

SCRITTI FILOSOFICI

di

Gottfried Wilhelm Leibniz

Volume secondo

*Nuovi saggi sull'intelletto umano
e saggi preparatori*

Scritti vari / Lettere

A CURA DI

DOMENICO OMERO BIANCA

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

SCRITTI POLEMICI
NUOVI SAGGI SULL'INTELLETTU UMANO
ULTIMI SAGGI E LETTERE

NOTA STORICA

Mentre il primo volume della presente edizione raccoglie — dal *Discorso di Metafisica* ai *Saggi di Teodicea* — gli scritti prevalentemente sistematici del Leibniz, il presente raccoglie quelli prevalentemente polemici. Abbiamo detto « prevalentemente », giacché nel sistema del Leibniz, la *pars construens* non è divisibile con un taglio netto da quella *destruens*, né questa da quella: gli scritti che abbiamo detto sistematici e costruttivi, quali il *Discorso di Metafisica*, la celebre *Monadologia* e la *Teodicea* per citare i più noti, sono fittissimi di polemiche e quelli che diamo polemici sono, al tempo stesso, sistematici e costruttivi. Non può essere altrimenti e la cosa accade, pressapoco, in tutte le filosofie: mentre si costruisce si distrugge e mentre si distrugge si costruisce. Sono i due momenti, il sistematico-costruttivo ed il polemico, i due volti di ogni sistema di idee.

Ciò, però, non toglie che si possa parlare di una certa prevalenza dell'uno sull'altro.

Sorta nel pieno dell'età cartesiana, la filosofia di Leibniz si aprì faticosamente la sua via, guidata dalla intuizione del mondo che egli portava, come disse delle sue monadi, virtualmente innata nel suo fondo, e mercé una fitta serie di discussioni e di polemiche con i grandi della sua età: di fatto, a volta a volta, polemizzò contro tutti, contro coloro che gli erano più vicini, Cartesio, Spinoza, Malebranche, i filosofi, cioè, del versante « razionalistico e metafisico », e contro i filosofi del versante « empiristico ed antimetafisico », Hobbes, Locke, Newton.

E l'atteggiamento conciliante, colloquiale, come fu detto, della sua filosofia, non può essere disgiunto da quello polemico, spesso aspro e niente affatto colloquiale, che assunse contro i filosofi del suo tempo, che tutti giudicò dall'alto del suo « punto di vista ».

Il presente secondo volume raccoglie gli scritti prevalentemente polemici (ed al centro di esso sono collocati i *Nuovi Saggi sull'intelletto*

umano, sorta di ampio « contrappunto » costruiti, nota su nota, contro il *Saggio dell'intelletto umano* del Locke, che però, come diremo, rifiutò di accettare il confronto diretto, sul campo, perché, disse, « tanto non c'intendiamo ») contro Cartesio, Spinoza, Malebranche, ma, al tempo stesso, raccoglie e presenta altri scritti, alcuni del Leibniz giovane, altri dell'ultimo, nonché diverse lettere tratte dall'epistolario, che tutte insieme costituiscono come una somma di note o di sviluppi del sistema.

Per l'esattezza, il volume è diviso in quattro parti: *nella prima* raccoglie alcuni dei primi scritti e, subito dopo, alcuni scritti polemici contro Cartesio, Spinoza e Malebranche; *nella seconda* presenta i *Nuovi saggi sull'intelletto* con i saggi preparatori; *nella terza* raccoglie molti saggi che chiariscono o sviluppano taluni temi del sistema; *nella quarta* presenta parecchie delle moltissime lettere che Leibniz ebbe con diversi filosofi dell'epoca e che illuminano diversi argomenti. L'epistolario con Arnauld e con il Clarke, per il loro carattere più unitario e sistematico, hanno trovato luogo, invece, nel primo volume.

Daremo, ora, brevi notizie su ciascuno degli scritti delle quattro parti.

PARTE PRIMA

1. Il breve scritto *Confessio naturae contra atheistas* fu composto dal Leibniz nel 1668, quando l'autore aveva appena ventidue anni. È diviso in due parti; nella prima dimostra che la ragione dei fenomeni fisici non può essere trovata senza un principio incorporeo, cioè senza Dio; la seconda contiene una dimostrazione dell'immortalità dell'anima mercé un sorite (polisilogismo) continuo. Lo scritto è importante per il giudizio che il Leibniz dà del suo secolo « fertile al tempo stesso di scienza e di empietà » e perché denuncia l'insufficienza del meccanismo per una spiegazione razionale e globale della natura. Vi è rifiutata l'ipotesi l'atomistica e vi sono affermate tesi che rimarranno centrali della sua metafisica, il principio di ragion sufficiente, la prova dell'esistenza di Dio mercé l'armonia delle cose e la tesi della creazione come atto di scelta.

Il titolo dello scritto non è del Leibniz, ma del teologo Gottlieb Spitzel, che lo pubblicò in appendice alla sua *Epistola ad Antonium Riserum de eradicando Atheismo* (Augusta, 1669).

Fu poi pubblicato dal Dutens, dall'Erdmann e dal Gerhardt (IV, 105), infine dall'Accademia di Berlino (VI, 1, 489), dal quale abbiamo tratto la traduzione.

2 e 3. Le due lettere che seguono furono scritte in latino, nell'aprile 1669 la prima, nel dicembre 1670 la seconda, e sono tratte dalla corrispondenza che il giovane Leibniz ebbe con Giacomo Thomasius (1622-1684) padre del più celebre Christian e suo maestro nell'università di Lipsia, dal 1663

al 1670. Nella prima, dopo aver elogiato il Thomasius per il suo *Schediasma historicum, quo varia discutiuntur ad historiam tum philosophicam tum ecclesiasticam pertinentia* pubblicato a Lipsia nel 1665, perché, per la prima volta, presentava una storia, non già dei filosofi, ma della filosofia, il Leibniz vi enuncia, per così dire, il suo programma cui rimarrà, pur negli ampi e vari sviluppi che avrà, sempre fedele, cioè la conciliabilità dei « philosophi novi », cioè dei filosofi del meccanicismo, con la filosofia di Aristotele, che il giovane filosofo, che qui apertamente già si professa non cartesiano, dichiarò essere ancora valida. La seconda lettera, più breve, richiama l'attenzione sull'importanza delle cause finali ed in proposito cita quel celebre passo di Platone nel *Fedone*, che il Leibniz tradusse e che poi citerà più volte, come quelle che indicano le vere ragioni delle cose, cause che, come è noto, erano state rifiutate dai nuovi filosofi, dal Galilei al Cartesio allo Spinoza. L'universo, afferma, ha per così dire, una organizzazione civile. Il mondo, infatti, è come una grande repubblica, nella quale gli spiriti corrispondono agli uomini liberi (come figli o nemici), le altre creature agli schiavi.

È già la tesi che animerà gli scritti della maturità, i *Principi della Natura e della Grazia* e la *Monadologia*.

4, 5, 6. Questi tre scritti iniziano la polemica che il Leibniz continuerà per tutta la vita, ora più aspra ora più dolce, contro Cartesio (in proposito si veda IVON BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960).

Il primo, in francese, è una lettera diretta, secondo il Robinet (*Leibniz et Malebranche, Relations personnelles*, Parigi, 1955, p. 81), al Malebranche o, secondo il Gerhardt (IV, p. 297), al Molanus; risale, comunque, al giugno 1679. Ha il carattere di una requisitoria; la filosofia di Cartesio è attaccata su tutti i fronti: la sua morale, simile a quella stoica non sa insegnare che « l'arte della pazienza e come tale non dà speranza né conforto »; la sua metafisica è insostenibile, sia per quanto riguarda la nozione di Dio, sia per quanto concerne l'immortalità dell'anima (il Dio di Cartesio non ha né volontà né intelletto, perché non ha il bene come oggetto della volontà né il vero come oggetto dell'intelletto, onde il suo Dio è responsabile del Dio di Spinoza, gravissima accusa!); l'immortalità dell'anima, poi, privata com'è del ricordo personale non ha nessuno valore in ordine alla morale; la sua fisica è un bel romanzo, il rifiuto poi delle cause finali con lo specioso pretesto che noi non conosciamo i fini di Dio, ha inflitto alle scienze la ricerca delle vere ragioni delle cose; la geometria, è vero, era il suo forte, ma anche qui quante cose gli sono sfuggite, per non parlare poi della chimica della quale non sapeva nulla... e così via. Sono accuse che il Leibniz ribadirà e aggraverà, aggiungendone, come vedremo, delle altre.

Le lettere che seguono, in francese, scritte nel 1680 e indirizzate a certo Philipp (o Philippi) (uomo di corte, bibliotecario, prima a Dresda e poi ad Amburgo, ove morì nel 1682) contengono una velata accusa di ateismo che si potrebbe ricavare da certi principi di Cartesio; il rifiuto, come si è detto, delle cause finali e l'affermazione che la materia prende successivamente tutte le forme di cui è capace, tesi quest'ultima, che sarebbe il fondamento della filosofia atea. Altro grave errore di Cartesio fu l'aver sostenuto che in natura si conserva la stessa quantità di movimento, errore che il Leibniz denuncierà sei anni dopo nella celebre memoria *Brevis demonstratio erroris mirabilis Cartesii et aliorum, circa legem naturalem secundum quam volunt a Deo semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica utuntur* pubblicata negli *Acta eruditorum* del marzo 1686, sostituendola con la sua tesi della conservazione della forza viva, cioè dell'energia cinetica $\frac{mv^2}{2}$.

Il terzo e più ampio scritto polemico contro Cartesio fu steso in latino dal Leibniz probabilmente nel 1697, ed è costituito da una serie di *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* nel quale, articolo per articolo, sono discusse le prime due parti dei *Principia philosophiae* di Cartesio (la prima sui principi della conoscenza, la seconda sui principi della natura).

Lo scritto, per la verità, più che una critica interna della filosofia di Cartesio, è una contrapposizione di una filosofia ad un'altra: forte del suo sistema che ormai ha già maturato in sé ed ha esposto anche pubblicamente, riesce facile al Leibniz criticare, punto per punto il sistema cartesiano, che cade, per così dire, a pezzi; neppure il celebre « cogito ergo sum » si salva, è una verità di fatto, non di ragione, e non è neppure la prima, giacché, se è vero che io penso, è anche vero che molte cose sono pensate da me.

Lo scritto, rimasto tra gli inediti, fu pubblicato dal Gerhardt (vol. IV, pp. 350-392), che abbiamo seguito per la nostra traduzione, della quale, però, abbiamo ommesso gli articoli 46-64 della parte seconda, perché riguardanti più questioni di meccanica che di filosofia.

7, 8. Gli scritti seguenti, in latino, sono rivolti alla critica della filosofia spinoziana; in proposito vi è tra i critici un forte dissenso, e vi è chi, come Russell, Couturat, Piat, ha sostenuto che la logica del sistema portava il Leibniz verso lo spinozismo, ma la preoccupazione di voler apparire di fronte ai Principi il difensore della fede contro l'empio giudeo, scomunicato da tutte le chiese, lo trattenne da quella via, avvolgendolo in una fitta rete di contraddizioni o di reticenze; altri invece, come, tra noi, il Galimberti ed il Galli hanno rivendicato l'originalità di Leibniz. Friedmann, recentemente, ha dimostrato che le principali tesi della metafisica

leibniziana erano già formulate nella mente del Leibniz prima dell'incontro con lo Spinoza (si veda, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 2^a ediz., 1962).

Leibniz infatti, come è noto, conobbe personalmente Spinoza, all'Aja, nell'ottobre 1676, nel suo viaggio di ritorno da Londra ad Hannover e s'intrattenne con lui alcuni giorni discutendo di questioni metafisiche, tra l'altro sull'esistenza dell'Essere perfettissimo sulla quale, anzi, il Leibniz scrisse una nota che lo Spinoza approvò (la si veda nel primo volume della presente edizione). Lo Spinoza gli avrebbe letta una parte dell'*Ethica* ancora manoscritta. Più tardi, nella *Teodicea*, il Leibniz sembra minimizzare la portata di questi suoi incontri, dicendo di essersi trattenuto poche ore con lo Spinoza e di aver parlato con lui di questioni del giorno (*Teodicea*, § 376). Ma una conoscenza diretta del sistema dello Spinoza, Leibniz non poté averla che nei primi mesi del 1678, quando ricevette le opere postume dell'olandese: la prima impressione, come apprendiamo da una lettera all'amico Placcius, è eccellente: « Spinoza, qua e là, ha delle cose buone e non in contrasto con quelle da me dimostrate » (*op. cit.*, p. 98); poco dopo, però, stende le sue prime osservazioni sull'*Ethica*, nelle quali, per altro, il giudizio su Spinoza è mutato. Queste osservazioni rivelano un'attenta meditazione dell'*Ethica*, della quale sono discusse le definizioni e le proposizioni (sino alla 36^a) del primo libro, alcune del secondo e tre del terzo. Il contrasto tra le due filosofie è già forte. Così, ad esempio, nella proposizione settima del libro primo, di fronte alla tesi della necessità assoluta, egli contrappone la tesi della necessità morale: Spinoza aveva scritto: « Alla natura della sostanza appartiene l'esistenza », Leibniz osserva: « Le cose che possono essere da noi concepite, non perciò possono essere tutte prodotte, se sono impossibili con altre migliori ». La tendenza già rimproverata a Descartes, di non riservare posto ai possibili, tendenza che in Spinoza diviene una tesi formale, è qui condannata e Leibniz vi sostituisce la propria dottrina. Se tutto il possibile diviene reale, tutto è necessario assolutamente. Leibniz, al contrario, vuol mantenere la realtà dei possibili puramente possibili, perché l'attuazione dell'universo è dovuto all'intervento di una saggezza capace di scelta e di una bontà che si determina secondo il meglio. Dopo la proposizione 36^a, Leibniz osserva: « Spinoza aggiunge in séguito un'appendice per confutare coloro che pensano che Dio agisce secondo fini. Qui egli mescola cose vere a cose false. È senza dubbio vero che tutte le cose non sono fatte in vista degli uomini, ma da ciò non segue che Dio agisca senza volontà, cioè senza l'intelligenza del bene ».

Il secondo scritto qui riportato risale ad un'epoca posteriore, quando Leibniz era già in possesso della sua sintesi personale, e fu scritto nel 1706, in occasione della lettura del libro del teologo Johannes Georg Wachter *De recondita Hebraeorum philosophia ou Elucidarius Kabbali-*

sticus, nel quale il teologo olandese dimostrava l'influenza della Kabbala sulla filosofia di Spinoza.

Leibniz, consentendo con la tesi di Wachter, secondo il suo costume, vi stese le sue *Animadversiones*. Lasciate inedite, furono trovate manoscritte da uno studioso francese, Foucher de Careil, il quale le pubblicò sotto il titolo alquanto pubblicitario di *Refutation inédite de Spinoza par Leibniz* (Paris, 1854). In realtà non è una confutazione di Spinoza, se non in un senso molto indiretto, giacché Leibniz, qui, legge Spinoza attraverso il libro del Wachter, cui per altro, come si è detto, consente: effettivamente Spinoza aveva deificato il mondo come aveva sostenuto l'antica Kabbala della filosofia giudaica. Ma se quel libro tanto interessò il Leibniz fu perché gli offriva l'occasione di contrapporsi, ancora una volta, a Spinoza: in effetti alle tesi spinoziane così come le trovava citate nello scritto del Wachter, Leibniz non fa altro che contrapporre le sue, precedute dalle parole «Ego non admitto, mea sententia...».

Comunque, il testo non è privo di qualche interesse. La nostra traduzione è tratta dal testo del Foucher de Careil, citato. Il primo scritto si trova in G., vol. I, pp. 139-152.

9, 10. I due scritti che seguono, in francese, sono rivolti contro il padre Nicola Malebranche che Leibniz conobbe durante il suo soggiorno a Parigi, nel 1672, e con il quale intrattenne un'affettuosa corrispondenza durata per circa quarant'anni, sino alla morte. (Malebranche morì il 13 ottobre 1715, Leibniz, l'anno seguente, il 14 novembre 1716).

Sebbene Leibniz, indubbiamente, sentì l'influsso del Malebranche (ma di chi non subì l'influsso Leibniz?), pur nondimeno in taluni punti il contrasto fra i due fu forte: in ultima analisi, pareva a Leibniz che anche il Malebranche, suo malgrado, con la sua teoria delle cause occasionali e con quell'altra della visione in Dio, finiva per negare, non meno di Spinoza, ogni attività alle sostanze finite, che, come è noto, era la teoria cui Leibniz, creatore delle monadi, teneva di più.

I due scritti qui riportati furono scritti nel 1706; il primo, in occasione di uno scritto di Locke contro la visione in Dio di Malebranche, pubblicato nelle opere postume dell'inglese (ed ivi Leibniz, pur riconoscendo che la teoria malebranchiana della visione in Dio non è sostenibile, giacché ogni monade ha le sue idee che scaturiscono dal suo fondo, ciò non di meno osservò che quella frase può essere intesa in un senso buono, essendo Dio l'oggetto delle nostre anime); il secondo, più ampio, fu scritto nel giugno 1714, ed ha la forma di un dialogo immaginario svolto tra Aristo, che difende le tesi del Malebranche, e Filarete, cioè Leibniz stesso. Il dialogo è immaginato da Leibniz come un séguito dei dialoghi tra Aristo e Teodoro (cioè Malebranche), cioè degli *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort*, pubblicati dal Malebranche nel 1688, ma di

cui Leibniz lesse la quinta edizione pubblicata nel 1711 (se ne veda la traduzione italiana *Colloqui sulla Metafisica*, a cura di R. Crippa, Zanichelli, Bologna, 1965). In esso Leibniz critica le principali tesi del Malebranche, che l'estensione non può costituire l'essenza dei corpi (era la tesi di Cartesio) giacché l'estensione non può concepirsi come una sostanza, l'estensione è, semmai, un astratto e non un concreto, che l'essenza dei corpi è nella forza attiva primitiva le cui modificazioni devono essere attribuite ad essa, e non a Dio, la teoria delle cause occasionali che attribuisce tutte le azioni esterne a Dio è come ricorrere a miracoli irragionevoli e poco degni della saggezza divina, del pari insostenibile è, come si è detto, la visione in Dio, e così via. I due scritti si trovano nell'edizione Gerhardt (vol. VI, pp. 574-578 e 579-594), nonché nel volume già citato del Robinet (pp. 397-401 e 434-461) che riporta, per il colloquio, le due copie rimasteci, la prima presso la biblioteca di Hannover e la seconda presso la biblioteca nazionale di Parigi (vedi p. 428). La nostra traduzione è tratta dall'edizione Gerhardt.

PARTE SECONDA

Questa parte presenta lo scritto più noto, il più ampio ed il più importante per i problemi della conoscenza del Leibniz cioè i *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur du système de l'harmonie préétablie* che fu pubblicato, come è noto, postumo, cinquant'anni dopo la morte dell'autore nel 1765.

Il Leibniz seppe del celebre *An essay concerning human understanding*, in four books, London, 1690, del Locke, sul finire del secolo, ma in precedenza aveva letto ed apprezzato i *Pensieri sull'educazione* nonché l'opera sulla *Ragionevolezza del Cristianesimo*. Egli intuì subito l'eccezionale importanza del *Saggio* e si affrettò subito a leggerlo con la massima attenzione, e a stendere le sue prime osservazioni che inviò ad un nobile scozzese Thomas Burnett de Remney conosciuto in occasione di un viaggio di questi ad Hannover, autorizzandolo a comunicarle, se credeva, allo stesso Locke, augurandosi, anzi, che il Locke rispondesse sì che ne potesse sorgere una discussione (si veda la lettera 27 luglio 1696, in G., vol. III, p. 180). Queste osservazioni prevennero effettivamente nelle mani del Locke, ma, come apprendiamo da una sua lettera al Molyneux, non destarono in lui alcun particolare interesse; il breve saggio *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, cui Leibniz rinviava il Locke, non parve al Locke una gran cosa; Leibniz non era, poi, quel grande uomo di cui si diceva. Qualche anno dopo, nel 1698, Leibniz stende due brevi saggi di riflessioni sul primo e sul secondo libro del *Saggio* e li invia nuovamente al Burnett nella speranza che pervengano al Locke, ma anche questo nuovo tentativo di far scendere l'inglese in un dibattito,

non ha séguito. Nel 1700, frattanto, compare la traduzione francese a cura di Pierre Coste, condotta sulla quarta edizione del *Saggio*; un'ottima occasione per il Leibniz che non conosceva molto bene l'inglese, di rileggere con maggiore attenzione l'opera del Locke che già correva per le mani degli studiosi, e fu allora che ritenne opportuno di contrapporre, seguendo paragrafo per paragrafo i quattro libri del saggio del Locke, i suoi *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*: alla bibbia dell'empirismo anti-metafisico (sebbene moderato) del Locke, Leibniz rispondeva contrapponendo la « bibbia » del razionalismo metafisico. L'opera fu cominciata nell'estate del 1703, mentre si trovava ad Herrenhausen, presso Hannover, dimora estiva dei duchi, nelle ore perdute. Scrisse le sue osservazioni nella forma di un dialogo fra Filalete, che espone le teorie del Locke, e Teofilo che espone e difende le teorie del Leibniz stesso. Le scrisse in francese, perché, osservò, mentre i libri scritti in latino sono letti soltanto da pochi dotti, quelli scritti in francese, come era accaduto anche per la versione francese dell'*Essay* del Locke, erano letti da tutti. Perciò, terminate nel 1704 le sue osservazioni che erano divenute un grosso volume di 550 pagine, le affidò alle cure di due dotti francesi, perché ne rivedessero lo stile. Frattanto il Leibniz era entrato in corrispondenza con la signora Masham, figlia del filosofo inglese Ralph Cudworth, presso la quale il Locke, malato e desideroso di solitudine, trascorreva gli ultimi anni della sua vita.

