie producono idee, p. 44. — §§ 15-16. Le idee delle qualità primarie esistono realmente, p. 45. — §§ 18-20. Le secondarie esistono nelle cose solo come modi delle primarie, pp. 46-47. — § 21. Come l'acqua, che una mano sente fredda, può essere calda per l'altra mano, p. 47. — § 22. « Excursus » nella filosofia naturale, p. 48.

Cap. IX. *La percezione.*

§ 1. La percezione è la prima idea semplice di riflessione, p. 49. — §§ 2-3. Solo la riflessione può darci l'idea di quel che sia percezione, p. 49.

Cap. X. *Il ritenere.*

§ 1. La contemplazione, p. 50. — § 2. La memoria, p. 50. — § 3. Attenzione, ripetizione, piacere e dolore fissano le idee, p. 50. — § 7. Nel rammentare lo spirito è spesso attivo, p. 51.

Cap. XI. *Il discernimento e altre operazioni della mente.*

§ 1. Non v'è conoscenza senza discernimento, p. 51. — § 4. La comparazione, p. 52. — § 6. La composizione, p. 52. — § 8. Il dar nome alle cose, p. 53. — § 9. L'astrazione, p. 53. — § 17. La camera oscura, p. 54.

Cap. XII. *Le idee complesse.*

§ 1. Sono formate dalla mente derivandole dalle idee semplici, p. 54. — § 2. Le idee complesse sono formate volontariamente, p. 55. — § 4. I modi, p. 56. — § 5. Modi semplici e misti, p. 56. — § 6. Sostanze singole e

collettive, p. 57. — § 7. Relazione, p. 57. — § 8. Le idee più astratte che noi possiamo avere derivano tutte da queste due fonti, p. 88.

Cap. XIII. *Modi semplici: l'idea di spazio.*

§§ 2-3, pp. 58-59. — § 4. L'immensità, p. 59.

Cap. XIV. *L'idea di durata.*

§ 3. La durata, p. 59. — § 4, p. 60.

Cap. XVI. *L'idea di numero.*

§ 1. Il numero è l'idea più semplice ed universale, p. 61. — § 2. I suoi modi si formano per addizione, p. 61.

Cap. XVII. *L'infinità.*

§ 1. L'infinità, nel suo significato originario, viene attribuita allo spazio, alla durata e al numero, p. 61.

Cap. XX. *I modi del piacere e del dolore.*

§ 1. Il piacere e il dolore sono idee semplici, p. 62. — § 2. Che cosa è il bene e il male, p. 62. — § 3. Le nostre passioni sono mosse dal bene e dal male, p. 63. — § 4. L'amore, p. 63. — § 5. L'odio, p. 63. — § 6. Il desiderio, § 16., p. 63.

Cap. XXI. *La potenza.*

§§ 7-8, 10. Che cos'è la libertà? p. 64. — § 29. Che cosa determina il volere? p. 65. — § 31. L'inquietudine determina il volere, p. 65. — § 48. Il potere che abbiamo di sospendere l'attuazione dei nostri desideri ci permette di riflettere prima di agire, p. 65. — § 49. Essere determinati dal proprio giudizio non è una limitazione della libertà, p. 66. — § 63. Come accade che gli uomini seguono vie differenti e spesso cattive, sebbene tutti aspirino alla felicità: gli errori di giudizio, p. 67. — § 69. Le cause del falso giudizio, p. 67.

Cap. XXIII. *Idee complesse di sostanze.*

§ 1. Come si formano le idee delle sostanze particolari, p. 68. — § 2. L'oscurità dell'idea di sostanza in generale, p. 68. — § 3. Le varie specie di sostanze, p. 69. — § 5. Poco chiare ugualmente le idee di spirito e di corpo, p. 70. — § 16. Non abbiamo un'idea della sostanza in astratto nè nel corpo nè nello spirito, p. 71. — § 17. Coesione di parti solide e impulso sono le idee pri-

marie peculiari al corpo, p. 71. — § 18. Il pensiero e la motività sono le idee primarie dello spirito, p. 71. — § 22. Confronto tra le idee complesse di spirito e di corpo, p. 72. — § 23. La coesione delle parti solide nei corpi è così difficile a concepirsi come il pensiero in un'anima, p. 72. — §§ 28-29. La comunicazione del moto, o per impulso o mediante il pensiero, è ugualmente inintelligibile, p. 73. — §§ 32-33. L'idea di Dio, p. 74.

Cap. XXVI. *Causa ed effetto.*

§ 1. Causa ed effetto, p. 75.

Cap. XXVII. *Identità e diversità.*

§ 1. L'identità, p. 76. — § 11. L'identità personale, p. 76.

Cap. XXVIII. *Altre relazioni.*

§ 4. Relazioni morali, p. 77.

Cap. XXIX. *Idee chiare ed oscure, distinte e confuse.*

§§ 1-2, p. 78. — § 3. Cause dell'oscurità, p. 78. — § 4. Idee distinte e idee confuse, p. 79. — § 5. Il bene e il male morale, p. 79. — § 6. Le regole morali, p. 79. — § 7. Le tre specie di leggi, p. 80.