La corrispondenza tra i due (vedi G., III, pp. 331-374) ci fa conoscere, indirettamente, quali fossero i sentimenti del Locke verso il lavoro che Leibniz stava stendendo: « Locke », scrive la Masham, « vi ringrazia di tutte le cortesie in cui vi riconosce maestro... La cattiva salute e la poca vita che gli resta hanno posto fine alle sue ricerche filosofiche... egli considera come un grande onore a lui fatto, di leggere e di commentare il suo Saggio... » (p. 351); ma la Masham esprime anche delle obiezioni che verosimilmente erano quelle stesse del Locke: « Voi prendete per concesso che ci sia in noi un essere semplice fornito di azione e di percezione, che, differendo soltanto nel modo di percepire, è dovunque nella materia... ma a me, questa, pare più che un'ipotesi » (p. 342) e, in altra lettera, aggiunge: « La vostra ipotesi è molto trascendente ed è appropriata ai pensieri di chi è posseduto dalla più alta ammirazione della divina sapienza, ma se voi, dal fatto che questa nozione è in noi, volete inferire che è realmente così, non mi pare che concludiate bene, perché noi non siamo in grado di determinare, con le nostre strette vedute, le operazioni di un Essere infinitamente sapiente... » (p. 362).

Erano, indubbiamente, le opinioni del Locke, anzi il suo saggio era stato scritto, fra l'altro, proprio contro queste pretese metafisiche. Poco dopo, il 20 ottobre del 1704, Locke si spegneva. Leibniz, appresa la notizia, esprime le sue condoglianze, ed in una lettera del luglio 1705, per la

prima volta annuncia che gli è venuta meno la voglia di pubblicare i *Nuovi Saggi* che aveva scritto nella speranza di conferire direttamente con il Locke stesso. « Il mio proposito », scrive in una lettera al Coste, « era piuttosto di chiarire le cose che di confutare i pensieri altrui » (*op. cit.*, p. 392). In una lettera al Burnett, riconfermando il suo proposito di non pubblicare il lavoro, scrive: « Preferisco elaborare i miei pensieri indipendentemente da quelli di un altro »; « del resto », aggiunge, « Locke non ha saputo dare dimostrazioni di morale, perché l'arte di dimostrare non era il suo forte... egli non ha visto che l'anima è spesso senza appercezione, non ha spiegato l'identità della persona... non ha approfondito l'origine delle verità necessarie che non si prendono dai sensi o dall'esperienza, ma dalla considerazione della natura della nostra anima, la quale è un essere, una sostanza, avente unità, identità, azione, passione, durata... in tutte queste cose Locke ha ragionato alla leggera, benché io riconosca che in molte altre cose egli dica un'infinità di cose belle, profonde ed utili » (*op. cit.*, III, pp. 307-308).

Alcuni critici, però, hanno osservato che non fu la morte del Locke a dissuadere il Leibniz dal pubblicare l'opera, o non aveva egli pubblicata la *Teodicea* nel 1710, dopo la morte del Bayle, che pure vi era criticato ad ogni pagina? Probabilmente vi furono altre ragioni: in quegli anni i rapporti fra Leibniz e Newton non erano più cordiali, si era già alle prime avvisaglie della polemica sulla priorità della scoperta del calcolo infinitesimale e criticare apertamente il Locke, ch'era l'altro genio dell'empirismo, non era cosa che avrebbe fatto piacere agli inglesi; ciò anche in vista della successione del duca di Hannover, Giorgio Lodovico, sul trono d'Inghilterra, anche se la successione avverrà parecchi anni dopo, nel 1714, ed invano, allora, il Leibniz tenterà di seguire il duca a Londra. Forse vi fu qualche altra ragione: il giudizio alquanto aspro che il Locke diede del Leibniz, nelle sue lettere al Molyneux e che il Leibniz però, conobbe soltanto nel 1708, quando furono pubblicate, postume, le opere del Locke (« Anche le menti più larghe hanno le loro strettezze »). Insomma la storia dei rapporti tra Leibniz e Locke, fu la storia alquanto malinconica di un dialogo che non ci fu, e che, forse, non poteva esserci. Gli è che i due seppero l'uno dell'altro, quando avevano maturato i loro sistemi; il dialogo, anche se si fosse iniziato, non sarebbe andato molto in là.

Il che fu riconosciuto dal Leibniz stesso quando seppe delle lettere del Locke: « Io non mi stupisco, noi eravamo troppo lontani nei principi, e le mie affermazioni erano per lui dei paradossi ».

I *Nuovi Saggi*, come si è detto, seguono paragrafo per paragrafo i quattro libri del *Saggio* del Locke, più una prefazione nella quale Leibniz delinea il contrasto tra il sistema del Locke ed il suo.

PARTE TERZA: *Scritti di chiarimento sul sistema.*

1. Le *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* furono pubblicate dal Leibniz nel novembre 1684 (Gerhardt, IV, pp. 422 segg.), in occasione della polemica sorta tra l'Arnauld ed il Malebranche a proposito dello scritto del primo: *Des vraies et des fausses idées* (Parigi, 1683), ed è lo scritto cui Leibniz nei *Nuovi Saggi* rinvia più volte il Locke. In esso il Leibniz delinea in brevi tratti la sua gnoseologia, distinguendo le varie forme della conoscenza e denuncia l'insufficienza della nozione cartesiana dell'idea chiara e distinta, osservando che un'idea può essere chiara e non distinta, come le idee dei colori; la chiarezza e la distinzione devono essere definite da criteri oggettivi desunti dalla loro natura, e non da criteri soggettivi.

2. Lo scritto *Quid sit Idea* pur nella sua brevità, è molto importante perché Leibniz vi precisa la sua nozione di « espressione ». Non è necessario che ciò che esprime sia simile alla cosa espressa, purché venga conservata una certa analogia dei rapporti, quale quella tra una carta geografica e la corrispondente regione. Leibniz ritorna più volte su questa nozione, come, ad esempio nella lettera del 9 ottobre 1687 dell'Arnauld, riportata nel primo volume. S'ignora la data della sua composizione, il Gerhardt (VII, p. 263) lo ritiene sorto dallo studio delle *Opera postuma* di Spinoza, e dunque nel 1678; a noi sembra posteriore.

3. Lo scritto *Il vero metodo della filosofia e della teologia* (nell'originale latino è senza titolo e quello da noi riportato è stato proposto dal Gerhardt) risale, verosimilmente, intorno ai primi anni del periodo di Hannover, cioè agli anni in cui, tornato da Parigi, Leibniz veniva formando il suo sistema. Vi auspica che la filosofia e la teologia abbiano lo stesso rigore delle scienze matematiche, in modo da evitare il segreto ateismo delle nuove scienze (G. VII, pp. 323-327).

4 e 5. I due saggi, in latino, che seguono *De Synthesi et Analysisi universalis seu Arte inveniendi et iudicandi*, e l'altro *Sui principii di contraddizione e di ragion sufficiente*, il cui titolo è stato da noi proposto, furono scritti, verosimilmente, intorno al 1690 (G., VII, 292) e precisano il metodo cui si accenna nello scritto precedente. Vi si riafferma l'idea della giovanile « *Ars combinatoria* » (del 1666), la necessità, cioè, di formare « l'alfabeto dei pensieri », cioè, delle « nozioni prime » dalla cui combinazione derivano le altre, le « derivate ». « Si ha la sintesi quando, cominciando dai principii e percorrendo in ordine le verità, si riesce a pervenire a delle formule generali, si ha l'analisi quando, partendo da una verità di fatto, si risale, mercé riduzioni successive, ai principii ». Lo scritto successivo, che è come un'appendice del precedente, enuncia il valore

assoluto del principio di contraddizione, che trova la sua più evidente applicazione nelle proposizioni identiche o ridicibili, mercé la risoluzione dei termini, a proposizioni identiche, proposizioni che sono di verità assoluta ed eterna; e del principio di ragion sufficiente, valido per la verità di fatto o contingenti.

6. Lo scritto *De prima philosophiae emendatione et de notione substantiae* fu pubblicato dal Leibniz nella sua rivista « *Acta eruditorum* » del 1694 (G., IV, p. 468). Vi si sottolinea l'importanza della nozione di « forza » per la definizione della sostanza, e per la fondazione di quella nuova scienza che è la dinamica, della quale in quegli anni aveva dato le prime formulazioni (*Phoronomus, seu de Potentia et legibus naturae* [1688], *Dynamica de Potentia et legibus naturae corporeae* [1690], *De legibus naturae et vera aestimatione virium motricium contra Cartesianos* [1691], *Essay de Dynamique sur les lois du mouvement* [1692], tutti nella raccolta degli scritti di matematica a cura del G., VI). In precedenza, nel *Discorso di Metafisica*, Leibniz aveva definito la sostanza individuale sulla base del principio d'inerenza del predicato nel soggetto (*praedicatum inest subiecto*), riportato nel primo volume. Sulla dinamica leibniziana e delle sue relazioni con la metafisica, si veda M. GUEROULT, *Dynamique et métaphysique Leibniziennes*, Paris, Les belles lettres, 1934.

7. Lo scritto *Sur ce qui passe les sens et la matière* rimasto inedito, fu pubblicato dal G. (VI, p. 488) e risale al 1702. Fu steso dal Leibniz in occasione di uno scritto della regina Sofia Carlotta sui sensi. Leibniz che in quell'anno stava leggendo ed annotando il *Saggio* del Locke, rispose alla regina con una lunga lettera (G., VI, p. 499), e, al tempo stesso, stese il più breve scritto qui riportato; ne discusse anche con il filosofo inglese Toland (il celebre teorico del deismo) conosciuto a Berlino. E vero che i sensi ci fanno conoscere certe qualità, quali i colori, i suoni, il caldo, il freddo, ma queste qualità che comunemente crediamo di comprendere meglio, sono quelle che intendiamo meno; sono conoscenze confuse che si riducono « ad un certo non so che » (si riprende il tema già svolto nelle *Meditazioni sulla verità, la conoscenza e le idee* del n. 1). Altra è la conoscenza fornita dall'intelletto che ci dà l'idea delle sostanze, delle verità matematiche, dell'io e così via. I sensi sono necessari, certamente, per il pensiero, ma non ne costituiscono l'essenza.

8. Lo scritto *Considerations sur les Principes de la Vie et sur les Natures plastiques* fu pubblicato nel numero di maggio del 1705 della rivista « *Histoire des Ouvrages des Savants* » (G., VI, p. 539).

La scritto è importante perché il Leibniz distingue la sua dottrina delle monadi, dalla teoria degli « archei », sostenuta dallo Scaligero prima e poi dal Paracelso (1493-1541), e rinnovata, infine, dal medico Jean Bapti-

ste Van Helmont (1577-1644) e da suo figlio Franciscus Mercurius (1614-1699), che il Leibniz conobbe e che gli avrebbe consigliato, anzi, il termine « monade » per designare quel principio attivo e metafisico che Leibniz intendeva formulare (laddove gli « archèi » erano principi attivi, ma fisiologici, come demoni e fermenti operanti nei corpi, giusta l'intuizione panvitalistica della filosofia e della magia del Rinascimento). La teoria delle « materie plastiche » fu invece sostenuta dall'inglese Ralph Cudworth (1617-1688).

9. Lo scritto *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis* risale, verosimilmente, al 1707 (G., VII, p. 319).

Questo modo, o meglio, criterio, risiede, soprattutto, nel successo della predizione di fenomeni futuri dai fenomeni passati. Anche se si dicesse che l'intera vita non è che un sogno ed i corpi dei puri fenomeni, è sufficiente se, usando la ragione, non ne fossimo mai ingannati; ne avremmo, se non una certezza metafisica, una certezza morale.

10. Questo scritto, in latino, che però non ha titolo (il titolo che vi abbiamo preposto è nostro), risale, verosimilmente, intorno al 1710 (G., VII, p. 328) e riprende temi trattati in altri scritti, intorno alla materia nuda, cioè presa per sé, sulla percezione e sull'appetizione (o forza primitiva, o anima) (si veda la *Monadologia* riportata nel volume primo) e, più a lungo, sull'anima delle bestie che Leibniz difende contro la concezione di Cartesio dell'animale-macchina; il che, però, non colma il dislivello che v'è tra i bruti e l'uomo.

11, 12, 13. Questi tre scritti, *Discours touchant la méthode de la certitude et l'Art d'inventer pour finir les disputes et pour faire en peu de temps grands progrès*, il secondo sui *Préceptes pour avancer les sciences*, il terzo su *Von Glückseligkeit*, sono tratti dai molti frammenti scritti dal Leibniz per quella *Scientia generalis* (che doveva contenere i principi di tutte le scienze nonché l'*Ars combinatoria* e l'*Ars Characteristica o speciosa generale*) che il Leibniz venne sognando tutta la vita, ma che non condusse a termine. Il primo si trova in G., VII, pp. 174-183; il secondo ed il terzo nel medesimo volume (pp. 157-172, e pp. 86-90).

PARTE QUARTA: *Dall'epistolario.*

1 e 2. I primi due scritti, in francese, si riferiscono al celebre principio di continuità (*lex continui*) che il Leibniz considerava come un principio generale utile alla spiegazione delle leggi della natura. Il primo fu pubblicato in una lettera a Pietro Bayle, del luglio 1687 (G., III, pp. 51-55). È il principio dell'ordine generale, valido nelle matematiche (nelle quali è il fondamento del calcolo infinitesimale); ma, anche, e non meno, nella

fisica, nella gnoseologia (Leibniz lo ricorda più volte nei *Nuovi Saggi*), nella psicologia, nell'etica, nella metafisica. Nella lettera a Bayle è così formulato: « Quando una differenza di due casi può essere diminuita al di sotto di ogni grandezza data (*in datis*), o in ciò che è posto, è necessario che essa si trovi anche diminuita al di sotto di ogni grandezza posta (*in quaesitis*) o in ciò che ne risulta... *datis ordinatis, etiam quaesita sunt ordinata* ». Ne derivano molte conseguenze, la quiete può essere considerata come una velocità infinitamente piccola o come una lentezza infinita, e così via.

Il secondo scritto è una lettera indirizzata al matematico francese Pietro Varignon (1654-1722) e fu pubblicata nel 1758 dal matematico Samuele König nel corso della polemica che ebbe con il Maupertuis sul principio della minima azione e che il König addusse per dimostrare che quel principio era già stato affermato dal Leibniz. L'Accademia di Berlino, della quale il Maupertuis era il presidente, ne contestò l'autenticità, ma essa non è posta in dubbio dai maggiori specialisti di studi leibniziani. Si trova nell'edizione degli scritti matematici curata dal G. (IV, pp. 257-258) e nell'edizione degli scritti filosofici curata dal Cassirer, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophiae*, Leipzig, 1906, vedi II, pp. 556-559).

3. La lettera al Coste (il traduttore del *Saggio* del Locke) fu scritta in francese il 19 dicembre 1707 per rispondere alle domande rivoltegli sulla necessità e sulla contingenza. Il Leibniz vi ripete definizioni già note (G., III, pp. 400-404).

4. Questa lettera, in francese, indirizzata a Rudolf Christian Wagner, matematico e fisico e che per due anni fu anche segretario del Leibniz (dal 1697 al 1699), è datata Wolffenbuttèl 4 giugno 1710; vi sono confermate note tesi del Leibniz sulla forza attiva dei corpi (in relazione allo scritto *Sulla natura in sé stessa, ovvero sulla forza insita* del 1698, riportato nel primo volume), sull'anima dell'uomo e sulle bestie (G., VII, pp. 528-532).

5. Questa seconda lettera è indirizzata a Gabriel Wagner, matematico e naturalista, da non confondersi con il precedente, e fu scritta, verosimilmente, intorno al 1698: è importante perché ci ragguaglia sugli studi giovanili di logica del Leibniz (da quando aveva 13 anni) e difende la validità della logica aristotelica, come una sorta di logica matematica pur se condotta fuori della matematica in senso stretto. L'originale è in lingua tedesca ed è riportato dal G., VII, pp. 514-527; sono state omesse le prime due pagine e l'ultima perché d'interesse personale.

6. Le lettere di questo gruppo, in francese, furono scambiate tra il Leibniz e il teologo francese Isacco Jaquelot (1647-1708) che era predica-

tore di corte presso il Re di Prussia, a Berlino, ove i due si conobbero, negli anni 1703-1708. Le lettere vertono su temi importanti del leibnizismo: l'armonia prestabilita, sembra allo Jaquelot, non differire dal sistema delle cause occasionali (il Bayle aveva espresso lo stesso giudizio); inoltre, ed è questa l'accusa più grave, distrugge il libero arbitrio. « Se i nostri pensieri sono involuppati in noi, noi non facciamo che accorgerci di quanto accade in noi, ov'è la libertà? »

Leibniz risponde: ma siamo noi a fare ciò che accade in noi; e riafferma la sua teoria della libertà. Dio non fa che prevedere l'azione delle creature, ma la prescienza non fa necessità. Le prime 10 lettere si trovano in G., III, pp. 454-475. L'undicesima lettera si trova nel vol. IV, pp. 567-573 e contiene la risposta del Leibniz ad altre dello Jaquelot del 6, 7 e 12 settembre 1704, qui omesse.

7. La lettera a Nicola Remond (consigliere del duca d'Orleans e seguace della filosofia platonica), in latino, è tratta da un gruppo di lettere che il Leibniz ebbe con lui dal 1713 al 1716. La lettera che riportiamo (ma forse più che una lettera, fu un abbozzo, sembra, infatti, non sia stata spedita), ha richiamato l'attenzione degli studiosi, perché riassume il cosiddetto fenomenismo del Leibniz (lo spazio, il tempo, il movimento, la continuità, ecc. sono fenomeni, seppure ben fondati). È tratta dall'ediz. G., III, pp. 622-624.

8. La lettera al Masson, in francese, direttore della rivista « Histoire critique de la République des Lettres tant ancienne que moderne » fu scritta nel 1716 ed è importante perché Leibniz vi chiarisce il suo pensiero circa il valore che attribuiva al calcolo infinitesimale, un calcolo utile quando si tratta di applicare la matematica alla fisica, « ma non è da esso che io pretendo rendere conto della natura delle cose: infatti io considero le quantità infinitesimali come finzioni utili » (G., VI, pp. 624-629).

9. Il gruppo delle dieci lettere in latino che riportiamo sono tratte dalla fitta e lunga corrispondenza che il Leibniz ebbe con Bartolomeo Des Bosses (1668-1738), gesuita, ed insegnante di teologia scolastica prima a Paderborn e poi a Colonia. I due si conobbero personalmente nel gennaio 1706, ad Hannover ed intrattennero da allora un'affettuosa corrispondenza (il Des Bosses tradusse in latino i *Saggi di Teodicea*), che durò sino alla morte del Leibniz stesso. Il carteggio che conta 128 lettere (G., II, pp. 291-251) è importante e fu studiato da eminenti studiosi, quali il BLONDEL, *Un enigme historique; le « vinculum substantiale » d'après Leibniz et Leibauche d'un réalisme supérieur*, Parigi, 1930, e, recentemente e più compiutamente, da VITTORIO MATHIEU, *Leibniz et Des Bosses*, Torino, 1960, pp. 223, cui rinviamo. (Dello stesso Mathieu si veda anche l'edizione degli

Scritti filosofici e lettere del Leibniz (Laterza, Bari, 1965), che riporta un'ampia raccolta della corrispondenza. L'importanza del carteggio consiste nel fatto che Leibniz, stimolato dalle domande acute del gesuita (che era un aristotelico-tomista), vi formula la teoria della sostanza composta, cui lui, creatore della teoria della sostanza semplice, la monade, non aveva prima pensato. Si era limitato a dire che i corpi sono aggregati, fenomeni, come un mucchio di sabbia, che non hanno vere unità, le vere unità sono le monadi, ma gli organismi, quali un uomo, un animale, sono « mucchi » e niente altro? Rispondere a queste domande, significava, per il Leibniz, ripensare l'intero sistema, quando gli sembrava, ormai, di averlo compiuto.

Il gruppo delle dieci lettere che presentiamo, pur nella loro esiguità, puntualizza i termini della soluzione leibniziana (si veda il supplemento della lettera nove).

PARTE PRIMA

I PRIMI SCRITTI E GLI SCRITTI POLEMICI
CONTRO CARTESIO,
SPINOZA E MALEBRANCHE

I

TESTIMONIANZA DELLA NATURA CONTRO GLI ATEI (1668)

PARTE I. — *La ragione dei fenomeni fisici non può essere trovata senza un principio incorporeo, cioè Dio.*

Francesco Bacone da Verulamio, uomo di divino ingegno, affermò giustamente che la filosofia, assaggiata appena, allontanata da Dio, assorbita in profondità, riconduce a Lui. Lo constatiamo nel nostro secolo, fertile al tempo stesso di scienza e di empietà. Infatti, grazie alle scienze matematiche ed alla conoscenza dell'interno delle cose, ottenuta dalla chimica e dall'anatomia, è apparso a molti che le ragioni della maggior parte delle cose si potessero spiegare meccanicamente, mediante la figura ed il moto dei corpi, cosa che gli antichi riportavano al solo Creatore o a non so quali forme incorporee; tanto che alcuni uomini, indubbiamente pieni di ingegno, cominciarono a provare se non si potessero salvare e spiegare i fenomeni naturali — ossia quelle cose che appaiono nei corpi — facendo a meno di Dio, non assumendolo nel ragionamento. Poiché al principio l'impresa ebbe successo (prima che venissero ai fondamenti ed ai principi), proclamarono prematuramente, quasi gloriandosi della propria sicurezza, che in base alla ragione naturale non potevano trovare né Dio né l'immortalità dell'anima e che la fede in queste cose si doveva cercare o nelle prescrizioni civili o nelle testimonianze storiche. Così affermò il sottilissimo Hobbes, che per le sue trovate meriterebbe che in questo luogo si tacesse, se non ci si dovesse opporre espressamente alla sua autorità per evitare che porti al peggio. E così volesse il cielo che altri, spingendosi molto più in là, dubitando dell'autorità della

Sacra Scrittura, della verità delle testimonianze storiche, non introducano nascostamente l'ateismo nel mondo.

A me è sempre apparso assolutamente indegno accecare l'animo nostro con la sua stessa luce, cioè con la filosofia.

Perciò mi diedi ad esaminare io stesso la questione, con tanto più ardore quanto meno mi sentivo disposto a sopportare di essere privato dalla sottigliezza dei novatori, del massimo bene della vita, cioè della certezza dell'eternità dopo la morte e della speranza che la divina bontà si manifesti quandocchessia ai buoni e agli innocenti.

Deposti quindi i pregiudizi e posta in mora l'autorità della Scrittura e della storia, considero la struttura dei corpi, tentando di vedere se è possibile spiegare con la ragione ciò che nei corpi si manifesta ai sensi, senza supporre una causa incorporea. Al principio, accogliendo senza difficoltà l'opinione di quei filosofi contemporanei risuscitatori di Democrito e di Epicuro che Roberto Boyle chiama, non a torto, « corpuscolari » come Galilei, Bacone, Gassendi, Cartesio, Hobbes, Digbeo¹ ho ammesso che, nel rendere ragione dei fenomeni, non si deve ricorrere senza necessità né a Dio né ad altra qualsiasi cosa, forma o qualità incorporea.

« Nec Deus intersit, nisi dignus vindice nodus inciderit »², ma, per quanto è possibile, tutto deve essere dedotto dalla natura del corpo e delle qualità prime: dalla grandezza, dalla figura, dal movimento.

Ma che sarà se dimostrerò che neppure di queste qualità prime si potrà trovare l'origine nella natura del corpo? Spero che allora i nostri naturalisti confesseranno che i corpi non bastano a sé stessi né possono sussistere senza un principio incorporeo. Lo dimostrerò senza oscurità e tortuosità. Se tali qualità non si possono dedurre dalla definizione del corpo, è evidente che non possono sussistere nei corpi abbandonati a sé stessi. La ragione di ogni affezione, infatti, dev'essere dedotta o dalla cosa in sé stessa o da qualcosa di esterno. Ora la definizione del corpo

è quella di esistere nello spazio. E tutti chiamano « corpo » ciò che trovano in qualche spazio e, per contro, ciò che trovano in qualche spazio, è corpo. Questa definizione risulta di due termini: « spazio » ed « esistenza in ».

Dalla limitazione dello spazio derivano, nel corpo, la grandezza e la figura. Infatti il corpo ha la stessa grandezza e figura dello spazio che riempie. Ma è dubbio perché riempia questo spazio piuttosto di un altro³, perché ad esempio si estenda per tre piedi piuttosto che per due e perché sia quadrato piuttosto che rotondo. La ragione di ciò non può essere tratta dalla natura del corpo, perché la materia in sé stessa è indeterminata rispetto a qualsiasi figura sia quadrata che rotonda. Pertanto, due sole risposte si possono dare, o che il corpo in questione sia quadrato dall'eterno o che sia reso quadrato dall'urto di un altro corpo, se rifiuti di ricorrere ad una causa incorporea. Se dici che era quadrato dall'eterno, perciò stesso non trovi una ragione; perché, infatti, non avrebbe potuto essere sferico dall'eterno? L'eternità non può dar ragione di nessuna cosa. Se dici che è stato fatto quadrato dal moto di un altro corpo, resta dubbio perché, prima di quel moto, abbia avuto questa o quest'altra figura; e se di nuovo ricerchi la ragione nel moto di un'altra cosa e così all'infinito, allora, proseguendo all'infinito le tue risposte alle nuove domande, non risulterà mai che ti manchi la materia per cercare la ragione della ragione, per cui non si avrà mai una ragione vera e propria. Risulta, pertanto, che dalla natura dei corpi non si può dar ragione di una determinata grandezza e figura.

Abbiamo detto che la definizione del corpo ha due parti: lo « spazio » e « l'esistenza in »: ma dallo spazio sorge una certa grandezza e figura, ma non determinata; quanto all'esistere nello spazio, esso dipende dal moto: infatti se un corpo comincia ad esistere in uno spazio diverso dal precedente, si muove da questo. Ma considerata più accuratamente la cosa, apparirà che dalla natura del corpo sorge una certa mobilità, ma non il moto stesso. Dal fatto poi che un corpo è in questo spazio deriva

1. Sir Kenelm Digby (1603-1665), filosofo, chimico e uomo politico, pubblicò, in latino, una dissertazione, *Demonstratio immortalitatis animae rationalis* (Parigi, 1644); e, in inglese, *Two Treatises in the One of Which the Nature of Bodies in the Other the nature of Man's Soul Looked* (Francoforte, 1664).

2. ORAZIO, *Ars poetica*, 191.

3. Come si vede già in questo scritto il Leibniz argomenta in forza di quel principio di ragion sufficiente (*cur sit ita potius quam aliter*) che sarà più tardi il cardine della intera sua metafisica.

che può essere anche in un altro uguale e simile al precedente, cioè può esser mosso. Infatti, poter essere in uno spazio altro dal precedente, è poter mutar spazio, poter mutare spazio significa poter essere mosso. Il moto, infatti, è mutamento di spazio. Ma il moto attuale non sorge dall'esistenza nello spazio, ma, piuttosto, abbandonato il corpo, si ha il suo contrario: il permanere nello spazio, cioè la quiete. Pertanto la ragione del movimento non si può trovare nei corpi abbandonati a sé stessi. Vana è, dunque, la scappatoia di coloro che spiegano così la ragione del moto: ogni corpo o movimento o è mosso dall'eternità o è mosso da un corpo contiguo ed in moto. Infatti, se dicono che il corpo in questione si muove dall'eternità, non è chiaro perché dall'eternità non sia stato in riposo; il tempo anche se infinito non può essere inteso come causa del moto. Se, invece, affermano che il corpo in questione è mosso da un altro contiguo ed in movimento, e questo da un altro ancora e così via, non danno per nulla la ragione per la quale si muove il primo, e il secondo, e il terzo o uno qualsiasi, fino a quando non hanno data la ragione per la quale si muove il seguente dal quale sono mossi tutti gli antecedenti. Infatti la ragione della conclusione non è data fino a quando non è data anche la ragione della ragione; specialmente quando lo stesso dubbio rimane senza una conclusione.

Credo che sia stato dimostrato abbastanza che una determinata figura, grandezza, movimento non possa trovarsi nei corpi abbandonati a sé stessi. Non toccherò qui, perché richiede una più approfondita indagine, il fatto che neppure la causa della consistenza dei corpi è stata finora data partendo dalla stessa natura dei corpi.

Dalla consistenza dei corpi deriva: 1) che il corpo grande non cede ad un corpo piccolo che lo urta; 2) che i corpi o le parti dei corpi si tengono reciprocamente, dal che sorgono quelle qualità tattili che si sogliono chiamare secondarie, quali la solidità, la fluidità, la durezza e la mollezza; la levigatezza e la scabrosità; la tenacia e la fragilità; la friabilità, la duttilità, la malleabilità, la fusibilità; 3) che un corpo duro quando spinge un corpo che non cede, rimbalza. In breve, dalla consistenza derivano tre proprietà: resistenza, coesione, riflessione. Colui che saprà rendermene ragione dalla figura, dal movimento e dal

moto della materia, volentieri lo chiamerò un gran filosofo. Rimane un'unica via: che il corpo resista all'altro corpo che lo urta e che lo respinga, perché le sue parti superficiali insensibilmente gli muovono incontro. Ma supponiamo che il corpo li urti, non secondo quella linea per la quale gli muovono incontro le parti del corpo urtato, ma secondo un'altra, per esempio secondo una obliqua; subito, perciò stesso, dovrebbero venir meno ogni reazione, ogni riflessione e resistenza, il che è contro l'esperienza. La ragione della coesione non può essere tratta dalla reazione e dal movimento. Infatti, se spingo un pezzo di carta, la parte che spingo cede, perciò non si può immaginare nessuna reazione e nessuna resistenza. Ma essa non soltanto cede, ma trascina con sé le altre parti che aderiscono. Perciò è vero ed ha la sua ragione quanto un tempo avevano già osservato Democrito, Leucippo, Epicuro e Lucrezio ed oggi i loro seguaci Pietro Gassendi e Giovanni Crisostomo Magnenus⁴: che la causa naturale della coesione dei corpi è in talune figure che agganciano, quali ami, uncini, anelli, sporgenze; in breve in talune convessità e concavità dei corpi tra loro agganciati. Ma è necessario che questi stessi strumenti di aggancio siano solidi e tenaci affinché possano compiere la loro funzione e tenere insieme le parti dei corpi. Donde, allora, la loro tenacia? Supporremo uncini per gli uncini all'infinito? Ma allora la ragione di dubitare che si avrà nei primi, quella stessa si avrà per i secondi ed i terzi e così via, all'infinito. Per rispondere a queste difficoltà a quei filosofi non rimane che supporre nell'ultima divisione dei corpi alcuni corpuscoli indivisibili che essi chiamano Atomi, i quali, combinando in vario modo le loro diverse figure, produrrebbero le qualità sensibili dei corpi. Ma, in questi corpuscoli non si vede ragione alcuna della loro coerenza ed indivisibilità.

Gli antichi ne diedero una: ma così inadeguata che i moderni la rifiutano. Le parti degli atomi coerirebbero perché tra esse non c'è vuoto. Ne deriva che tutti i corpi che siano venuti a contatto una sola volta, dovrebbero coerire, al modo degli ato-

4. Johannes Chrisostomus Magnenus, vissuto nella prima metà del Seicento (morì nel 1661), riprese, come il più celebre Gassendi, l'atomismo antico in *Democritus reviviscens, sive de vita et philosophia Democriti*, Pavia, 1636.

mi, inseparabilmente, perché in ogni contatto, tra un corpo ed un altro, non rimane vuoto. Nulla di più assurdo di questa perpetua coesione e nulla di più contrario all'esperienza. Giustamente, pertanto, se si vuole rendere ragione degli atomi, ricorremo a Dio, che dà solidità a questi fondamenti delle cose. E mi meraviglio che né Gassendi né alcun altro dei filosofi acuti del nostro tempo, si sia accorto di questa ottima occasione per dimostrare l'esistenza di Dio. Risulta, infatti, che nella divisione ultima dei corpi, la natura non può fare a meno dell'aiuto di Dio.

Poiché, dunque, abbiamo dimostrato che i corpi non possono avere grandezza e figura determinata né movimento senza supporre un ente incorporeo, facilmente apparirà che quest'Ente incorporeo sarà unico per tutte le cose per l'armonia di tutte le cose fra loro⁵, specialmente quando i corpi non ricevono il moto ognuno dal suo Ente incorporeo, ma l'uno dall'altro. Il perché, poi, quell'Ente incorporeo scelga questa piuttosto che quella grandezza figura e moto, non può essere spiegato se non si pensa quell'Ente intelligente, e per la bellezza delle cose, sapiente, e per la loro obbedienza, come ad un cenno, potente. Pertanto questo Ente incorporeo sarà una Mente reggitrice di tutto il mondo, cioè Dio.

PARTE II. — *L'immortalità della mente umana dimostrata con un sorite continuo.*

La mente umana è un ente, la cui azione è il pensiero.

Un ente la cui azione è il pensiero, ha un'azione immediatamente sensibile senza immaginazione di parti.

Il pensiero infatti è: 1) immediatamente sensibile, perché la mente che sente sé stessa come pensante, è immediata a sé stessa; 2) il pensiero è qualcosa di sensibile senza immaginazioni di parti. A chi la esperisce la cosa è chiara. Infatti, il pensiero è *quel non so che* che sentiamo quando sentiamo di pensare. Quando, ad esempio, sentiamo di aver pensato a Tizio, non soltanto sentiamo di aver avuto l'immagine di Tizio che certo ha

5. Come si vede già in questo primissimo scritto ricorrono due tesi centrali della metafisica leibniziana: la prova dell'esistenza di Dio mercé l'armonia delle cose, e la tesi della creazione come atto di scelta.

parti, perché ciò non basta al pensiero. Abbiamo infatti in mente immagini anche quando non pensiamo ad esse; ed inoltre, sentiamo di avere avvertito l'immagine di Tizio, nella quale avvertenza apprendiamo con l'immaginazione che non vi sono parti.

Ciò la cui azione è immediatamente sensibile senza immaginazione di parti, ha un'azione senza parti.

Infatti, quale la cosa è sentita immediatamente, tale è. La causa dell'errore per la verità, è il medio, perché, se l'oggetto della sensazione fosse la causa dell'errore, si sentirebbe sempre falsamente; se fosse il soggetto, sentirebbe sempre con falsità.

Ciò la cui azione è una cosa senza parti, non ha per azione un movimento. Ogni moto, infatti, ha parti, come è stato dimostrato da Aristotele e come tutti riconoscono.

Ciò la cui azione non è moto, non è corpo. Ogni azione del corpo è movimento.

Infatti, l'azione di una cosa è una variazione dell'essenza. L'essenza del corpo è: esistere nello spazio, la variazione nello spazio costituisce il movimento. Pertanto ogni azione del corpo è movimento, ciò che non è corpo, non è nello spazio. Difatti la definizione del corpo è esistere nello spazio: ciò che non è nello spazio, non è mobile: infatti il moto è mutamento di spazio.

Ciò che non è mobile, è indissolubile: infatti la dissoluzione è un moto rispetto ad una parte.

Ciò che è indissolubile è incorruttibile

Ciò che è incorruttibile è immortale:

infatti la morte è corruzione del vivente, la dissoluzione della sua macchina per la quale si muove

perciò

la mente umana è immortale

come volevasi dimostrare.

II

LETTERA A GIACOMO THOMASIVS

[20-30 aprile 1669].

Non è possibile dire quanto sia piaciuto a tutti quel tuo γένμα di una storia filosofica; infatti vi si mostra quanta differenza vi sia tra le nude rassegne di nomi e le ragioni profonde che ci sono nella connessione delle dottrine. E per la verità tutti coloro che sento parlare del tuo saggio (e sai che non sono un adulatore) affermano all'umanità che da nessuno meglio di te si può aspettare un trattato completo di storia della filosofia. Molti, esperti più di cose antiche che della filosofia, ci hanno dato piuttosto le biografie che le dottrine. Tu invece, ci dai non una storia di filosofi, ma della filosofia. Dicono che in Inghilterra sia sotto il torchio una storia delle scienze a partire da Aristotele, scritta da Giuseppe Glanvill¹; ma suppongo che essa tratti i periodi più importanti per la matematica, la meccanica, la fisica, cosicché, penso, non ti abbia tolto nulla. Voglia il cielo che tu conduca la trattazione sino alla nostra età, in modo da ammonire la nostra gioventù incosciente che ai novatori non si deve attribuire né tutto né nulla. Del resto il Bagheminus non è il solo che debba essere censurato: vi sono i Patrizi, i Telesi, i Campanella, i Bodin, i Nizoli, i Fracastori, i Cardani, i Vezulami, i Gassendi, gli Hobbes, i Cartesi, i Bassi, i Digbei, i Sennert, gli Sperling, i Deusing e molti altri che strappano il mantello della filosofia: ammonire il pubblico su tutti costoro, sarà per te un giuoco, per il pubblico sarà un frutto².

1. Glanvill Joseph (1613-1680), storico delle scienze, pubblicò nel 1668 un volume: *Plus ultra, or the Progress and Advancement of science since the Days of Aristotle*.

2. Tutti i filosofi sopracitati furono i creatori della « nuova filosofia » sui quali il Leibniz esorta il suo maestro a far luce (ma lo farà, poi, al posto del Thomasius, il Leibniz). Tralasciando gli autori più noti, diamo qualche notizia degli altri oggi dimenticati: il Basso (Sebastian Basson) fu un fisico francese antiaristotelico, autore di un trattato, *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII, in quibus abstrusa veterum physiologia restauratur et Aristotelis errores solidis rationibus rejelluntur* (Ginevra, 1621); il Digbeo è il filosofo K. Digby, di cui cfr. nota 1 a

Chi non consentirà con il tuo giudizio sul Bagheminus? Non v'è alcun rigore nelle sue ipotesi, nessuna connessione di ragioni, le conclusioni sono del tutto paradossali; e l'autore, se non ha nulla di utile all'osservazione nel campo della fisica speciale, farà meglio a stare zitto. Del resto mi sembra che i padri di quell'opinione intorno a Dio come materia prima delle cose, siano stati lo Scaligero³, il Sennert e lo Sperling (infatti il Bagheminus si professa discepolo di questi), i quali affermano che le forme sono tratte non dalla potenza passiva, ma dalla potenza attiva ed efficiente della materia. Dal che deriva che essi credono che Dio abbia prodotto le creature piuttosto dalla sua potenza attiva che dalla potenza oggettiva e quasi passiva del nulla. Così secondo il loro pensiero, Dio produce le cose da sé e sarà in certo modo la materia prima di esse. Ma di ciò giudicherai meglio tu stesso.

Quanto a Cartesio e a Clauberg⁴ sono d'accordo con te che lo scolaro è più chiaro del maestro. Su questo punto oserei affermare che quasi nessuno dei Cartesiani ha aggiunto qualcosa alle scoperte del maestro. Non c'è dubbio che Clauberg, Raeus, Spinoza, Clerselius, Heerbord, Tobia Andrea, Enrico Regius⁵ non hanno fatto che la parafrasi del loro capo. Per la verità chiamo Cartesiani soltanto coloro che seguono i principî di

pag. 28; il Sennert Daniel (1572-1637), fisico e chimico, polemizzò contro Aristotele e Galeno; lo Sperling Johann (1603-1668), pubblicò una *Zoologia physica* (Lipsia, 1661); il Deusing Anton (1612-1666), matematico e fisico, pubblicò una *Disquisitio physico-matematica de vacuo itemque de attractione, quibus probatur nullum in rerum natura vari, vel posse dari vacuum* (Amsterdam, 1661).

3. Giusto Bordone della Scala, detto Giulio Cesare Scaligero (1484-1558), letterato e naturalista, autore di commenti alle opere di Teofrasto e di Aristotele (*In libros de plantis Aristotelis inscripto*). Il Leibniz lo cita spesso per la sua teoria delle « nature plastiche ».

4. Clauberg Johann (1622-1655), illustrò il pensiero di Cartesio in varie opere (*Opera omnia*, in 2 voll., Amsterdam, 1691).

5. Gli autori sopra indicati furono tutti seguaci più o meno fedeli del cartesianesimo: il Raeus (Jan de Raey, morto nel 1702) pubblicò una *Clavis philosophiae naturalis, seu Introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana* (Leida, 1654); il Clerselius pubblicò l'epistolario di Cartesio; Heerbord Adrian (1614-1659), pubblicò un *Parallelismus aristotelicae et cartesianae philosophiae naturalis* (1643), Tobias Andreae, professore a Groninga, pubblicò una *Brevis replicatio reposita brevi explicationi mentis humanae sive animae rationalis D. Henrici Regii* (Amsterdam, 1653); il Regium (Henri de Roy, 1598-1679), fu uno dei primi seguaci del Cartesio, ed insegnò in Olanda. Più tardi però si distaccò da lui.

Cartesio, dai quali però devono essere eccettuati grandi uomini come il Vezulamio, il Gassendi, lo Hobbes, il Digbeus, il Cornelius di Hoghelande, che il volgo confonde con i Cartesiani, mentre furono eguali a Cartesio o gli furono superiori sia per età sia per ingegno; quanto a me, professo di essere tutto meno che cartesiano. Ritengo che il principio comune a tutti questi novatori della filosofia è che nulla nei corpi può essere spiegato se non per mezzo della grandezza, della figura e del movimento. In Cartesio trovò però soltanto l'enunciato di quel metodo; infatti, quando si viene al concreto, subito si allontana da quella severità e ricade in ipotesi gratuite, che giustamente il Vossius⁶ gli rimprovera nel suo *De luce*.