LIBRO III. DEL LINGUAGGIO.

Cap. II. *Il significato dei nomi.*

§ 1. Le parole sono segni sensibili necessari per comunicare le idee, p. 83. — §§ 2-3. Le parole nel loro significato immediato sono i segni sensibili delle idee di colui che le usa, p. 83.

Cap. III. *I termini generali.*

§ 1. La maggior parte delle parole sono termini generali, p. 85. — §§ 6-9. Come si formano i termini generali, p. 85. — § 11. Ciò che si dice generale e universale è creazione dell'intelletto e non appartiene alla reale esistenza delle cose, p. 87. — § 12. Le idee astratte sono le essenze dei generi e delle specie, p. 87. — § 15. Essenza reale ed essenza nominale, p. 88.

Cap. IV. *I nomi delle idee semplici.*

§ 6. Che cosa è una definizione, p. 89. — § 7. Perché le idee semplici non si possono definire, p. 89.

Cap. VI. *I nomi di sostanze.*

§§ 2, 9, 20, 21, pp. 89-90. — § 32. Quanto più le nostre idee di sostanze sono generali, tanto più sono incomplete e parziali, p. 90. — § 33. Tutto questo conviene allo scopo del linguaggio, p. 92.

Cap. X. *L'abuso delle parole.*

§ 14. Lo scambio delle parole con le cose, p. 93. — § 15. Un esempio tratto dalla parola materia, p. 94. — §§ 23, 24, 25. Gli scopi del linguaggio, p. 95.

Cap. XI. *Rimedio per l'abuso delle parole.*

§ 15, p. 97. — § 16. La morale è dimostrabile, p. 97. — § 17. Le definizioni possono rendere chiari i discorsi di morale, p. 98. — § 27. Quando si cambia il significato di un nome, bisogna avvertire in che senso lo si intende, p. 98.

LIBRO IV. DELLA CONOSCENZA E DELLA PROBABILITÀ.

Cap. I. *La conoscenza in generale.*

§ I. La conoscenza si riferisce sempre alle nostre idee, p. 103. — § 2. La conoscenza è la percezione dell'accordo o del disaccordo tra due idee, p. 103. — § 3. Questo accordo o disaccordo può essere di quattro specie, p. 103. — § 4. I. Identità o diversità, p. 105. — § 5. II. Relazioni astratte tra le idee, p. 104. — § 6. III. Coesistenza necessaria delle idee nelle sostanze, p. 105. — § 7. IV. L'esistenza reale non si accorda con una idea, p. 105 — § 8. La conoscenza può essere attuale o abituale. p. 106.

Cap. II. *I gradi della conoscenza.*

§ 1. Conoscenza intuitiva, p. 107. — § 2. Conoscenza dimostrativa, p. 108. — § 3. La dimostrazione dipende da prove chiaramente percepite, p. 109. — § 6. La conoscenza dimostrativa non è chiara come l'intuitiva, p. 109. — § 7. Ogni passo nella conoscenza dimostrativa deve avere un'evidenza intuitiva, p. 109. — § 9. La dimostrazione non è limitata alle idee di quantità matematica, p. 110. — § 14. Conoscenza sensibile dell'esistenza particolare di esseri finiti fuori di noi, p. 111.

Cap. III. *Estensione della conoscenza umana.*

§ 1. La nostra conoscenza non si estende oltre le nostre idee, p. 113. — §§ 2, 9, 10. La nostra conoscenza dei corpi è assai scarsa, pp. 112-114.

— § 17. La conoscenza degli spiriti è ancora più ristretta, p. 115. — § 21. Le tre esistenze reali di cui abbiamo conoscenza certa, p. 114.

Cap. IV. *Realtà della conoscenza.*

§ 1. Obiezione: la conoscenza che risiede nelle nostre idee può essere irreal e chimerica, p. 105. — § 2. Risposta, p. 116. — § 3. Quale sarà il criterio per riconoscere l'accordo tra le idee e le cose, p. 116. — § 4. Le idee semplici sono conformi alle cose, p. 116. — § 5. Tutte le idee complesse, tranne le idee di sostanze, sono archetipi a se stesse, p. 117. — § 6. Di qui la realtà della conoscenza matematica, p. 118. — § 7. Realtà della conoscenza morale, p. 118. — § 8. L'esistenza non è necessaria perchè una conoscenza astratta sia reale, p. 114.

Cap. V. *Della verità in generale.*

§ 1. Che cos'è la verità, p. 120. — § 2. La verità consiste nell'unire o separare rettamente i segni: cioè le idee o le parole, p. 120. — § 3. Proposizioni mentali e proposizioni verbali, p. 120.

Cap. VI. *Le proposizioni universali: loro verità e certezza.*

§§ 7 e 10. Non si possono formare universali sulle sostanze, p. 121. — § 16. In che consiste la certezza generale delle proposizioni, p. 123.