Per questi motivi non mi vergogno di affermare che nei libri di Aristotele « *περι φυσικής ἀκροάσεως* », ho approvato più cose che nelle meditazioni di Cartesio, tanto sono lontano dall'essere cartesiano. Oso, anzi, aggiungere che tutti gli otto libri di Aristotele possono essere accettati, pur salvando la filosofia riformata. Perciò è opportuno che tu, uomo illustrissimo, discorra sulla irconciliabilità con Aristotele. Quelle proposizioni, infatti, che Aristotele argomenta sulla materia, sulla forma, sulla privazione, sulla natura, sul luogo, sull'infinito, sul tempo, sul movimento e mille altre, sono certe e dimostrate, eccettuato ciò che afferma sull'impossibilità del vuoto e del movimento nel vuoto. A me pare che non sia necessario né il vuoto né il pieno e che la natura delle cose possa essere spiegata in un modo e nell'altro. Lottano per il vuoto Gilbert, Gassendi, Gue-ricke, in favore di tutto Cartesio, Digbeo, Tommaso l'inglese, il Clerk nel libro *De plenitudine mundi*. Lo Hobbes ed il Bayle furono per la possibilità sia dell'uno che dell'altro. Riconosco che senza il vuoto è difficile spiegare la rarefazione dei corpi. Recentemente ho visto un libro dell'erudito francese Giovanni Battista Duhamel, sul consenso della filosofia antica e nuova, stampato a Parigi poco fa, nel quale si espongono con eleganza e spesso le si giudicano con acume, le ipotesi sia degli antichi sia dei moderni. Anche lui si diffonde non poco sulle dispute

6. Vossius Isaac (1618-1689), fisico, polemizzò con il Cartesio nel trattato *De lucis natura et proprietate* (Amsterdam, 1662).

intorno al vuoto. Per il resto, la maggior parte delle tesi discusse da Aristotele negli otto libri della Fisica, nonché in tutta la Metafisica, la logica e l'etica, nessuno che sia sano di mente, le porrà in dubbio. Anche la forma sostanziale, ossia ciò per cui la sostanza di un corpo differisce dalla sostanza di un altro corpo, chi non lo ammetterà? Della materia prima, nulla di più vero. Rimane solo problematico se quanto Aristotele ha enunciato astrattamente sulla materia, sulla forma e sul mutamento siano spiegabili mercé la grandezza, la figura ed il movimento. Gli scolastici lo negano, i riformatori lo affermano. L'opinione di costoro mi sembra non soltanto più vera, ma anche più consona ad Aristotele: dirò brevemente di entrambe. Anzitutto di Aristotele. Che gli scolastici ne abbiano pervertito incredibilmente il senso, a chi è più noto di te, uomo illustrissimo, che per primo hai messo in luce buona parte degli errori di questo genere? E con te lo affermano, nelle questioni metafisiche Soner⁷ e Dreier⁸, nelle questioni di logica Viottus⁹, Zabarella¹⁰ e Iungius¹¹, nelle questioni giuridiche Iason Denores¹², Piccart¹³, Couring¹⁴, Felden¹⁵, Durrius¹⁶ e molti altri. Perché non sospettare lo stesso anche e più nella fisica, la cui conoscenza è da cercarsi mediante i sensi, gli esperimenti, la matematica, cioè da strumenti di cui gli scolastici, chiusi nei conventi, erano quasi

7. Soner Ernst (1572-1612), aristotelico, scrisse un commento sulla fisica di Aristotele.

8. Dreier Christian (1610-1668), teologo sincretista, pubblicò una *Sapientia sive philosophia prima ex Aristotele* (1664).

9. Viottus (Bartolomeo Viotti), aristotelico vissuto nella prima metà del Seicento, pubblicò un trattato sulla logica aristotelica, *De demonstratione libri quinque*, Helmsstedt, 1661.

10. Zabarella Jacopo (1533-1589), insegnò a Padova e professò un aristotelismo indipendente del cristianesimo. Lasciò opere di logica e metafisica.

11. Iungius (Joachin Jung, 1587-1655), scrisse di logica, di geometria, di botanica.

12. Denores (Giasone del Nores), vissuto nella seconda metà del Cinquecento, fu professore di morale a Padova.

13. Piccart o Pickhard Michele (1574-1620), insegnò logica e metafisica ad Altdorf. Lasciò commenti sulla logica e sulla politica di Aristotele.

14. Couring Hermann (1606-1681), scrisse varie opere di logica e di fisica. Fu anche in corrispondenza con il Leibniz.

15. Felden Johann (morto nel 1668) pubblicò un'opera dal titolo *Elementa iuris universi et in specie publici Iustiniani* (Francoforte e Lipsia, 1664), molto stimata dal Leibniz.

16. Durrius (Johann Konrad Dürr, 1625-1677), teologo, insegnò ad Altdorf.

del tutto privi? È molto probabile, pertanto, che nella fisica si siano ingannati: dovrò dimostrare che è stato proprio così?

È possibile procedere in due vie. Infatti o si dimostra che la nuova filosofia può essere conciliata con quella di Aristotele e non le è, quindi, avversa; o si dimostra che l'una non solo non si può, ma anche si deve spiegare mediante l'altra, e che, anzi, dai principi stessi di Aristotele derivano tesi che sono state rigettate con tanta boria dai contemporanei. Con la prima via, si dimostra la possibilità, con la seconda la necessità della conciliazione; sebbene quando si sarà dimostrata la possibilità, la questione sarà perciò stesso risolta. Se, infatti, tanto la spiegazione degli scolastici quanto quella dei moderni fossero possibili, delle due possibili ipotesi si deve sempre scegliere quella più chiara e comprensibile, qual è l'ipotesi dei moderni che nei corpi non immagina entità incorporee e non assume nulla eccetto la grandezza, la figura ed il movimento. Pertanto, non potrò mostrare meglio la possibilità di una conciliazione che dando un qualche principio di Aristotele che non possa essere spiegato mercé la grandezza, la figura, il movimento. La materia prima è la stessa massa nella quale non si trova altro che l'estensione e l'*ἀντιτυπία* o impenetrabilità; l'estensione la riceve dallo spazio che riempie¹⁷; la natura stessa della materia consiste nell'essere qualcosa di spesso e di impenetrabile e, di conseguenza, nell'urto con qualcosa d'altro (mentre l'altro cede), di mobile. Tale massa continua che riempie il mondo, mentre tutte le sue parti sono in riposo, è la materia prima, della quale, per il movimento, derivano tutte le cose e nella quale, per la quiete, si risolvono. In essa, infatti, c'è una omogeneità pura, e nessuna diversità se non per il movimento. In questo modo, tutte le difficoltà degli scolastici si risolvono. Essi, in primo luogo, indagano intorno all'atto in atto (*de actu entitativo*) anteriore ad ogni forma: si deve rispondere, che la materia è l'ente che prende ogni forma, in quanto ha una sua esistenza. Infatti, esiste tutto ciò che si trova in uno spazio, ciò non si può negare di quella massa, anche se priva di moto e di discontinuità. L'es-

senza, poi, della materia, ossia la forma stessa della corporeità, consiste nella *ἀντιτυπία* o impenetrabilità; la materia ha poi una quantità ma interminata, come la chiamano gli Averroisti, o indefinita; infatti, mentre è continua, non è divisa in parti, perciò in essa non ci sono confini in atto: tuttavia l'estensione o quantità in essa non c'è: parlo non dei confini esterni del mondo o dell'intera massa, ma di quelli interni delle parti.

Dalla materia passiamo alla forma, attraverso le disposizioni. Su questo punto, se supponiamo che la forma non sia altro che la figura, tutto di nuovo si chiarisce mirabilmente. Infatti, essendo la figura il termine del corpo, per stabilire le figure della materia, occorrerà un termine. Ne consegue che, affinché nella materia sorgano dei diversi termini, è necessaria una discontinuità delle parti. Perciò stesso, infatti, che le parti sono discontinue, una qualunque parte avrà termini separati (Aristotele definisce il continuo come *ὄν τὰ ἔσχατα ἐν*). Ma la discontinuità in quella massa continua può essere stabilita in due modi: o, se si sopprime simultaneamente la contiguità, come accade quando le parti si staccano in modo che tra esse si formi il vuoto; o in modo che la contiguità rimanga, come accade quando due parti, pur mantenendosi in contatto, si muovono in direzioni diverse; così ad esempio, due sfere, una delle quali include l'altra, possono essere mosse in direzioni diverse e nondimeno rimangono contigue, pur cessando di essere continue. Da ciò risulta manifesto che, se fin dal principio la massa è stata creata discontinua cioè interrotta da vuoti, alcune forme della materia devono essere state create subito; se invece sin dal principio era continua, è necessario che le forme vi sorgano per mezzo del movimento (non parlo dell'annientamento di certe parti per procurare dei vuoti nella materia, perché ciò supera la natura) perché dal movimento deriva la divisione, dalla divisione derivano i termini delle parti, dai termini delle parti le figure, dalle figure le forme; perciò le forme derivano dal movimento. Da ciò appare che ogni disposizione alla forma è movimento, e ciò risolve anche la *vexata quaestio* dell'origine delle forme. Ad essa l'illustre Cl. Herm. Curingius in una particolare dissertazione non poté rispondere che sostenendo che sorgono dal nulla. Noi riteniamo che sorgono dalla potenza della

17. In questa prima fase del suo pensiero il Leibniz parla dello spazio, come di una entità reale; nella maturità interpreterà lo spazio come un'entità ideale, mentale, come un fenomeno.

materia non con il prodursi di qualcosa di nuovo, ma con il venir meno, semplicemente, del vecchio e con il causare, mercé la divisione, nuovi termini delle parti; allo stesso modo che chi modella una colonna, non fa altro che togliere il soverchio e ciò che rimane, tolte le parti sovrastanti, acquista con ciò quella forma che chiamano colonna: così tutte le figure o forme che sono contenute nella stessa massa, hanno bisogno soltanto della determinazione e della separazione in atto dalle altre parti cui aderiscono. Ammessa questa spiegazione, tutte le obiezioni che si muovono contro l'origine delle forme dalla potenza della materia, saranno uno scherzo e un giuoco.

Rimane ora da trattare dei mutamenti. Possono essere elencati giustamente secondo l'opinione corrente: generazione, corruzione, aumento, diminuzione, alterazione e mutamento locale o movimento. I moderni ritengono che tutti si possono spiegare mercé il solo movimento locale. La cosa è manifesta per l'aumento e la diminuzione: il mutamento, infatti, avviene nella totalità della quantità, mentre una parte muta luogo o si aggiunge o si allontana. Rimane da spiegare la generazione, la corruzione e l'alterazione mediante il movimento: osservo, anzitutto, che la stessa mutazione è essa stessa generazione o alterazione di enti diversi: si constata, ad esempio, che la putredine consiste in certi vermi invisibili ad occhio nudo, così una qualche infezione putrida sarà un'alterazione dell'uomo, una generazione per i vermi. Similmente Hooke¹⁸ nella *Micrographia* ha mostrato che la ruggine è una sottile arborescenza formata nel ferro, così l'arrugginire sarà un'alterazione del ferro ed un generarsi di minuscoli arboscelli. Del resto tanto la generazione e la corruzione, quanto l'alterazione si possono spiegare mediante un sottile moto delle parti; così, ad esempio, essendo il bianco ciò che riflette molta luce, il nero ciò che ne riflette poca, saranno bianchi quei corpi la cui superficie contiene molti piccolissimi specchi; e la ragione per la quale l'acqua spumeggiante è bianca è perché risulta da innumerevoli bollicine, e tante saranno le bolle, tanti gli specchi, mentre prima quasi

18. Hooke Robert (1635-1703), naturalista inglese. La sua opera principale è *Micrographia, or some physiological Description of minute Bodies made by magnifying Glasses*, Londra, 1665.

tutta l'acqua non formava che un unico specchio; allo stesso modo se uno specchio di vetro va in frantumi, vi saranno tanti specchi quanti i frantumi ed è questa la causa per la quale un vetro in frantumi sarà più bianco di uno intero. Analogamente, nell'acqua scomposta in bollicine come in piccoli specchi separati, si formerà una bianchezza; il che è anche la ragione per la quale la neve è più bianca del ghiaccio ed il ghiaccio dell'acqua. Infatti è falso che la neve è acqua condensata; piuttosto è rarefatta, ed è più leggera dell'acqua ed occupa più spazio. Con questo argomento si risolve il sofisma di Anassagora sulla neve nera¹⁹. Da ciò si vede che i colori sorgono dal semplice mutamento della figura e della posizione nella superficie, e lo stesso si potrebbe dire, se lo spazio lo consentisse, della luce, del colore e di tutte le qualità. Ora se le qualità mutano per il semplice movimento, perciò stesso muterà anche la sostanza; infatti, mutate tutte le qualità, la cosa stessa sarà tolta; se, ad esempio, togli la luce o il calore, togli il fuoco. E se impedisce il moto, otterrai l'una e l'altra cosa. Questa è la ragione per la quale il fuoco soffocato muore per deficienza di aria: per tacere dell'essenza che non differisce dalle sue qualità se non in relazione ai sensi. Infatti, come la stessa città offre un aspetto diverso, se la guardi da una torre posta al centro della città (*in Grund gelegt*)²⁰, il che è come guardarne l'essenza stessa, che se vi accedi dall'esterno, così è se tu percepisci le qualità dei corpi; e come lo stesso aspetto esterno della città varia, a seconda che ti avvicini dal lato occidentale o dal lato orientale, così variano le qualità a seconda della varietà degli organi. Da ciò emerge chiaramente che tutti i mutamenti si possano spiegare mediante il movimento. Né vi fa ostacolo che la generazione è istantanea, mentre il moto è successivo, perché la generazione non è il

19. Si allude ad un breve scritto del 16 febbraio 1666, dal titolo *Coniectura cur Anaxagoras nivem nigram dicere potuisse*, steso dal Leibniz, su richiesta del Thomasius.

20. In tedesco nel testo: posta nel terreno o nel fondamento. Questo paragone della città che appare diversa a seconda dei punti di vista o le prospettive, ricorre in molti luoghi (p. es. *Monadologia*, § 57) ed è una delle teorie più suggestive del leibnizismo. Con questa differenza: qui si tratta delle varietà degli organi di senso; nella *Monadologia* si tratta della varietà che nella rappresentazione assume il mondo, a seconda delle monadi che son tutte diverse. Altrove dice: *mundus unus, mentes autem multae*. (Vedi più avanti *Dissertazioni sull'etica di Spinoza*).

moto, ma il fine del moto ed il fine del moto è nell'istante; infatti, una qualunque figura è prodotta o generata nell'ultimo istante del moto, così un circolo è prodotto quando all'ultimo momento il moto circolare si conclude. Da ciò risulta perché la forma sostanziale consista in qualche cosa d'indivisibile e non comporta un più o un meno. Infatti, sebbene un circolo sia maggiore di un altro circolo, tuttavia non è più circolo dell'altro, giacché l'essenza del circolo consiste nell'eguaglianza delle linee condotte dal centro alla circonferenza, e l'eguaglianza consiste in qualche cosa d'indivisibile e non comporta il più e il meno. Né si deve obiettare che la figura o la grandezza sono accidenti; infatti, non sempre lo sono. La fluidità è un accidente del piombo, che però non è fluido se non nel fuoco, mentre è dell'essenza del mercurio. Ora non è dubbio che la causa della fluidità è la figura curvilinea libera delle parti, che consiste in globi, in cilindri, in ovali o in altri sferoidi. Perciò la figura curvilinea delle parti sottili è un accidente nel piombo, mentre è essenziale nel mercurio. La ragione ne è che tutti i metalli nascono dal mercurio fissato con sali, e la natura dei sali consiste in figure rettilinee atte alla quiete; perciò se lasciamo che sali sciolti nell'acqua cristallizzino spontaneamente, alcuni, come è ben noto ai chimici, appaiono come tetraedri, altri come esaedri o ottaedri, mai come rotondi o curvilinei. I sali sono, perciò, causa di stabilità: quelli acidi che si trovano nelle viscere della terra, mescolati anche in parti minime con il mercurio, con la loro intersezione, impediscono la libertà delle linee curve e formano il metallo. Nel fuoco, invece, il metallo ritorna alla natura del mercurio; infatti il fuoco inserendosi nelle parti sottili, libera le parti curvilinee del mercurio da quelle piatte del sale, e di qui si ha la fluidità del metallo nel fuoco. Appare da ciò che nella fisica di Aristotele non c'è quasi nulla che non si lasci comodamente spiegare ed illustrare dalla nuova fisica.

Questi esempi mi son venuti direttamente mentre scrivevo; innumerevoli altri se ne possono trovare in tutta la filosofia naturale. Né temo che tu pensi che le cose che ho detto siano tratte dal Raecus²¹ o poggianti sulla sua autorità. Già da tempo queste cose sono state da me pensate, prima di udirle da lui. Ho letto,

21. Vedi nota 5, p. 35.

è vero, il Raecus, ma in modo che soltanto ora a malapena mi ricordo delle cose delle quali ha trattato. Del resto Raecus non è né il primo né l'unico di coloro che conciliarono Aristotele con i moderni. Per il primo mi sembra che lo Scaligero abbia aperto la via: ai nostri giorni Kenelm Digges ed il suo seguace Tommaso l'Inglese fecero esplicitamente lo stesso, il primo nel libro sull'immortalità dell'anima, il secondo nelle istituzioni peripatetiche. Né si allontanano Abdias Trew²², e fra i primi Erhard Weigel²³.

Fin qui abbiamo mostrato soltanto la possibilità di una conciliazione; rimane da dimostrarla. E per la verità Aristotele negli otto libri di fisica che altro tratta se non della figura, della grandezza, del moto, del luogo, del tempo? Se dunque si determina la natura del corpo in genere, la natura del corpo in specie sarà definita da una determinata figura, da una determinata grandezza, e così via. Ed in vero Aristotele stesso nel libro terzo, testo 24 della fisica, afferma che tutta la scienza naturale riguarda la grandezza (cui è connessa la figura) il movimento ed il tempo. Lo stesso Aristotele in più luoghi afferma che l'ente in movimento è l'oggetto della fisica, che la scienza naturale tratta della materia e del movimento. Egli inoltre concepisce il cielo come la causa di tutte le cose che sono nel mondo sublunare: il cielo, egli dice, agisce sugli enti inferiori solo mediante il movimento. Ma il movimento non produce se non movimento o termini del movimento, e quindi grandezza e figura, dai quali risultano luogo, distanza, numero e così via. Con essi pertanto, si debbono spiegare tutte le cose della natura. Altrove Aristotele afferma (così nel libro primo della fisica, testo 69) che il bronzo sta alla figura della statua come la materia alla forma. Del resto, che la figura sia una sostanza o, piuttosto, che lo spazio sia sostanza e la figura qualcosa di sostanziale, l'ho già dimostrato, perché ogni scienza è delle sostanze. È vero che non si può negare che la geometria è una scienza. Tu hai risposto²⁴ che è più facile trovare un passo nel quale Aristotele abbia ne-

22. Abdias Trew (1597-1669), musicologo, pubblicò diversi trattati, tra i quali ricordiamo una *Disputatio musica prima* (1645).

23. Erhardt Weigel (1625-1699), matematico e astronomo, autore di un trattato di etica, *Wienerischer Tugendspiegel*, Norimberga, 1687.

24. Allude alla lettera del Thomasius del 2-12 ottobre 1668 (in Acc., II, I, p. 12).

gato che la geometria sia una scienza, che uno in cui lo affermi. Per la verità, o uomo illustrissimo, io non dubito che ci sono alcuni luoghi di Aristotele che possono essere tratti e volti a ciò, ma ritengo che possono essere distrutti da infinite testimonianze in contrario. In tutti i libri degli Analitici che cosa c'è di più frequente degli esempi tratti dalla geometria? Come se avesse voluto che le dimostrazioni geometriche fossero la misura di tutte le altre. Non è opportuno che ciò che è meno nobile si costituisca come misura di ciò che è più nobile. In verità gli scolastici per primi giudicarono le matematiche in modo così basso da fare ogni tentativo per escluderle dal novero delle scienze perfette, principalmente con l'argomento che non sempre essa dimostra per via di cause. Ma se consideriamo più accuratamente la questione, si vedrà che anch'essa dimostra per via di cause. Infatti dimostra le figure col movimento; dal moto del punto deriva la linea, dal moto della linea la superficie, dal moto della superficie il corpo. Dal moto della retta sopra una retta sorge il piano. Dal moto della retta intorno ad un punto fisso sorge il circolo e così via. Pertanto le costruzioni delle figure sono movimenti; ora le proprietà delle figure si dimostrano in base alle loro costruzioni: perciò dal movimento, e, di conseguenza, *a priori* e dalla causa. La geometria è dunque una scienza. Non è contrario ad Aristotele che il suo oggetto, cioè lo spazio, sia sostanza. Né, in verità, è tanto assurdo affermare che la geometria tratta delle forme sostanziali dei corpi. Ecco, infatti, un passo della *Metafisica* di Aristotele (13, testo 3), nel quale è detto esplicitamente che la geometria astrae dalla materia, dal fine e dalla causa efficiente: ciò posto ne consegue che dovrà trattare o della forma sostanziale o dell'accidentale. Dell'accidentale non tratta, perché la forma accidentale, nella sua definizione reale, implica il soggetto cui inerisce, cioè la materia, mentre Aristotele dice che la geometria astrae dalla materia. Dunque la geometria tratta della forma sostanziale. A questo punto, mentre scrivo, mi viene in mente, dopo aver ponderata la cosa, una elegante armonia delle scienze: la teologia o metafisica tratta della causa efficiente delle cose, cioè della mente; la filosofia morale (o pratica o civile, infatti, come ho appreso da te, è un'unica e medesima scienza) tratta del fine delle cose, cioè del Bene; la matematica (parlo della matematica pura,

perché l'altra è una parte della fisica) tratta della forma delle cose, cioè della figura; la fisica della loro materia o dell'affezione che ne risulta in concomitanza con le altre cause, cioè del moto. La mente, infatti, per ottenere una configurazione delle cose buona e favorevole, offre alla materia il movimento, perché la materia per sé è priva di moto. Principio di ogni movimento è la Mente, come fu visto giustamente da Aristotele.

Infatti per trattare anche di ciò, in nessun luogo Aristotele sembra si sia immaginato forme sostanziali che nei corpi siano di per sé le cause del moto, come le hanno intese gli scolastici. Definisce bensì la natura come principio del moto e della quiete e chiama natura la forma e la materia, anzi più la forma che la materia, ma da ciò non deriva ciò che pretendono gli scolastici, che la forma sia qualcosa d'incorporeo e tuttavia nei corpi, e che spontaneamente, senza intervento di fattori esterni, imprima un moto al corpo, ad esempio a una pietra. Infatti, la forma è causa e principio del moto, ma non è il principio primo. Né il corpo si muove se non è mosso dall'esterno, come Aristotele non solo afferma, ma dimostra. Sia, ad esempio, una sfera in un piano; essa, se è in quiete, per sé non si muoverà mai, se non interviene un impulso dall'esterno, cioè da un altro corpo. Quando questo la urta, sarà esso il principio del moto impresso, e la figura, cioè la sfericità, sarà il principio del moto ricevuto; infatti, se la sfericità, sorta casualmente per le circostanze, venisse meno, il corpo non cedrebbe tanto facilmente all'altro. Da ciò risulta chiaro che il concetto degli scolastici non deriva dalla definizione aristotelica della forma. La forma, pertanto, è il principio del moto nel suo corpo e riconosco che il corpo stesso è il principio del moto in un altro corpo, ma il principio primo del moto è una forma prima realmente scevra da materia (ma che è, al tempo stesso, causa efficiente), cioè una mente. Solo nelle menti, quindi, c'è libertà e spontaneità. Non è, dunque, assurdo affermare che di tutte le forme sostanziali solo la mente è il principio primo del moto e che tutte le altre ricevono il moto dalla mente. Con questo argomento Aristotele sale al primo motore. A tutto ciò si può obiettare in due modi: in primo luogo, che l'argomento non ha forza contro Epicuro, il quale attribuisce ai suoi atomi un moto spontaneo verso il basso. Confesso che l'argomento non può nulla contro di lui, se prima non

si dimostra che è assurdo ed impossibile che un corpo tragga il moto da sé stesso; il che fece, se non sbaglio, Cicerone nei libri *De natura deorum*²⁵, riprendendo con eleganza Epicuro, perché nelle sue ipotesi aveva introdotto qualcosa senza causa e senza ragione. Infatti in natura non c'è un alto, se non rispetto a noi; perciò non c'è causa che un corpo si muova verso un luogo piuttosto che verso un altro. Facilmente, quindi, ci opporremo ad Epicuro che nega che tutto ciò che si muove è mosso da qualcosa di esterno, e rivendicheremo così la certezza, messa in pericolo, dell'esistenza di Dio. La seconda obiezione è che Aristotele sembra che parta non dall'assioma che « il principio di ogni moto è esterno al corpo mosso » ma dall'altro assioma che « non c'è un processo all'infinito ». Ma per la verità, o uomo grandissimo, considera attentamente se non sia opportuno congiungere i due assiomi. Infatti, se non si ammette che ciò che è mosso è mosso dall'esterno, non perverremo mai ad alcun processo, tanto meno all'infinito: l'avversario resisterà subito sin dall'inizio e, ammesso che un corpo basti a sé stesso per produrre un moto in virtù della sua forma sostanziale, risponderà che non è necessario nessun motore, tanto meno un motore primo: tolto il primo gradino sul quale poggia come su un fondamento, cade tutta la scala. Del resto anche Epicuro ammetteva un processo all'infinito; però è da vedere non già che cosa Epicuro ammettesse o non ammettesse, ma che cosa si possa dimostrare con certezza.

Mi sembra di aver già mostrato che la filosofia di Aristotele può essere conciliata con la filosofia riformata: ma ora dobbiamo brevemente trattare della stessa filosofia riformata in sé stessa. Si deve fare, cioè, per i filosofi, lo stesso che si fa per i teologi. I Santi padri illustrarono la Sacra Scrittura con eccellenti interpretazioni; i monaci la oscurarono di superstizioni. Sorta la luce negli animi, si è avuta una triplice teologia riformata: una eretica che respinge le stesse scritture, come quella dai fanatici; una scismatica, che respinge gli antichi padri della

25. Libro I, 25, 69. Si allude al celebre « clinamen » (deviazione) degli atomi, introdotto da Epicuro senza alcuna giustificazione fisica. Ma Epicuro aveva introdotto quella deviazione per ragioni morali. « per spezzare », diceva, « le ginocchia al fato ».

Chiesa, come quella dei Sociniani; la terza che concilia i padri della Chiesa con la Scrittura sacra e con la Chiesa primitiva, come quella degli Evangelisti. Similmente gli interpreti greci chiariscono Aristotele, gli scolastici lo oscurarono con bagatelle. Sorta la luce, si è avuta una triplice filosofia riformata: una insensata, quale quella di Paracelso, di van Helmont²⁶ e di altri che respinsero senz'altro Aristotele; un'altra audace che, con uno scarso rispetto degli antichi, nutrendo anzi un nascosto disprezzo di loro, ha reso sospette anche le sue buone meditazioni, quale quella di Cartesio; la terza vera, che riconosce in Aristotele un grande uomo che coglie il vero in molte cose.

Conciliata ora la filosofia riformata con Aristotele, rimane che si mostri la sua intrinseca verità, proprio come la religione cristiana può essere provata ora con la ragione e la storia, ora con la Scrittura Sacra. Si dovrà provare che nel mondo non ci sono altri enti, al di fuori della mente, dello spazio, della materia, del movimento. Per mente intendo un essere pensante. Lo spazio è l'essere esteso originario o corpo matematico, che contiene solo le tre dimensioni ed è il luogo universale di tutte le cose. La materia è l'essere esteso secondario o ciò che, oltre l'estensione o corpo matematico, possiede un corpo fisico, cioè la resistenza, l'*ἀντιτοπία*, lo spessore, la capacità di riempire lo spazio, l'impenetrabilità che consiste in ciò, che quando due enti si urtano l'un l'altro, si costringono a ritirarsi o a fermarsi: da questa natura dell'impenetrabilità deriva il moto. La materia, quindi, è un ente che è nello spazio o è coesteso nello spazio. Il moto è cambiamento di spazio. La figura, la grandezza, il luogo, il numero non sono enti realmente distinti dallo spazio, dalla materia, dal movimento ma soltanto disposizioni reciproche create dalla mente tra lo spazio, la materia, il moto e le loro parti. Definisco figura il termine dell'esteso; grandezza e numero le parti dell'esteso. Definisco numero come uno e uno e uno, cioè come unità. Il luogo si riduce alla figura; infatti è

26. Franciscus Mercurius van Helmont (1614-1669), autore di vari opuscoli (*Opuscula philosophica*, Amsterdam, 1690), nei quali sviluppò la teoria degli « archei » (principi vitali), già formulata dal padre medico Jean Baptiste. Il Leibniz fu in relazione amichevole con lui e ne apprezzò le teorie: sembra che il termine « monade » sia stato suggerito al Leibniz proprio dal van Helmont.

una configurazione di più cose. Il tempo non è altro che la grandezza del moto. E se ogni grandezza è data dal numero delle parti, perché meravigliarsi che Aristotele abbia definito il tempo come numero del movimento? Ma fin qui si sono spiegati soltanto i termini, ed è stato esposto in che senso ce ne serviamo; nulla è stato ancora provato. Dimostreremo ora che, per spiegare i fenomeni del mondo e rendere possibili le loro cause, non c'è bisogno di altri principi, né possono essercene altri. Ma anche se riusciremo a dimostrare che al di fuori della mente, della materia, dello spazio e del moto non c'è bisogno d'altro, avremo con ciò dimostrato che le ipotesi dei moderni, i quali per spiegare i fenomeni si servono solo di essi, sono le migliori? È un vizio ammettere ipotesi non necessarie. E, per la verità, che tutte le cose del mondo si possono spiegare soltanto con quei pochi principi, lo insegna a sufficienza la lettura dei filosofi moderni e da essa risulta quanto ho già affermato circa la possibilità di una conciliazione con Aristotele. Si deve ancora osservare che le ipotesi più chiare sono le migliori. In realtà la mente umana non può immaginare altro che la mente (quando cioè pensa sé stessa), lo spazio, la materia ed il movimento e le cose che risultano dal confronto fra essi. Ciò che vi si aggiunge sono soltanto parole che possono essere pronunciate e combinate fra loro, ma non spiegate e comprese. Chi, infatti, può immaginare un ente che non partecipi né dell'estensione né del pensiero? Pertanto, che bisogno c'è di supporre anime incorporee per le bestie e per le piante, forme sostanziali degli elementi e dei metalli, prive di estensione²⁷? Più rettamente, benché falsamente, Campanella nel suo libro *De sensu rerum et magia* e Marco Marci nelle *Idee operatrici*²⁸ attribuiscono a queste forme sostanziali delle cose inanimate, prive di estensione, senso, scienza, immaginazione e volontà. Né se ne allontana la filosofia occulta di Agrip-

27. Come si vede il Leibniz, in questo scritto, è ancora fedele al dualismo cartesiano di estensione e pensiero ed alla concezione delle bestie come prive di anima: si veda in séguito lo scritto: *Sull'anima delle bestie*.

28. Johannes Marcus Marci (1595-1667), naturalista boemo: scrisse la *Idearum operatricium idea, seu Hypothesis et detectio illius occultae virtutis, quae semina foecundat* (Praga, 1635), e, più tardi, una *Philosophia vetus restituta* (ivi, 1667). L'«idea operatrice» è verosimilmente qualcosa di analogo alla «ragione seminale» della quale parlavano gli stoici.

pa²⁹, che a ciascuna cosa assegna un angelo quasi come un ostetrico, né ciò che lo Scaligero sostiene *περι δυνάμεως πλαστικής*³⁰ e la sua sapienza. In questo modo si ritorna ad immaginare tanti piccoli dèi quante sono le forme sostanziali ed al politeismo proprio dei Gentili. E certamente coloro che parlano delle sostanze immateriali dei corpi, non possono spiegare il loro pensiero se non mediante una metafora desunta dalle menti. Perciò si attribuiscono ad essi quell'appetito o istinto naturale, dal quale segue una conoscenza naturale; e di qui derivano gli assiomi: la natura non fa nulla invano, ogni cosa fugge la propria distruzione, i simili godono dei simili, la materia aspira alla forma più nobile ed altri di questo genere mentre nella natura non c'è né sapienza né desiderio. Ma un ordine mirabile vi sorge, perché essa è l'orologio di Dio. Da ciò si vede che le ipotesi della nuova filosofia sono superiori alle ipotesi scolastiche, in quanto non contengono nulla di superfluo e sono, per di più, chiare.

Rimane da dimostrare, con più sottile ragionamento, che nella spiegazione della natura dei corpi non possono essere assunti altri enti che quelli predetti. Si procede così: tutti chiamano «corpo» ciò che è dotato di qualche qualità sensibile; inoltre, delle qualità sensibili, molte possono essere tolte al corpo ma in modo che il corpo permanga. Infatti, se qualche corpo è privato di ogni colore, di ogni odore e sapore, nondimeno è chiamato corpo. Difatti, ad esempio, si ammette che l'aria sia un corpo, sebbene trasparente ed incolore e, inoltre, priva di sapore e, per lo più, di odore e di suono. Perciò sono respinte le qualità visibili, sonore, gustative, odorose, come irrilevanti per la natura del corpo: ogni cosa si ridurrà di conseguenza alle qualità tattili. E le prime di quelle, il calore, l'umidità, la secchezza, la freddezza, singolarmente possono mancare: il calore può mancare all'acqua, l'umidità alla terra, la secchezza all'aria, la freddezza al fuoco e, nondimeno, ciascuno di essi, è corpo. Che le altre qualità tattili, quali la levigatezza, la leggerezza, la

29. Agrippa Cornelio di Nettesheim (1486-1535). Fu uno dei maggiori teorici della magia, nell'opera *De occulta philosophia*.

30. Sulla potenza (o natura) plastica: fu una delle teorie dello Scaligero. Si veda anche lo scritto *Considerazioni sui principi della vita e sulle nature plastiche*.

tenacità, non siano costitutive dei corpi, è riconosciuto anche da voi: sono chiamate secondarie perché sorgono da altre e perché nessuna è di quelle che non possono essere assenti dal corpo³¹. Rimane, ora, da indagare se non vi sia una qualità sensibile che competa a tutti i corpi e ad essi soltanto ed in virtù della quale gli uomini possano distinguere, come per un segno, ciò che è corpo da ciò che non è corpo. Questa è l'impenetrabilità o ἀντιτυπία congiunta all'estensione. Ciò che gli uomini percepiscono come esteso (anche se in realtà sia sempre un corpo ed abbia ἀντιτυπία, per quanto da noi non percepibile con i sensi ma con l'intelletto), non perciò lo chiamano subito un corpo, giacché pensano che possa essere una semplice specie ο φάντασμα. Ma ciò che non solo vedono, ma anche toccano, ossia ciò in cui trovano una ἀντιτυπία, questo lo chiamano corpo, mentre ciò che manca di ἀντιτυπία, negano che sia corpo. In due caratteristiche, pertanto, tutti gli uomini, siano dotti o indotti, fanno consistere la natura dei corpi: nell'estensione e nell'ἀντιτυπία insieme congiunte; quella la traggono dalla vista, questa dal tatto e con la congiunzione di questi due sensi noi siamo soliti accertarci delle cose che non sono fantasmi. Estensione, poi, non è altro che essere nello spazio; ἀντιτυπία è il non poter essere con un altro nello stesso spazio e nel dovere le due cose o essere mosse o essere fermate. Da tutto ciò risulta che la natura dei corpi è costituita dall'estensione e dall'antitipia; e poiché nulla è nei corpi senza una causa, nulla deve essere nei corpi la cui causa non possa essere ricondotta ai loro costituenti primi. La loro causa non può essere data se non dalle loro definizioni. Nulla, pertanto, si deve porre nei corpi che non discenda dalla definizione dell'estensione e dell'antitipia. Da essa derivano la grandezza, la figura, il luogo, il numero, la mobilità e così via. Il moto stesso non deriva da questi. Perciò, a parlare propriamente, il moto nei corpi non è un ente reale; da me è stato dimostrato che tutto ciò che si muove è creato di continuo e che, in qualsiasi istante assegnabile del moto, i corpi sono qualcosa, mentre in qualsiasi tempo intercorrente tra gl'istanti nel moto,

31. La distinzione tra le qualità primarie e la qualità secondaria introdotta dal Galilei ed accettata dal Cartesio ed in questo scritto anche dal Leibniz, sarà in séguito rifiutata.

non sono nulla; cosa inaudita fino al presente, ma che è del tutto necessaria per chiudere la bocca agli atei. Da ciò risulta ancora che la spiegazione di tutte le qualità e di tutti i mutamenti deve essere tratta dalla grandezza, dalla figura, dal movimento e così via: e che il calore, il colore ecc., non sono altro che movimenti e figure sottili. Per il resto oso confermare che è impossibile opporsi agli atei, ai Sociniani, ai naturalisti ed agli scettici se non ci si baserà solidamente su questa filosofia: e credo che sia un dono dato da Dio alla vecchiaia del mondo come l'unica tavola sulla quale gli uomini pii e prudenti potranno salvarsi dall'incombente naufragio nell'ateismo. Io, per quanto da poco tempo ho notizia di uomini dotti, inorridisco ogni volta rifletto su quanti ne ho trovati pieni di ingegno e al tempo stesso atei. Così corre tra le mani degli uomini un libro inedito del Bodin³² (e voglia il cielo, lo desidero insieme con il Naudé che non sia edito mai), grande certamente; che egli chiama *Arcana sublimium* e nel quale si professa nemico della religione cristiana. I dialoghi del Vanini³³ sono uno scherzo, al confronto. Li ho letti saltuariamente e rendo grazie a Dio per avermi istruito con i presidi della filosofia (nella quale sarei ingrato se negassi le molte cose che ti debbo) che mi ha permesso di respingere senza fatica i suoi dardi. È da lodarsi la fatica che ora lo Spizelio³⁴ fa per sradicare l'ateismo. Penso che tu abbia visto la lettera che ha scritto ultimamente su questo argomento. Sappi ora che cosa mi è accaduto con lui. Avevo scritto una volta nelle ore libere con lavoro affrettato, in una taverna, circa due pagine nelle quali cercavo di dimostrare l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Le avevo poi comunicate all'amico: per suo mezzo pervennero nelle mani del Reverendo Spener, pastore in Fran-

32. Bodin Jean (1529-1596), giurista ed avvocato alla corte del re Enrico VII, pubblicò un celebre trattato di politica: *Six livres de la république* (1576); l'opera cui si allude più avanti è *Colloquium heptaplomeres de abditis rerum sublimium arcanis* che, sebbene composta intorno al 1593, fu pubblicata soltanto nel 1857.

33. Vanini Giulio Cesare (1585-1619), filosofo aristotelico del Rinascimento, morì arso vivo a Tolosa come eretico. L'opera sua principale è il *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*.

34. Spitzel Gottlieb, teologo vissuto nella seconda metà del Seicento, autore di una *Epistola ad Antonium Reiserum de eradicando Atheismo* (Augusta, 1669), in appendice della quale aggiunse un breve scritto cui diede il titolo *Confessio naturae contra Atheistas* e qui riportato.

coforte, senza che se ne conoscesse l'autore. Lo Spener le trasmise allo Spitzel, il quale le aggiunse alla sua lettera ad Antonio Reiser *De eradicando atheismo* con il titolo *Confessio naturae contra Atheistas*. Non approvo però, anzi me ne rammarico che quell'abbozzo sia stato stampato con moltissimi difetti: specialmente quel sorite con il quale cercavo di dimostrare l'immortalità dell'anima, essendosi mutate le iniziali delle righe, è stato disordinato nel più strano dei modi. Lo Spitzel dice di ignorare l'autore. Quanto all'argomentazione, attendo un giudizio. Non chiedo una lode, ma un esame, essendo interesse della religione essere difesa validamente³⁵.

III

LEIBNIZ A GIACOMO THOMASIVS

[19-29 dicembre 1670].

Ho letto finalmente i dialoghi nei quali hai abbracciato gran parte della filosofia ed ho ammirato che nella stessa filosofia naturale da te trattata vi sono non poche cose degne di attenzione le quali comunemente non vengono neppure accennate, e fra esse, è importantissimo l'uso più frequente del solito della causa finale nella trattazione delle cause delle cose. Ricordo di aver letto in Platone¹ che Socrate avendo scoperto che un antico filosofo, credo Anassagora, aveva posto due principi, la materia e la mente, aveva divorato con la massima avidità i suoi scritti, nella speranza d'imparare che le vere ragioni delle cose sono quelle razionali, cioè i fini, l'uso, l'ordine; ma di avere poi scoperto con delusione che tutto veniva trattato dal filosofo come se la materia fosse il solo principio delle cose e come se, per le necessità di essa, il mondo fosse uscito dalle tenebre cieche al modo democriteo. Simile è la ragione dei fisici moderni i quali, cercando le cause materiali delle cose, trascurano quelle razionali.

35. Seguono poche notizie senza alcun interesse.

1. Si allude ad un celebre passo del *Fedone* (97 b) e che il Leibniz tradusse e cita direttamente in più luoghi (vedi il § 20 del *Discorso di Metafisica*, riportato nel volume primo della presente edizione): si veda anche la nostra *Introduzione*.

E invece la sapienza dell'Autore riluce principalmente nell'aver costruito l'orologio del mondo in modo che tutto ne derivasse, come per necessità, in vista della suprema armonia dell'universo. C'è dunque bisogno di filosofi naturali che non introducano soltanto la geometria nel campo delle scienze fisiche (infatti la geometria manca di cause finali) ma rendano manifesta anche nella natura una scienza civile. Il mondo, infatti, è una grande repubblica nella quale gli spiriti corrispondono agli uomini liberi (come figli o nemici) e le altre creature agli schiavi. [*Omissis*].

IV

LETTERA AL MALEBRANCHE¹
SULLA FILOSOFIA CARTESIANA

[giugno 1679].

Poiché desiderate che vi dica liberamente i miei pensieri sul cartesianesimo, non vi dissimulerò nulla di quanto ne penso e che si potrà dire in poche parole: e non affermerò nulla senza darne o poterne dare la ragione.

In primo luogo, tutti coloro che aderiscono incondizionatamente alle opinioni di qualche autore, sono come in una sorta di schiavitù e si rendono sospetti di errore: infatti sostenere che Cartesio è il solo autore che sia esente da errore, è una supposizione che potrà essere vera, ma non è affatto verosimile. In realtà un attaccamento simile è proprio di coloro che non hanno la forza e l'agio di riflettere da sé o che non vogliono prendersene la pena. E per questo che le tre illustri accademie dei nostri tempi, la Società Reale d'Inghilterra che fu fondata per la prima, e poi l'Accademia Reale delle Scienze di Parigi e l'Accademia del Cimento di Firenze hanno espressamente dichiarato di non voler essere aristoteliche, epicuree, né seguaci di un autore qualsiasi.

Ho provato per esperienza che coloro che sono in tutto e per tutto cartesiani non sono molto abili nelle invenzioni, e fanno solo il mestiere d'interpretare o commentare il loro maestro,

1. O, secondo altri, al Molanus. Cfr. *Introduzione*.

come i filosofi delle scuole facevano per Aristotele, e delle tante e belle scoperte che si sono fatte dopo Cartesio, non ce n'è una che sia dovuta, per quanto mi risulta, ad un cartesiano vero e proprio. Io conosco questi signori e li sfido ad indicarmene uno che venga dalla loro parte. È segno che Cartesio non ha conosciuto il vero metodo o che non ha saputo trasmetterlo. Lo stesso Descartes aveva una mente abbastanza limitata: eccelleva su tutti nella speculazione, ma non trovò nulla di utile per la vita che cade sotto i sensi e che serva alla pratica delle arti. Tutte le sue meditazioni erano o troppo astratte, come la sua metafisica e la sua geometria, o troppo fantastiche come i suoi principi di filosofia naturale. La sola cosa utile che abbia creduto di darci furono le sue lenti di ingrandimento, costruite secondo una curva iperbolica, con le quali si riprometteva di farci vedere sulla luna animali o altre cose piccole quanto gli animali; ma sventuratamente non ha potuto trovare operai capaci di eseguire il suo disegno; si è poi dimostrato che il vantaggio dell'iperbole non era così grande quanto egli credeva.