Cap. VII. *Le massime.*

§ 1. Le massime o assiomi sono proposizioni evidenti per se stesse, p. 123. — § 2. Che cosa significa « evidente per se stesso », p. 123.

Cap. IX. *La nostra triplice conoscenza della esistenza.*

§ 1. Le proposizioni generali e certe non riguardano l'esistenza, p. 124. — § 2. Triplice conoscenza dell'esistenza, p. 124. — § 3. La conoscenza della nostra esistenza è intuitiva, pag. 125.

Cap. X. *Conoscenza dell'esistenza di Dio.*

§ 1. Noi possiamo conoscere con certezza che vi è Dio, p. 126. — § 2. L'uomo sa di esistere, p. 126. — § 3. L'uomo sa anche che il nulla non può produrre un essere: e perciò qualcosa deve essere esistito dall'eternità, p. 127. — § 4. Sa inoltre che l'essere eterno dev'essere onnisciente, p. 127. — § 6. Perciò tale essere sarà Dio, p. 128. — § 18. Non vi è una materia coeterna a Dio, p. 120.

Cap. XI. *La nostra conoscenza dell'esistenza di altre cose.*

§ 1. La conoscenza dell'esistenza di altre cose finite si può avere solo per sensazione attuale, p. 130. — § 2. Esempio: la bianchezza di questo foglio, p. 131. — § 3. Questa notizia tratta dai sensi, sebbene non così certa come una dimostrazione, può tuttavia chiamarsi conoscenza, e prova l'esistenza di cose fuori di noi, p. 131. — § 4. Ragioni concomitanti. Prima ragione: non possiamo avere idee di sensazione se non per la via dei sensi, p. 132. — § 5. Seconda ragione: perchè troviamo che un'idea proveniente da sensazione attuale è una percezione affatto distinta da un'idea della memoria, p. 133. — § 6. Terza ragione: perchè il piacere e il dolore che accompagnano le sensazioni attuali, non accompagnano il ritorno di quelle idee senza gli oggetti esterni, p. 133. — § 7. Quarta ragione: perchè i nostri sensi si rendono testimonianza a vicenda e ci permettono di prevedere, p. 134. — § 8. Questa certezza è grande quanto lo richiede il nostro stato, p. 135. — § 9. La certezza delle cose esterne non va, oltre la sensazione attuale, p. 136. — § 11. L'esistenza passata delle cose si conosce mediante la memoria, p. 137. — § 12. L'esistenza di altri spiriti finiti non può esserci nota che per fede, p. 138. — § 13. Si possono conoscere solo le proposizioni particolari concernenti esistenze concrete, p. 139. — § 14. Tutte le proposizioni generali riconosciute come vere riguardano idee astratte, p. 140.

Cap. XII. *Mezzi per aumentare la nostra conoscenza.*

§§ 1-2. La conoscenza non si acquista dalle massime, p. 141. — § 3. La conoscenza deriva dal confronto delle idee chiare e distinte, p. 141. — § 8. Con questo metodo anche la morale può diventare più chiara, p. 143. — § 9. La conoscenza delle sostanze può essere accresciuta soltanto mediante l'esperienza, p. 144. — § 11. Della morale possiamo avere scienza, ma della natura esterna soltanto interpretazioni probabili, p. 146.

Cap. XV. *Della probabilità.*

§ 1. La probabilità è l'apparenza d'accordo, fondata su prove non infallibili, p. 147. — § 2. La probabilità supplisce alle manchevolezze del nostro conoscere, p. 148.

Cap. XVI. *I gradi dell'assenso.*

§ 1. Il nostro assenso dovrebbe esser regolato sui fondamenti della probabilità, p. 149. — § 5. Due specie di probabilità, p. 154. — § 6. Quando l'esperienza di tutti gli altri uomini si accorda con la nostra, ne deriva

una sicurezza vicina alla conoscenza, p. 150. — § 14. La semplice testimonianza di una rivelazione divina basta a darci la più alta certezza, p. 151.

Cap. XVII. *La ragione.*

§ 1. Vari significati della parola ragione, p. 152. — In che consiste il ragionare, p. 153. — § 3. I quattro gradi della ragione, p. 154. — § 14. Superiore al ragionamento è il grado della conoscenza intuitiva, che è il più alto, p. 154. — § 15. Il grado successivo è dato dal ragionamento, p. 155. — § 24. La ragione non è opposta alla fede, perchè la fede deve essere regolata dalla ragione, p. 156.

Cap. XX. *Il falso assenso, cioè l'errore.*

§ 1. Le cause dell'errore, p. 158.

Cap. XXI. *Divisione delle scienze.*

§ 1. La scienza si può dividere in tre classi, p. 159. — § 2. *Physica*, p. 159. — § 3. *Practica*, p. 159. — § 4. *Σημειωτική*, p. 160.

44753



Finito di stampare, nella Tipografia degli ARTIGIANELLI in Napoli, il 10 - 8 - 1935 - XIII.