È vero che Descartes era un grande genio e che le scienze gli devono molto, ma non nel senso che crede la folla dei cartesiani. Bisogna dunque che entri un po' nei particolari e che dia esempi di ciò che egli ha preso dagli altri, di ciò che ha fatto lui stesso e di ciò che ha lasciato da fare. Si vedrà così se parlo senza conoscenza di causa. In primo luogo, la sua morale è un composto di massime degli stoici e degli epicurei, cosa non molto difficile, perché già Seneca le aveva conciliate molto bene. Egli vuole che seguiamo la ragione oppure la natura delle cose, come dicevano gli stoici, nel che tutti saranno d'accordo. Egli aggiungeva che non dobbiamo prenderci pena delle cose che non sono in nostro potere: è questo precisamente il dogma del Portico² che stabilisce la grandezza e la libertà del saggio, tanto vantato per la forza d'animo che aveva nel rinunciare alle cose che non dipendono da noi e a sopportarle quando vengono nostro malgrado. Perciò sono solito chiamare questa morale «l'arte della pazienza». Il sommo bene, secondo gli stoici e secondo lo stesso Aristotele, era di agire secondo virtù o secondo

2. I filosofi del Portico erano gli stoici, cosiddetti perché usavano passeggiare lungo un portico di Atene (lo stoa Poikile).

prudenza, ed il piacere che deriva da questa decisione, è, propriamente, quella tranquillità d'anima o imperturbabilità³ che gli stoici e gli epicurei cercavano e raccomandavano sotto nomi diversi. Basta consultare l'incomparabile *Manuale* di Epitteto e l'Epicuro di Diogene di Laerzio, per riconoscere che Descartes non ha fatto progressi nella pratica della morale. A me sembra che questa «arte della pazienza», nella quale fa consistere l'arte di vivere, non è tutto⁴. Una pazienza senza speranza non dura e non consola molto: ed in ciò Platone, secondo me, supera tutti gli altri, perché ci fa sperare in una vita migliore con buone ragioni, avvicinandosi molto al Cristianesimo. Basta leggere l'eccellente dialogo sull'immortalità dell'anima, o sulla morte di Socrate, che Teofilo⁵ ha tradotto in francese, per farsi un alto concetto di lui. Io credo che Pitagora abbia sostenuto la stessa cosa e penso che la sua dottrina della metempsicosi fosse formulata per adattarsi ai sentimenti popolari, ma, fra i suoi discepoli, ragionava in modo molto diverso. Infatti Ocello Lucano⁶ che era suo discepolo, e del quale possediamo un piccolo ma eccellente frammento sull'universo, non ne parla. Mi si dirà che Descartes ha ben stabilito l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima: è vero, ma non bisogna farsi ingannare da belle parole. Infatti Dio o l'essere perfetto di Descartes non è un Dio come lo si immagina e come lo si desidera, cioè giusto e saggio, che fa per il bene delle sue creature tutto ciò che gli è possibile; è, piuttosto, qualcosa di molto vicino al Dio di Spinoza, il principio delle cose, una potenza suprema o natura primitiva che mette tutto in azione e fa tutto ciò che è fattibile. Il

3. «Indolance» nel testo. Gli stoici parlavano di *apatia* (impassibilità), gli epicurei di *atarassia* (imperturbabilità).

4. Infatti il Leibniz, nel primo dei suoi libri sistematici *Il Discorso di Metafisica* e poi sino alla *Teodicea* contrapporrà all'arte della pazienza (il fato stoico), l'arte di vivere, secondo il fato dei cristiani, che mentre sono attivi per quanto dipende da loro, sanno, nelle sventure, essere ugualmente contenti, perché sono sicuri di vivere nel migliore dei mondi possibili, voluto dal più saggio dei *Principi*.

5. Teofilo è lo stesso Leibniz (anche nei *Nuovi Saggi* egli amerà chiamarsi così): qui si allude alle tradizioni parziali che egli fece nel marzo 1676, del *Teeteto* (che è il dialogo sulla conoscenza) e del *Fedone* (che è appunto il dialogo sulla morte di Socrate e sull'immortalità). Queste traduzioni sono ancora manoscritte nella biblioteca di Hannover.

6. Fu un pitagorico del VI sec. a. C., scrisse un trattato *περὶ τῆς τοῦ πάντων φύσεως* che fu attribuito allo stesso Pitagora.

Dio di Descartes non ha né *volontà* né *intelletto*, perché, secondo Descartes, egli non ha il *bene* come oggetto della volontà né il *vero* come oggetto dell'intelletto. Così egli non vuole affatto che il suo Dio agisca secondo un fine e perciò elimina dalla filosofia la ricerca delle cause finali con il pretesto specioso che non siamo capaci di conoscere i fini di Dio; mentre Platone ha così ben fatto vedere che, essendo Dio l'autore delle cose, se Dio agisce secondo saggezza, la vera fisica consiste nel conoscere i fini e gli usi delle cose: la scienza, infatti, sta nel conoscere le ragioni e le ragioni di ciò che è stato fatto dall'intelletto sono le cause finali o i progetti di chi le ha fatte, e questi si manifestano nell'uso e nella funzione che compiono, e perciò la considerazione della funzione delle parti è così utile nell'anatomia. Pertanto un Dio come quello di Descartes non ci lascia altra consolazione che quella di una pazienza forzata. In alcuni luoghi Descartes ci dice che la materia passa successivamente per tutte le forme possibili, cioè che il suo Dio fa tutto ciò che è possibile e passa, secondo un ordine necessario e fatale, attraverso tutte le combinazioni possibili; ma per questo bastava la sola necessità della materia, così il suo Dio non è altro che questa necessità o questo principio della necessità che agisce, nella materia come può. Non bisogna, perciò, credere che Dio abbia delle creature intelligenti una cura maggiore delle altre; ciascuna sarà felice o infelice a seconda del modo in cui si troverà coinvolta nelle grandi correnti o vortici: perciò egli ha ragione di raccomandarci una pazienza senza speranza (al posto della felicità).

Alcuni dei cartesiani, abbagliati dai bei discorsi del loro maestro, mi diranno che egli, ciò nondimeno, ha affermato l'immortalità dell'anima, e per conseguenza una vita migliore. Quando sento queste cose mi stupisco della facilità che v'è d'ingannare il mondo, quando si sa giuocare abilmente con parole gradevoli e quando se ne corrompe il significato. Infatti, come gli ipocriti abusano della pietà, così Descartes ha abusato di queste grandi parole dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Bisogna, perciò, chiarire questo mistero e mostrare come l'immortalità, secondo Descartes, non vale molto di più del suo Dio. Io so bene di non fare piacere ad alcuni, perché la gente non ama essere svegliata quando ha lo spirito pieno di un sogno

piacevole. Ma che fare? Descartes vuole, che si sradichino i pensieri falsi prima d'introdurre quelli veri. Bisogna seguire il suo esempio ed io credo di rendere un utile servizio al pubblico se posso distoglierlo da dogmi così pericolosi. Dichiaro, dunque, che l'immortalità dell'anima come è stata stabilita da Descartes non serve a nulla e non può consolarci in alcun modo: supponiamo, infatti, che l'anima sia una sostanza e che nessuna sostanza perisca; se è così, l'anima non si perde nella natura; ma come la materia, anche l'anima muterà; e come la materia, che compone un uomo, ha composto, altre volte, piante ed altri animali, così l'anima potrà essere, sì, immortale, ma passerà attraverso mille mutamenti e non ricorderà nulla di ciò che è stata. Tale immortalità senza ricordo è del tutto inutile, riguardo alla morale; infatti distrugge ogni ricompensa ed ogni castigo. A che vi servirebbe, signore, diventare re della Cina a patto di dimenticare ciò che siete stato? Non sarebbe come se Dio, nello stesso tempo che vi ha distrutto, creasse un re nella Cina? Per soddisfare alla speranza del genere umano, bisogna provare che il Dio che governa tutto è saggio e giusto e che non lascia nulla senza ricompensa e senza castigo: sono questi i grandi fondamenti della morale. Ma il dogma di un Dio che non agisce in vista del bene e di un'anima che è immortale senza ricordo, non serve che ad ingannare i semplici e a pervertire le persone intelligenti.

Potrei mostrare i difetti della pretesa dimostrazione di Descartes, infatti vi sono molte altre cose da dimostrare per completarla. Ma per il momento penso sia inutile divertirsi a farlo perché le dimostrazioni non servirebbero molto, come ho provato poco fa, anche se fossero valide.

Mi rimane da dire qualcosa delle altre scienze trattate da Descartes per dare un saggio di ciò che ha fatto e di ciò che non ha fatto. Comincerò con la geometria, perché questo era il suo forte. Bisogna rendergli giustizia, era un abile geometra, ma non al punto da farci dimenticare gli altri. Egli nasconde di aver letto il Viète⁷, eppure Viète aveva detto molte cose e ciò che Descartes vi ha aggiunto è, in primo luogo, una ricerca più

7. François Viète (1540-1603), celebre algebrista, si ricorda tra l'altro, per avere introdotto l'uso delle lettere.

precisa delle linee curve solide o che passa per un solido, per mezzo di equazioni applicate ai punti e, in secondo luogo, il metodo delle tangenti, per mezzo delle due radici eguali. Non dimeno in geometria egli parla con alterigia insopportabile. Arditamente afferma che tutti i problemi si possono risolvere con il suo metodo. Ciò nonostante, in molte occasioni ha dovuto riconoscere che i problemi dell'aritmetica di Diofante non erano in suo potere; e, in secondo luogo, che l'inversa delle tangenti gli sfuggiva. Eppure queste inverse delle tangenti sono la parte più sublime e più utile della geometria. Io credo che pochi cartesiani capiranno ciò che voglio dire, infatti tra loro ci sono pochi buoni geometri e si accontentano di risolvere qualche piccolo problema con il calcolo del loro maestro e i due o tre grandi geometri del nostro tempo, che comunemente vengono annoverati fra loro, conoscono troppo bene le cose che voglio dire, per essere giudicati cartesiani.

L'astronomia di Cartesio non è, in fondo, che quella di Copernico e di Keplero, alla quale ha dato un aspetto più soddisfacente, spiegando più distintamente la connessione dei corpi celesti per mezzo della materia fluida sospinta dal loro movimento, mentre Keplero, subendo l'influenza scolastica, impiegava ancora alcune virtù immaginarie. Ma Keplero aveva così ben preparato questa materia, che l'adattamento fatto da Descartes tra la filosofia corpuscolare e l'astronomia di Copernico non era molto difficile. Io dico la stessa cosa della teoria del magnetismo di Gilbert⁸ e tuttavia riconosco che quanto Descartes dice sul magnetè, sul flusso e sul riflusso del mare e sulle meteore è molto ingegnoso, e supera tutto ciò che gli antichi avevano detto. Con ciò non oso affermare che abbia colpito nel segno. La sua diottrica contiene passi degni di ammirazione, ma ne ha altri insostenibili: così, ad esempio, egli ha visto giusto nello stabilire la proporzione dei seni ma procedendo per tentativi, perché le ragioni che adduce per provare le leggi della rifrazione, non valgono nulla. Credo che i geometri competenti siano d'accordo su ciò. Per l'anatomia e la conoscenza dell'uomo, Descartes

8. William Gilbert (1540-1603), uno dei primi studiosi del magnetismo, nell'opera *De magnete, magneticibusque corporibus, et de magno magnete Tellure, Physiologia nova* (Londra, 1600).

deve molto ad Harvey⁹, scopritore della circolazione del sangue, ma non trovo che abbia scoperto nulla che abbia un'utilità e che sia dimostrato. Troppo egli si diverte a ragionare sulle parti invisibili del nostro corpo, prima di aver cercato quelle visibili. Lo Stenone¹⁰ ha fatto vedere come Descartes si è ingannato completamente sul movimento del cuore e dei muscoli. Per grande sventura per la fisica e la medicina, Descartes perdette la vita credendosi abile nella medicina, trascurando di ascoltare gli altri e di farsi curare quando cadde malato in Svezia. Bisogna riconoscere che fu un grand'uomo e se fosse vissuto si sarebbe ricreduto di alcuni errori (se la sua arroganza glielo avesse permesso). Egli certamente avrebbe fatto altre scoperte importanti, ma è altresì certo che non avrebbe avuto la reputazione che ebbe ai suoi tempi quando trovò pochi uomini capaci di tenergli testa o solo giovani ai loro inizi. Ma poi si sono trovate in geometria cose che Cartesio riteneva impossibili; ed in fisica si sono fatte scoperte che superano in utilità tutte le gratuite invenzioni dei suoi vortici immaginari. Oltre a ciò Descartes ignorava la chimica, senza la quale è impossibile progredire nella fisica applicata. Ciò che egli dice dei sali fa pietà a coloro che se ne intendono e si vede bene che non ha conosciuto le differenze. Se avesse avuto meno ambizione di farsi una setta, un po' più di pazienza per ragionare sull'esperienza sensibile e minore inclinazione per l'invisibile, forse avrebbe poste le fondamenta della vera fisica, perché aveva un ingegno ammirabile per riuscirvi; ma, avendo smarrito il retto cammino, ha nuociuto alla sua reputazione che non durerà così a lungo come quella di Archimede e presto si dimenticherà il bel romanzo della fisica che ci ha dato. Spetta, pertanto, alla posterità costruire su fondamenti migliori, che le illustri Accademie sono occupate a gettare, in modo che nessuno li possa scuotere. Seguiamo, dunque, il loro esempio, contribuiamo a progetti tanto belli, oppure, se non siamo capaci d'inventarli, conserviamo la libertà dello spirito così necessaria per essere ragionevoli.

9. William Harvey (1578-1657), celebre per le sue ricerche sulla circolazione in *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*, Francoforte, 1628.

10. Nicolò Stenone (Niels Steensen, 1638-1686), celebre fisiologo ed embriologo lasciò molti studi sui movimenti dei muscoli.

V

LETTERE A PHILIPPI SU CARTESIO

PHILIPP A LEIBNIZ

[Amburgo, 22 novembre 1679].

Io mi rammento, Signore, che, mentre eravamo una volta presso il sig. di Pufendorf, Voi dicevate che i principi del sig. Descartes portavano piuttosto facilmente all'ateismo: ma poichè non mi ricordo più della connessione di questo ragionamento, Vi prego di voler cortesemente rinfrescarmi la memoria.

LEIBNIZ A PHILIPP

[gennaio 1680].

Per quanto attiene alla filosofia di Descartes sulla quale Voi chiedete la mia opinione, mi guardo bene dal dire in senso assoluto che essa porti all'ateismo.

È vero che a me, che l'ho considerata con attenzione, alcune cose sono parse fortemente sospette: per esempio quei due passi, che cioè non bisogna in fisica considerare la causa finale e che la materia prende successivamente tutte le forme di cui è capace. Vi è nel *Fedone* di Platone un luogo ammirevole, che biasima Anassagora proprio per lo stesso motivo che mi spiace nel Descartes. Per conto mio credo che le leggi della meccanica, che servono di base a tutto il sistema, dipendano dalle cause finali, cioè dalla volontà di Dio determinata a fare ciò che è più perfetto, e che la materia non assume tutte le forme possibili, ma soltanto le più perfette; altrimenti bisognerebbe dire che ci sarà un tempo in cui tutto sarà mal ordinato, il che è ben lungi dalla perfezione dell'autore delle cose. Del resto, se il Descartes avesse dato minore importanza alle sue ipotesi immaginarie e si fosse maggiormente dedicato alle esperienze, credo che la sua fisica sarebbe stata degna d'essere seguita, giacché bisogna riconoscere che egli era dotato di grande acume.

Quanto alla sua geometria e all'analisi, assai ci corre che essa sia così perfetta come pretendono coloro che si sono messi a indagare soltanto piccoli problemi.

Nella sua metafisica vi sono molti errori ed egli non ha conosciuto la vera fonte delle verità né quell'analisi generale delle nozioni che Jungius, a mio avviso, ha compreso meglio di lui. Ammetto, nondimeno, che la lettura di Descartes è molto utile ed istruttiva, e senza confronti preferisco aver a che fare con un cartesiano piuttosto che con un uomo uscito da un'altra scuola. Infine considero questa filosofia come l'anticamera di quella vera.

LEIBNIZ A PHILIPP

[gennaio 1680].

Io stimo il signor Descartes quasi quanto si può stimare un uomo e, benché fra le sue opinioni ve ne siano alcune che mi sembrano false e persino dannose, non tralascio di dire che dobbiamo in materia di filosofia a Galilei e a lui quasi altrettanto di quel che dobbiamo a tutta l'antichità.

Non mi sovviene attualmente che di una sola delle due proposizioni pericolose di cui desiderate che vi indichi il luogo, eccola con queste parole in *Principiorum philosophicorum pars I, 3° articulo, 47.*

« Atque omnino parum refert, quid hoc pacto supponatur, quia postea juxta leges naturae est mutandum. Et vix aliquid supponi potest ex quo non idem effectus, quamquam fortasse operosius, deduci possit. Cum enim illarum *ope materia formas omnes quarum est capax successive assumat*, si formas istas ordine consideremus, tandem ad illam quae est hujus mundi poterimus devenire, adeo ut hic nihil erroris ex falsa hypothesis sit timendum ». Non credo che si possa formulare una proposizione più pericolosa di questa. Infatti, se la materia riceve tutte le forme possibili successivamente, ne deriva che non si possa immaginare nulla di più assurdo né di più bizzarro e contrario a ciò che chiamiamo giustizia, che non sia avvenuto o non avvenga un giorno. Sono proprio le concezioni che Spinoza ha spiegato più chiaramente, cioè che giustizia, bellezza, ordine, altro non sono che cose che si riferiscono a noi, ma che la per-

fezione di Dio consiste in tale ampiezza del suo operare, che nulla sia possibile o concepibile che egli attualmente non produca. Sono queste pure le convinzioni di Hobbes, che sostiene che tutto ciò che è possibile, è passato o presente o futuro, e che pertanto nulla ci si potrà ripromettere dalla Provvidenza, se Dio produce tutto e non fa scelte fra gli esseri possibili. Il Descartes si è ben guardato dal parlare così chiaramente, ma non ha potuto esimersi dallo svelare di passaggio i suoi sentimenti, con tale accortezza, che sarà inteso solo da coloro che esaminano profondamente tal genere di cose.

Questo è, a mio avviso, il $\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\delta\omicron\varsigma$ e il fondamento della filosofia atea che, in apparenza, non trascura di dire belle cose a proposito di Dio.

Ma la vera filosofia ci deve dare tutt'altra nozione della perfezione di Dio, che ci possa servire e nella fisica e nella morale, ed io personalmente ritengo che non si debbano affatto escludere le cause finali della osservazione fisica, come pretende il Descartes in part. I, art. 28, ma che è piuttosto attraverso di esse che tutto si deve determinare, perché la causa efficiente delle cose è intelligente, ha una volontà, e, di conseguenza, tende al bene: il che è lontano dalla concezione del Descartes, il quale stima che la bontà, la verità e la giustizia sono tali solo perché Dio le ha determinate con un atto libero della sua volontà, il che è ben strano. Infatti, se le cose non sono buone o cattive che per effetto della volontà di Dio, il bene non sarà un motivo della sua volontà, essendo posteriore alla volontà. E la sua volontà sarà un decreto assoluto, senza ragione; ecco le sue stesse parole, *Resp. ad object. sext.*, n. 8: « Attendenti ad Dei immensitatem manifestum est, nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat, non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem, nullamve rationem; veri et boni, alioqui enim, ut paulo ante dicebatur, non fuisset plane indifferens ad ea creanda quae creavit ». Egli era, dunque, indifferente riguardo alle cose che noi chiamiamo giuste e ingiuste e, se gli fosse piaciuto di creare un mondo nel quale i buoni fossero stati per sempre infelici e i malvagi (cioè coloro che cercano di distruggere gli altri), felici, ciò sarebbe stato giusto. In tal modo, non possiamo nulla aspettarci dalla giustizia di Dio, e può darsi che egli abbia fatto le cose in un modo che noi chiamiamo ingiusto,

perché non c'è nozione di giustizia a suo riguardo e, se avviene che siamo infelici, malgrado la nostra pietà o se accade che l'anima perisca col corpo, anche questo sarà giusto. Prosegue poi: « Nam si quae ratio boni ejus per ordinationem antecessisset, illa ipsum determinasset ad id quod optimum est faciendum ». (Senza dubbio, ed è il fondamento della provvidenza e di tutte le nostre speranze sapere che c'è qualcosa di buono e di giusto in sé stesso e che Dio, essendo la saggezza stessa, non tralascia di scegliere ciò che è meglio). « Sed contra quod se determinavit ad ea quae jam sunt facienda, idcirco, ut habetur in Genesi, sunt valde bona ». Questo si chiama ragionare alla rovescia. Se le cose non sono buone per nessuna « idea o nozione di bontà in sé stesse », ma perché Dio le vuole, era inutile che egli (come dice la *Genesi*) le considerasse dopo averle fatte e fosse soddisfatto della sua opera dicendo che tutto era buono; gli sarebbe bastato dire: io le voglio o ricordarsi di averle volute, se non c'è differenza formale fra le due cose, l'essere voluto da Dio e l'essere buono. Ma si vede bene che l'autore della *Genesi* era d'altra opinione, introducendo un Dio che non sarebbe stato contento di averle fatte, se non avesse trovato d'averle fatte bene: « Hoc est ratio eorum bonitatis ex eo pendet, quod voluerit ipsa sic facere ». Ecco l'espressione più netta che si potrebbe desiderare. Ma dopo di questo è inutile parlare della bontà e della giustizia di Dio e la provvidenza non sarà che una chimera. Si vede bene che la stessa volontà di Dio sarà solo una finzione messa in opera per incantare coloro che non si dedicano abbastanza ad approfondire queste cose. Giacché, quale volontà (buon Dio!) non ha per oggetto o motivo il bene? Inoltre, questo Dio non avrà neppure intelletto. Infatti se la verità stessa dipende dalla volontà di Dio e non dalla natura delle cose e se l'intelletto è necessariamente *prima* della volontà (io parlo *de prioritate naturae, non temporis*), l'intelletto di Dio sarà prima della verità delle cose e di conseguenza non avrà la verità per oggetto. Un tale intelletto, senza dubbio, non è altro che una chimera, e di conseguenza occorrerà concepire Dio alla maniera di Spinoza, come un essere che non ha né intelletto né volontà, ma che produce del tutto indifferentemente le cose buone e le cattive, essendo indifferente riguardo alle cose stesse, e di conseguenza non essendo spinto da nessuna ragione verso una cosa

o l'altra. In tal modo, non farà niente o farà tutto. Ma dire che un tale Dio ha fatto le cose o dire che esse sono state prodotte da una necessità cieca, mi sembra sia lo stesso. Sono rimasto contrariato di trovare queste cose nell'opera di Descartes, ma non ho visto modo di scusarlo. Io vorrei che egli potesse scusarsene, come di alcune altre imputazioni che gli hanno mosso Morus e Parker. Voler tutto spiegare meccanicamente in fisica non è un crimine né un'empietà, perché Dio ha tutto fatto secondo le leggi della matematica, vale a dire secondo le eterne verità che sono l'oggetto della saggezza.

Vi sono ancora molte cose nelle opere di Descartes che ritengo erronee, a motivo delle quali giudico che egli non è penetrato così avanti come s'immagina. Per esempio, in geometria, non credo sia vero che egli abbia fatto qualche paralogismo (come Voi mi comunicate che vi hanno detto); egli era un uomo abbastanza accorto per guardarsene, e da ciò Voi potete vedere che lo giudico equamente, ma si è ingannato per una eccessiva presunzione, ritenendo impossibile tutto quello cui non vedeva mezzo d'arrivare: ad esempio credeva che era impossibile trovare la proporzione fra una linea curva e una linea retta. Ecco le sue stesse parole in lib. 2 *Geom.*, articolo 9, fin. editionis Schotenianae de anno 1659, p. 39: « Cum ratio quae inter rectas et curvas existit, non cognita sit nec etiam ab hominibus ut arbitror cognosci queat ». Nella qual cosa egli si è notevolmente ingannato nel misurare con le sue forze quelle di tutta la posterità. Infatti, poco tempo dopo la sua morte, si è trovato modo di dare un'infinità di linee curve, alle quali si possono assegnare geometricamente rette uguali. Se ne sarebbe accorto lui stesso, se avesse sufficientemente considerato gli abili artefici d'Archimede. Egli è persuaso che tutti i problemi possono ridursi ad equazioni: « Quo modo per methodum qua utor », dice, p. 96, lib. 3 *Geom.*, « id omne quod sub geometricam contemplationem cadit, ad unum idemque genus problematum reducatur, quod est ut quaeratur valor radicum alicujus aequationis ». Il che è interamente falso, come mi hanno sinceramente confessato Huygens, Hudde ed altri, che intendono a fondo la geometria di Descartes. Ciò perché l'algebra è ben lungi dal poter fare tutto quello che ci si aspetta da essa. Io non ne parlo così

leggermente e vi son poche persone che l'abbiano esaminata più accuratamente di me.

La fisica di Descartes ha un grave difetto: cioè, che le sue regole del movimento o leggi della natura, che devono servire da fondamento, sono per lo più false. Lo si può dimostrare: e il suo grande principio, che cioè nel mondo si conserva la stessa quantità di movimento, è un errore. Ciò che io dico qui è riconosciuto dalle persone più competenti di Francia e d'Inghilterra.

Giudicate in base a ciò, Signore, se è il caso di prendere le opinioni di Descartes per oracoli; ciò peraltro non mi impedisce di considerarlo un uomo ammirevole e, per dirla fra noi, se visse ancora, è probabile che lui solo progredirebbe nella fisica più di un gran numero d'altre, ancorché provette, persone. Ma succede qui ciò che abitualmente accade ai moderati.

I peripatetici mi stimano un cartesiano e i cartesiani si meravigliano che non mi arrenda a tutti i loro pretesi lumi. Poiché, quando parlo con persone infatuate della scolastica, che trattano con disprezzo Descartes, io esalto lo splendore delle sue qualità, ma quando ho a che fare con un cartesiano troppo zelante, sono obbligato a cambiare tono, al fine di abbassare un po' quella troppo alta opinione che essi hanno del loro maestro. I più insigni uomini del tempo, in queste materie, non sono cartesiani o, se lo sono stati durante la loro giovinezza, se ne sono ritirati dopo, ed io noto fra le persone che fanno professione di filosofia e di matematica, che coloro che sono propriamente cartesiani generalmente rimangono mediocri, e, di conseguenza, non inventano nulla, non essendo che commentatori del loro maestro, anche se, quanto al resto, sono assai più abili degli scolastici.

VI

OSSERVAZIONI SULLA PARTE GENERALE
DEI *PRINCIPI* DI CARTESIO

SULLA PARTE PRIMA

Articolo 1. — *Che chi cerca la verità, deve una volta nella vita, dubitare di tutto ciò che accade.*

Il detto di Cartesio che si debba dubitare di tutte le cose in cui vi sia un minimo d'incertezza, avrebbe potuto essere espresso con questo migliore e più chiaro precetto: che occorra considerare chi o quale cosa abbia diritto a un certo grado d'assenso o di dissenso; o, più semplicemente, che si debbano cercare le ragioni di qualsiasi affermazione. Cesserebbero in tal modo i tormenti del dubbio cartesiano. Ma forse l'autore preferì *παραδοξολογεῖν*¹ per eccitare con la novità il torpido lettore. Vorrei, tuttavia, che si ricordasse del suo precetto o meglio che ne sentisse nell'animo la vera forza. La sostanza e l'uso di questa noi spiegheremo ottimamente con l'esempio dei Geometri.

È noto che essi si servono di Assiomi e Postulati, sulla verità dei quali poggia tutto il resto. Queste cose le ammettiamo sia perché sono comprovate da infiniti esperimenti, e tuttavia interessa alla perfezione della scienza che siano dimostrate.

Ciò hanno tentato anticamente in non poche questioni Apollonio e Proclo e recentemente Robervallius. E in verità allo stesso modo che Euclide volle dimostrare che due lati del triangolo presi insieme sono maggiori del terzo (il che, come diceva per scherzo un antico, anche gli asini sapevano, muovendo al pascolo in linea retta e non per vie curve), perché, evidentemente, voleva che le verità geometriche fossero fondate su ragioni e non sulle immagini dei sensi, così avrebbe egualmente potuto dimostrare che due rette (che prolungate non coincidono) possono avere solo un unico punto comune, se avesse posseduto una esatta definizione della retta.

1. = parlare per paradossi.

E so personalmente che questo è un notevole metodo di dimostrazione degli assiomi, ai fini di una vera analitica o arte del trovare. Pertanto, se Cartesio avesse voluto far quel che c'è di meglio nel suo precetto, avrebbe dovuto darsi da fare per dimostrare i principi della scienza e applicare nella filosofia ciò che Proclo voleva si facesse per la geometria, ove è meno necessario. Ma al nostro autore parve preferibile essere applaudito, piuttosto che acquistare la certezza.

Né lo biasimerei di essersi accontentato della verosimiglianza, se egli stesso non stimolasse gli animi con tanta professione di severità; mentre credo sia da biasimare assai meno Euclide quando afferma qualcosa senza alcuna prova; in quanto egli si dava pensiero, almeno, che sapessimo, con l'ammissione di poche ipotesi, che le altre erano da quelle sostenute e degne di fede al punto di essere pari; il che, se similmente avessero fatto Cartesio ed altri filosofi, ora non faticeremmo tanto. La qual cosa va detta anche per gli scettici, che disprezzano le scienze, col pretesto che si valgono frequentemente di principi non dimostrati. Al contrario, stimo degni di lode i geometri che, sostennero come con paletti la scienza e trovarono l'arte di progredire e di trarre tante cose da poche; perché, se avessero voluto differire le soluzioni dei teoremi e dei problemi fino a che tutti gli assiomi e i postulati fossero stati dimostrati, forse oggi non avremmo nessuna geometria.

Articolo 2. — *Che anche le cose dubbie debbono ritenersi false.*

Non vedo a che giovi ritenere false le cose dubbie: ciò sarebbe non togliere i pregiudizi, ma mutarli. Ché, se s'intendeva fare soltanto una finzione, non bisognava abusare di essa, il che apparirà anche da come è nato il paralogismo dell'art. 8, dove si tratta della distinzione della mente dal corpo.

Articolo 4. — *Perché possiamo dubitare delle cose sensibili.*

Null'altro, invero, possiamo sapere né desiderare intorno alle cose sensibili, se non che corrispondano tanto fra loro quanto con sicure ragioni: in tal modo si possono, fino a un certo punto, dalle cose passate, prevedere le future. Invano si cercherà in esse una verità o realtà diversa da questa che ci assicura ciò, né gli scettici devono chiedere o i dogmatici promettere altro.

Articolo 5. — *Perché possiamo dubitare anche delle dimostrazioni matematiche.*

Delle dimostrazioni matematiche si può dubitare in modo non diverso da come si può temere un errore nel calcolo degli aritmetici. A ciò si può rimediare solo esaminando il calcolo più spesso o con metodi diversi, aggiungendovi anche le controprove. Questa deficienza della mente umana, nata da mancanza d'attenzione e di memoria, non si può completamente eliminare, e inutile è il rimedio addotto da Cartesio. Basterebbe che nei matematici la stessa cosa fosse mostrata in altre forme, e certamente ogni ragionamento, anche cartesiano, benché retto ed accurato, sarà soggetto a dubbio qualsiasi cosa si stabilisca intorno a qualche potente genio ingannatore o intorno alla differenza tra il sonno e la veglia.

Articolo 6. — *Che noi abbiamo il libero arbitrio, per frenare l'assenso nelle cose dubbie e per evitare così l'errore.*

Il libero arbitrio lo abbiamo non nel sentire, ma nell'agire. Non è nel mio arbitrio che il miele sembri dolce o amaro e non è nemmeno nel mio arbitrio se un determinato teorema appaia falso o vero; bensì è soltanto una questione di coscienza, esaminare che cosa appare. Chiunque abbia stabilito qualcosa è consapevole o della sensazione o ragione presente o almeno della memoria presente che riproduce la sensazione passata o la percezione della ragione passata, quantunque in ciò, spesso, andiamo errati per infedeltà della memoria e per difetto di attenzione. Tuttavia la coscienza del presente e del passato non rientra certo nel nostro arbitrio. Solo questo sappiamo che è proprio della volontà, che comanda l'attenzione e lo studio e che, se anche non crea in noi una decisione, può nondimeno contribuire indirettamente ad essa.

Avviene così che gli uomini, spesso, credano, alla fine, ciò che vogliono sia vero, dopo che hanno assuefatto l'animo ad attendere principalmente alle cose che desiderano: in tal modo riescono da ultimo a soddisfare non solo alla volontà, ma anche alla coscienza.

Articolo 7. — *Che non possiamo dubitare di non esistere, mentre dubitiamo, e che questo è la prima cosa nell'ordine che conosciamo del filosofare.*

Io penso, e dunque sono, fu egregiamente annoverato da Cartesio fra le prime verità. Ma sarebbe stato giusto non trascurare altre verità pari a questa. In generale, infatti, si può dire così: le verità sono o di fatto o di ragione. Delle verità di ragione la prima è il principio di contraddizione o (che è lo stesso) quello di identità, come rettamente osservò anche Aristotele. Le prime verità di fatto sono tante quante sono le percezioni immediate o, per così dire, quelle della coscienza. Non soltanto, infatti sono consapevole di me stesso pensante, ma anche dei miei pensieri e il fatto che io pensi non è più vero e sicuro del fatto che queste o queste altre cose sono pensate da me. Pertanto, le prime verità di fatto non fuori di proposito converrà riportarle a queste due: io penso, e: varie cose sono da me pensate. Donde segue non soltanto che io sono, ma che subisco anche azioni diverse.

Articolo 8. — *Da qui si riconosce la distinzione tra l'anima ed il corpo, ossia fra la sostanza pensante e quella corporea.*

L'argomento non sta in piedi: posso accettare o fingere che nessuna cosa corporea esista, ma non posso fingere di non esistere o di non pensare, perciò io non sono corporeo, né il pensiero è un modo d'essere del corpo.

Mi stupisco che un uomo egregio abbia potuto dare tanta importanza ad un così inconsistente sofisma; per certo in quell'articolo non aggiunse altro; quello che aggiunse nelle sue meditazioni, sarà esaminato al momento opportuno. Chi crederà che l'anima sia corporea, non ammetterà che tu possa supporre che non esista nessuna cosa corporea, ma ti concederà soltanto di poter dubitare (sino a quando ignori la natura dell'anima), se le cose corporee esistano o meno; e, benché tu veda chiaramente che l'anima tua esiste, ammetterai questa unica conseguenza di poter dubitare se l'anima sia corporea; e con nessuna lira si caverà mai qualcosa di più ampio su questo argomento. Questo paralogismo offrirà appiglio a quella licenza assunta all'art. 2 di cui sopra, di respingere, cioè, le cose dubbie come

false: quasi che sia lecito supporre che nessuna cosa è corporea perché è lecito dubitare se esistano, il che non è possibile ammettere. Ben altrimenti sarebbe, se conoscessimo tanto perfettamente la natura dell'anima quanto l'esistenza, in modo da esser certi che ciò che non si manifesta in essa non è in essa.

Articolo 13. — *In qual senso la conoscenza delle altre cose dipende dalla conoscenza di Dio.*

Già osservai, nell'osservazione all'art. 5, gli errori che possono nascere da mancanza di memoria o di attenzione o che possono intervenire anche nei calcoli aritmetici (pur dopo la scoperta di un metodo perfetto come quello dei numeri) ed è inutile qui ricordarlo perché non si può immaginare nessuna arte in cui non si debbano temere quegli errori, specialmente quando vi sia da portare avanti un lungo ragionamento e perciò si deve ricorrere all'esame.

Del resto, a tal proposito, sembra che Dio venga portato ad una certa forma maestosa e solenne, per non dire che nessuno dovrebbe sollevare quella strana finzione o dubbio, se cioè noi siamo fatti per sbagliare anche nelle cose più evidenti, dal momento che le si oppone la natura dell'evidenza e le esperienze riuscite di tutta la vita dimostrando il contrario; e se a buon diritto tale dubbio potesse essere posto una volta, rimarrebbe assolutamente insuperabile anche in séguito e si opporrebbe allo stesso Cartesio e a chiunque altro fosse in grado di portare argomentazioni evidentissime. E dico questo per non dire che si dovrebbe sapere che tale dubbio, se si nega Dio, non può essere posto e, se lo si ammette, non può esser tolto. Infatti, se Dio non ci fosse, sarebbe possibile che noi esistessimo e fossimo capaci di verità; e se si concede che Dio c'è, non perciò segue che non esista una creatura fallibile e imperfetta, specialmente quando può essere che la sua imperfezione non sia originaria, ma introdotta da un grande peccato, come affermano i Teologi Cristiani intorno al peccato originale, così questo male non si potrebbe imputare a Dio. Pertanto, anche se sembra che qui Dio non è stato convenientemente chiamato in causa, penso, tuttavia, ma in modo diverso, che la vera conoscenza di Dio è principio di una più alta sapienza; Dio, infatti, non è meno causa prima

che ultima ragione delle cose, né si conoscono le cose meglio che dalle loro cause e ragioni.

Articolo 14. — *Da ciò che l'esistenza necessariamente è contenuta nel nostro concetto su Dio, doversi rettamente concludere che Dio esiste.*

L'argomento a favore dell'esistenza di Dio assunto dalla sua stessa nozione, per primo, per quanto sappiamo, fu trovato e proposto da Anselmo di Canterbury, nel libro a noi rimasto contro gli stolti. Frequentemente esso fu esaminato dagli scrittori della teologia scolastica e dallo stesso Aquinate, da cui pare abbia attinto Cartesio, che non era esperto nello studio della sua dottrina. Questo ragionamento contiene alcunché di bello, ma è tuttavia imperfetto. La questione consiste in ciò. Qualsiasi cosa possa essere dimostrata della nozione di una cosa, può essere attribuita alla cosa stessa. Già dalla nozione di un Ente perfettissimo o massimo si può dimostrare la sua esistenza. Dunque all'Ente perfettissimo (Dio) si può attribuire l'esistenza, cioè Dio esiste. L'assunzione si prova così: l'Ente perfettissimo o massimo contiene tutte le perfezioni, quindi anche l'esistenza, che è nel numero delle perfezioni perché è cosa maggiore e migliore esistere che non esistere. Fin qui l'argomento. Ma omettendo la perfezione o la magnificenza, l'argomentazione più appropriata e logica si sarebbe potuta formulare ancora in questo modo: l'Ente necessario esiste (ovvero l'Ente la cui Essenza è l'Esistenza, o l'Ente che esiste di per sé), come è palese dai termini stessi. Ora Dio è un tale Ente (dalla definizione stessa di Dio), perciò Dio esiste. Questi argomenti sono validi soltanto se si concede che un Ente perfettissimo o un Ente necessario, è possibile e che non implica contraddizione o (ciò che è lo stesso) che è possibile un'essenza dalla quale segua l'esistenza. Ma finché questa possibilità non sia dimostrata, con tale argomento non si potrà ritenere l'esistenza di Dio perfettamente dimostrata. Ed in genere bisogna tenere presente (come già avvisai) che da nessuna definizione si può inferire qualcosa di sicuramente definito, finché non si è certi che la definizione esprima qualcosa di possibile. Che se in essa fosse per caso implicita una contraddizione occulta, potrà accadere che se ne deduca alcunché di assurdo. Intanto, da questa argomentazione apprendiamo que-

sto eminente privilegio della natura divina, che, se è possibile, per ciò stesso esiste; il che non basta, nelle altre cose, a provarne l'esistenza. Tanto è dunque superiore la dimostrazione geometrica dell'esistenza divina, che l'accurata possibilità di Dio si può dimostrare con la severità del rigore geometrico. Intanto così la massima fede nell'esistenza della cosa esige soltanto la possibilità; e che vi sia qualcosa di necessario, non consta dal fatto che esistono cose contingenti.

Articolo 18. — *Da ciò nuovamente si conclude che Dio esiste.*

Il secondo argomento di Cartesio, che cioè abbiamo l'idea di un Ente perfettissimo, e perciò deve esserne anche la causa (cioè l'Ente perfettissimo), è più dubbio della possibilità di Dio ed è negato anche da molti che dichiarano con la più grande convinzione che Dio non è solo possibile, ma anche esistente.

Né ha valore ciò che Cartesio ricordo dice in qualche luogo, che quando parliamo di qualcosa, con il capire ciò che diciamo, abbiamo un'idea della cosa che diciamo. Infatti accade spesso che combiniamo cose incompatibili, come quando pensiamo ad un Moto rapidissimo che risulta essere impossibile e, benché ce ne manchi l'idea ci è concesso parlarne con intelligenza. È stato spiegato da me altrove, che noi spesso pensiamo solo confusamente ciò di cui parliamo e non siamo consci dell'idea esistente nella nostra mente, a meno che comprendiamo la cosa e la risolviamo quanto basta.

Articolo 20. — *Che noi non siamo stati fatti da noi stessi, bensì da Dio e che pertanto Egli esiste.*

Il terzo argomento, oltre altre cose, soffre dello stesso difetto, e ciò perché assume come cosa ovvia che c'è in noi l'idea di un Dio di somma perfezione e da ciò conclude che questo Dio esiste, giacché noi, che possediamo una tale idea, esistiamo.

Articolo 21. — *La durata della nostra esistenza è sufficiente a provare la esistenza di Dio.*

Dal fatto che già siamo, segue che di qui a poco saremo ancora, se non esiste una ragione di mutamento. Pertanto, se non risultasse da altro motivo che noi possiamo esistere solo per beneficio di Dio, nessun motivo nascerebbe a favore dell'esistenza

di Dio dalla nostra durata; come se una parte della durata di Lui fosse del tutto indipendente dall'altra, il che non è ammissibile.

Articolo 26. — *Che non si possa mai dissertare sull'infinito, ma che soltanto si possono ritenere indefinite quelle cose, in cui non avvertiamo alcun fine, quali sono l'estensione del mondo, la divisibilità delle parti della materia, il numero delle stelle, ecc.*

Anche se siamo finiti, possiamo tuttavia sapere molte cose sull'infinito, come sulle linee asintote o di quelle che, protrate all'infinito, si avvicinano sempre più a sé stesse, senza mai incontrarsi, degli spazi infiniti per lunghezza, fino ad essere maggiori di un'area finita, delle somme di serie infinite. Altrimenti non conosceremmo nulla di certo intorno a Dio. Altro è infatti sapere alcunché di una data cosa, altro è comprendere la cosa stessa, vale a dire appropriarsi di tutto ciò che in essa è nascosto.

Articolo 28. — *Che non si debbano esaminare le cause finali della creazione, ma quelle efficienti.*

Per quanto riguarda i Fini che Dio si propone, vedo chiaramente che l'essere conosciuti e l'essere investigati con grande vantaggio è proprio di Dio e che lo spregiare tale ricerca non manca di pericolo o di sospetto. In genere, ogni qual volta vediamo che una cosa ha notevoli utilità, possiamo sicuramente affermare che Dio, producendo quella cosa, si è proposto, fra gli altri, il fine di offrire quelle determinate utilità, in quanto aveva conosciuto e procurato questo uso della cosa. Altrove ho notato e dimostrato con esempi che alcune verità ignote di fisica di grande importanza potevano essere scoperte attraverso la considerazione della causa finale, mentre non si potevano conoscere rettamente e facilmente a mezzo della causa efficiente.

Articolo 30. — *Da ciò consegue, che tutto ciò che percepiamo chiaramente, è vero, e toglie i dubbi prima formulati.*

Pur ammettendo la sostanza perfetta, che certamente non è la causa delle imperfezioni, non perciò si eliminano quelle vere

o fittizie ragioni di dubitare, che Cartesio introdusse, e di cui già si è parlato all'art. 13.

Articolo 31. — *I nostri errori, se si riconducano a Dio, sono soltanto negazioni; se si riferiscano a noi, sono privazioni.*

Articolo 32. — *Che in noi sono due soli modi di pensiero, la percezione o intelletto, e l'operazione della volontà.*

Articolo 33. — *Che noi non erriamo se non quando giudichiamo una cosa non abbastanza percepita.*

Articolo 34. — *Che non solo l'intelletto, ma anche la volontà si richiede per giudicare.*

Articolo 35. — *Che questa appare più ampia di quello e perciò è causa degli errori.*

Non ammetto che l'errore dipenda più dalla volontà che dall'intelletto. Credere vere o false le cose che si conoscono, questo è l'errore, null'altro che una certa coscienza o memoria delle percezioni o delle ragioni, pertanto non dipende dalla volontà, se non in quanto, per ambiguità, talvolta accade che a noi ignari sembra di vedere le cose che vogliamo. All'art. 6 aggiungo: giudichiamo non perché vogliamo, ma perché ci appare. E quanto si dice, che la volontà è più ampia dell'intelletto, è più ingegnoso che vero, o per dirla in una parola è un artificio retorico.

Noi non vogliamo nulla che non si presenti all'intelletto. L'origine di tutti gli errori è la stessa, in certo modo, che la ragione degli errori di calcolo osservata dagli aritmetici. Infatti accade spesso che, per difetto d'attenzione o di memoria, facciamo ciò che non dobbiamo od omettiamo ciò che dobbiamo, crediamo di aver fatto ciò che non abbiamo fatto o di non aver fatto ciò che abbiamo fatto. Accade così che nel calcolo (cui nell'animo corrisponde il raziocinio) non siano posti i segni dovuti, e siano messi quelli non dovuti, che si tralasci di calcolare qualcosa, onde il metodo è sconvolto. La mente nostra, stanca o distratta, non si applica sufficientemente alle sue presenti operazioni o per errore della memoria considera come già provato ciò che quanto più spesso è inculcato, o rigidamente fissato o ansiosamente bramato, tanto più fortemente si fissa in noi. An-

che il rimedio dei nostri errori è il medesimo di quello degli errori di calcolo, di stare attenti alla materia e alla forma, di procedere con lentezza, di ripetere e variare le operazioni, di effettuare delle verifiche o controprove, di suddividere in parti i ragionamenti più lunghi in modo che la mente possa respirare, e confermarne ogni parte con adeguate dimostrazioni. E poiché nell'agire è d'uopo a volte affrettarsi, è cosa importante acquistare con l'assuefazione una presenza di spirito, come quelli che nella fretta ed anche senza calcoli o appunti, riescono a computare non meno ingenti quantità di numeri, talché la mente non è distratta facilmente né dalle sensazioni esterne né dai propri affetti ed immagini, ma emerge al di sopra di ciò che fa, conservando la facoltà di osservare o, come volgarmente diciamo, di riflettere in sé stessa, al punto da essere in grado di dire a sé medesima: « Guarda ciò che fai, l'ora fugge », come un ammonitore esterno. I Germani, a proposito di ciò, dicono egregiamente « sich begreifen ». I francesi non meno bene « s'aviser », quasi ammonire sé stessi, suggerire a sé stessi; come i nomenclatori prendevano, per i candidati Romani, i nomi e le benemerienze dei cittadini degni di ottenere una carica o come il suggeritore dava all'attore della commedia le parole iniziali del testo o come quel giovane che disse a Filippo re dei Macedoni: ricordati di essere mortale. Invero quello stesso « animadvertere », « s'aviser », non è in nostro potere né nell'arbitrio della nostra volontà, ma bisogna che prima ci venga nell'intelletto e dipenda dal grado presente della nostra perfezione. È proprio della volontà sforzarsi anticipatamente a ogni studio, a preparare bene la mente, il che avviene utilmente ora con l'intuito dei danni e dei pericoli degli esperimenti altrui, ora con l'uso dei propri ma (per quanto è possibile) privi di pericolo, o di lieve e scherzevole danno, ora, invece, per assuefazione dell'animo ad un certo qual ordine e metodo di pensiero, di modo che poi, quasi spontaneamente, avvenga ciò che è opportuno. Ci sono, tuttavia, cose che sfuggono e non si rammentano senza nostra colpa, quando manchiamo, non per difetto di giudizio, ma per difetto di memoria e d'ingegno, e quindi non sbagliamo perché ignoriamo (della qual cosa non è questa la sede adatta per parlarne) ma perché non è possibile conoscere o ricordare ciò che vogliamo.

È sufficiente quella specie di accorgimento con il quale lottiamo contro la mancanza di attenzione e che ogni qual volta la memoria si riferisce alle passate dimostrazioni, che forse non vi furono affatto, consideriamo sospetto il ricordo confuso. In tal caso o ripetiamo la ricerca, se è possibile e se si tratta di cosa molto importante, o confidiamo nella passata e abbastanza attestata diligenza.

Articolo 37. — *Che somma perfezione dell'uomo è che agisca liberamente, o per sua propria volontà, e che si renda in tal modo degno di lode o di biasimo.*

La somma perfezione dell'uomo non consiste tanto nell'agire liberamente, quanto nell'agire secondo ragione; o, piuttosto, le due cose si identificano perché tanto più uno è libero, quanto meno l'uso della sua ragione è turbato dall'impeto delle passioni.

Articolo 39. — *Che il libero arbitrio è di per sé noto.*

Indagare se nella nostra volontà ci sia libertà, è lo stesso che indagare se nella nostra volontà vi sia volontà. Libero e volontario significano la stessa cosa. Libero infatti è lo stesso che spontaneo con ragione, e volere è essere portati all'azione dal ragionamento concepito dall'intelletto: quanto più, infatti, la ragione è pura e meno commista con impeto brutale e confusa percezione, tanto più l'azione è libera. Astenersi dai giudizi non è proprio della nostra volontà, ma dell'intelletto che suggerisce a sé stesso una certa considerazione, come già è stato detto nell'osservazione all'art. 35.

Articolo 40. — *È certo altresì, che tutte le cose sono da Dio preordinate.*

Se qualcuno, credendo che Dio preordina tutto e tuttavia di esser libero, agli argomenti in conflitto tra loro, rispondesse la sola cosa che Cartesio ordina, cioè che la sua mente è finita e non afferra tali cose, mi sembra che costui risponderebbe alla conclusione, non all'argomento, e taglierebbe, non scioglierebbe il nodo. Non si chiede se tu comprenda la questione medesima, ma, piuttosto, se in essa, attraverso la mia dimostrazione, tu comprenda la tua assurdità.

Per certo anche nei misteri della fede è importante che manchi una contraddizione, a maggior ragione nei misteri della na-

tura. Pertanto, se vuoi segnalarti tra i filosofi, converrà, che tu riprenda l'argomento che introduce nelle tue asserzioni, sotto l'aspetto di verità, un che di contraddittorio e mostri in esso quel vizio, che certo potrà sempre esserci, se tu non hai sbagliato.

Articolo 43. — *Noi non sbagliamo mai, quando assentiamo alle sole cose percepite in modo chiaro e distinto.*

Articolo 45. — *Che cosa sia una percezione chiara, che cosa una distinta.*

Articolo 46. — *Con l'esempio del dolore si dimostra, che una percezione può essere chiara, anche se non distinta; non però distinta, se non è chiara.*

Altrove ho avvertito² che l'utilità di questa vantata regola non è grande; per quanto riguarda l'apprezzamento delle cose chiare e distinte, se non si addurranno segni del chiaro e del distinto migliori di quelli che diede Cartesio. Migliori sono le regole di Aristotele e dei geometri, che, cioè, eccettuati i principi (ossia le prime verità ed ipotesi), non dobbiamo ammettere nulla che non sia provato con giusta argomentazione: giusta, dico, cioè non difettosa, né nella forma né nella materia. C'è, infatti, vizio di materia, se si assume qualcosa fuori dei principi a loro volta provati in base a principi con argomento legittimo. Come forma retta intendo non solo la volgare forma sillogistica, ma anche un'altra qualunque precedentemente dimostrata, che giunga a conclusione in forza della sua disposizione; il che fanno anche le forme delle operazioni aritmetiche ed algebriche, le forme dei libri computatori, nonché, in certo qual modo, anche le forme dei processi giudiziari; giacché, talora, siamo soddisfatti di agire in base a un certo grado di verosimiglianza. In tutto ciò mi rimane ancora da trattare la parte della Logica che è molto utile nella valutazione dei gradi di probabilità, sulla quale non poche cose furono da me osservate. Sulla forma vedi più sotto all'art. 75.

2. Si veda lo scritto *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee* riportato nel n. 1 della parte III del presente volume.

Articolo 47. — *Per emendare i pregiudizi della prima età vanno considerate le nozioni semplici, e quanto in esse vi sia di chiaro.*

Articolo 48. — *Tutte quelle cose che cadono sotto la nostra percezione devono considerarsi come cose o affezioni di cose o come verità eterne; enumerazione delle cose stesse.*

Giustamente osservò non so bene chi (credo Comenio) che Cartesio, dopo aver promesso all'art. 47 di enumerare sommariamente tutte le nozioni semplici, nel seguente art. 48 ci tradisce e, dopo averne nominate alcune, aggiunge e tali sono ecc.; a parte poi che la maggior parte di quelle che nomina, non sono semplici. Questa discussione è di una importanza maggiore di quanto si creda.

Articolo 50. — *Che le eterne verità si percepiscono chiaramente, ma non tutte da tutti, a causa dei pregiudizi.*

È cosa molto consigliabile dimostrare le verità semplici, ma che non sono ammesse per le errate opinioni degli uomini, attraverso quelle ancora più semplici.

Articolo 51. — *Che sia la sostanza; e come questo nome non convenga univocamente a Dio e alle creature.*

La definizione della sostanza, come ciò che per esistere abbisogna del solo concorso di Dio, non so se competa ad alcuna sostanza creata da noi conosciuta, a meno che non la si interpreti in un certo senso meno comune. Non solo infatti abbiamo bisogno di altre sostanze, ma anche e molto più, dei nostri accidenti. Poiché la sostanza e l'accidente hanno bisogno l'uno dell'altra, era uopo distinguere la sostanza dall'accidente con altri indizi: tra i quali vi può essere questo che, sebbene la sostanza abbisogni di qualche accidente, spesso, tuttavia, non ha necessità di un accidente determinato, ma se uno è tolto, è soddisfatta che sia sostituito da un altro; mentre, l'accidente non solo abbisogna, generalmente, di una qualche sostanza determinata, ma anche di quella alla quale inerisce, sicché non può cambiarla. Ci sono ancora altre cose di maggiore importanza e degne di più profonda discussione intorno alla natura della sostanza, che saranno dette altrove.

Articolo 52. — *Che (la sostanza) convenga univocamente alla mente e al corpo; in qual modo questi per mezzo di essa si conoscano.*

Riconosco che uno solo è il principale attributo di ogni sostanza, che esprime l'essenza di essa, ma non so se ciò si possa spiegare con queste poche parole se intendi la sostanza singola, i generi delle sostanze possono essere spiegate con le definizioni.

Il fatto che l'estensione costituisca la natura comune della sostanza corporea, lo vedo asserito da molti con grande fiducia, ma mai dimostrato; certo né il moto o azione, né la resistenza o passione derivano da essa; né le leggi della natura che si osservano nel moto e nel concorso dei corpi nascono dalla sola nozione dell'estensione, come è stato da me dimostrato altrove. E infatti la nozione dell'estensione non è primitiva, ma risolvibile. Infatti, nell'estensione si richiede che vi sia un tutto continuo, in cui più cose esistano simultaneamente. E, per dirla più ampiamente, poiché la nozione di estensione è relativa, occorrerà alla medesima qualcosa che si estenda e si continui, come la bianchezza nel latte e nel corpo ciò che ne costituisce l'essenza; la ripetizione di questo qualcosa (quale che sia) è l'estensione. E convengo interamente con Huygens (di cui ho grande stima per quanto concerne le scienze matematiche e naturali), che identico è il concetto di un luogo vuoto e della sola estensione; né a mio giudizio la stessa mobilità o ἀντικίνησις può essere intesa mercé la sola estensione, ma dal soggetto della estensione, dal quale il luogo non solo è costituito, ma anche riempito.

Articolo 54. — *In qual modo possiamo avere nozioni chiare e distinte della sostanza pensante e corporea, e similmente di Dio.*

Ricordo che non è stato ancora perfettamente dimostrato né dall'autore né dai suoi seguaci, che la sostanza pensante manchi di estensione o quella estesa di pensiero, in modo che risulti che l'attributo richiesto per l'una non è richiesto per l'altra nello stesso soggetto e che, anzi, non possa consistere con essa. Né vi è da stupirsi di ciò, poiché giustamente osserva l'autore del libro sulla *Ricerca della verità* (dal quale ci vengono non poche cose

egregie), che dai cartesiani non è stata addotta nessuna distinta nozione del pensiero, perciò non fa meraviglia se ciò che in essa è nascosto non consti neppure a loro stessi.

Articolo 60. — *Delle distinzioni, e in primo luogo di quella reale.*

Articolo 61. — *Della distinzione modale.*

Per negare la distinzione reale fra i modi, non è necessario cambiare l'uso comune. Per questo fine, infatti, i modi sono disposizioni reciproche fra le cose e realmente sembrano differire come la figura sferica dalla quadrata; certamente è vero il mutamento da una figura nell'altra, e, pertanto, ha un fondamento reale.

Articolo 63. — *In qual modo il pensiero e l'estensione possono essere conosciuti distintamente, come costituenti la natura della mente e del corpo.*

Non mi par giusto né possibile concepire il pensiero e l'estensione come la stessa sostanza pensante o estesa. Tale ingegnosa costruzione è sospetta e simile a quella per la quale si volevano decisamente ritenere false le cose dubbie. Con queste distorsioni delle cose si inducono gli animi all'ostinazione e ai paralogismi.

Articolo 65. — *In qual guisa i modi delle stesse siano anche quelli del conoscere.*

Articolo 66. — *In qual modo i sensi, gli affetti e gli appetiti si conoscano chiaramente, benché spesso giudichiamo male di essi.*

Articolo 67. — *Che noi siamo ingannati spesso anche nel giudizio sul dolore.*

Articolo 68. — *In qual modo nelle cose che conosciamo chiaramente, occorra far distinzione da ciò in cui possiamo essere ingannati.*

Sugli articoli dal 55 fino al 68: Cartesio sulle orme degli antichi prestò opera utile nello sradicare il pregiudizio secondo cui i colori, i calori ed altri fenomeni sono da noi considerati come cose fuori di noi, mentre risulta che alla stessa mano cui prima

una cosa sembrava calda subito dopo sembra tiepida e che chi in una mescolanza pulverulenta avverte un colore verde, poi con l'occhio armato di lente non vede più il verde ma una mescolanza di giallo e di azzurro, e con un apparecchio migliore o con altri esperimenti e ragionamenti scoprirà anche le cause di questi due colori: dal ché appare che può esistere al di fuori di noi nessuna cosa del genere, il cui fantasma si presenta alla nostra immaginazione. Generalmente siamo simili ai bambini, che sono stati indotti a cercare un piatto d'oro in quella estremità della volta celeste in cui essa tocca la terra, piatto che essi tentano invano di trovare correndo.

Articolo 71. — *La causa principale degli errori procede dai pregiudizi infantili.*

Articolo 72. — *Un'altra causa di errori è che non vogliamo dimenticarci di tali pregiudizi.*

Articolo 73. — *La terza causa sta in ciò, che ci stanchiamo di attendere a quelle cose che non sono presenti ai sensi: e pertanto siamo abituati a giudicare di esse non attraverso la presente percezione, ma in base a preconcepita opinione.*

Articolo 74. — *La quarta causa è che presentiamo nostri concetti, con parole che non corrispondono esattamente alle cose.*

Sulle cause degli errori, osservammo non poche cose nelle considerazioni sugli artt. 31-35. Da queste ci si può rendere conto anche delle presenti, perché anche i pregiudizi dell'infanzia appartengono alle assunzioni non provate, la stanchezza diminuisce l'attenzione e l'ambiguità delle parole porta all'abuso delle note e crea il vizio della forma; avviene, secondo quanto proverbialmente dicono i Tedeschi, come se in un calcolo si ponesse una x al posto di una y o come se un farmacista, invece di sangue di serpente, leggesse « sandaraca » nella formula prescritta.

Articolo 75. — *Somma di quelle cose che vanno osservate per filosofare rettamente.*

Mi sembra giusto attribuire anche agli antichi ciò che loro spetta e non oscurare con un silenzio maligno e a noi stessi dan-

noso, i loro meriti. Quelle cose che prescrisse Aristotele nella sua Logica, anche se non bastano a scoprire, bastano tuttavia ampiamente a giudicare almeno ove si tratti di conseguenze necessarie; è gran cosa aver fissate le conseguenze della mente umana come in certe regole matematiche. Anch'io ho notato che coloro che ammettono i paralogismi nelle questioni serie, peccano nella forma logica più spesso di quanto generalmente si creda. Pertanto, al fine di evitare gli errori, occorre servirsi di regole divulgate con grande costanza e con il rigore proprio dei logici. Ma poiché, spesso, la complicazione delle cose non permette una simile lentezza applichiamo speciali forme logiche nelle scienze e nelle cose da farsi, che devono essere previamente dimostrate attraverso regole generali convenienti alla peculiare natura del soggetto: allo stesso modo di Euclide che ha la sua propria logica circa le conversioni dei ragionamenti, le composizioni, le divisioni, dimostrata prima nel particolare libro degli « Elementi » e poi regnante in tutta la geometria. In tal modo si provvede ugualmente tanto al compendio quanto alla sicurezza; e quante più dimostrazioni vi sono di questo genere, tanto più anche la scienza ne è perfezionata. Si aggiunga ciò che notammo sull'articolo 43 segg. intorno alle argomentazioni che si dicono « in forma », e che sono da estendere più largamente di quanto generalmente si creda.

SULLA PARTE SECONDA

Articolo I. — *Per quali ragioni l'esistenza delle cose materiali è sicuramente conosciuta.*

L'argomento col quale Cartesio cerca di dimostrare l'esistenza delle cose materiali è debole; era meglio quindi non tentare. La sostanza dell'argomento è questa; la ragione per cui sentiamo le cose materiali è al di fuori di noi, perciò o deriva da Dio o da altro o dalle cose stesse; non da Dio, perché, se nessuna di queste cose esistesse, egli sarebbe ingannatore; non da altro, e questo Cartesio si è dimenticato di provare; dunque dalle cose stesse e queste di conseguenza esistono. Si può rispondere, che la sensazione può anche derivare da altro che da Dio, il quale, come permette gli altri mali, per certe gravi ragioni,

così può anche permettere questo nostro inganno senza far cenno dell'ingannatore; specialmente quando non è congiunto con nessun danno, poiché in questo caso sarebbe piuttosto ingrato per noi il non essere ingannati. La capziosità sta in quello che l'argomentazione nasconde: può accadere che le sensazioni provengano da Dio o da qualcosa d'altro, e che il giudizio, invece (intorno alla causa della sensazione se è un oggetto reale al di fuori di noi), quindi l'inganno, può venire da noi. Avviene pure lo stesso quando i colori o altre proprietà dello stesso genere sono scambiati per oggetti reali. Oltre a ciò, le anime potrebbero scontare peccati anteriori, in modo da essere condannate a trascorrere questa vita piena d'inganni ove scambino le ombre per cose: dalla qual cosa non sembra abbiano dissentito i Platonici, ai quali la vita parve simile ad un sogno nell'antro di Morfeo, con la mente resa insana, prima che venissero in questa terra, dagli aliti letéi, come cantarono i Poeti.

Articolo 4. — *Che la natura del corpo non consiste nel peso, nella durezza, nel colore o in come simili, ma nella sola estensione.*

Cartesio tenta di dimostrare che il corpo consiste nella sola estensione, con l'enumerazione di altri attributi che poi rimuove, ma bisognava dimostrare che era sufficiente l'enumerazione; quindi non tutti si possono rimuovere, e certo coloro che ammettono gli atomi e cioè corpi di somma durezza, dicono che la durezza consiste non nel fatto che un corpo non ceda al moto delle mani ma nel fatto che conserva la sua figura. E coloro che fanno consistere l'essenza del corpo nella ἀντιτομία o impenetrabilità traggono non dalle nostre mani o dai nostri sensi la nozione di essa, bensì dal fatto che il corpo non cede il suo luogo a un altro corpo omogeneo se non può allontanarsi verso un altro luogo. Come se immaginassimo che in un cubo nello stesso momento e con eguale celerità s'imbattessero sei altri cubi, anch'essi affatto eguali e simili, in modo che ciascuno di essi con un suo angolo corrisponda esattamente all'angolo del cubo ricevente; ciò posto, sarà impossibile che lo stesso cubo accogliente, o una parte di esso, si muova, sia che venga pensato come rigido sia come flessibile. Che se quel cubo intermedio fosse posto in una estensione penetrabile o in uno spazio

libero allora i sei cubi concorrenti, ognuno con i suoi angoli, si opporrebbero a vicenda gli uni agli altri; se fossero invece flessibili, nulla impedirebbe che le loro parti intermedie irrompesero nel luogo cubico ricevente. Dalla qual cosa s'intende pure quale differenza ci sia fra la durezza, che è propria di alcuni corpi, e l'impenetrabilità che è propria di tutti e di cui sarebbe stato giusto che Cartesio si fosse ricordato, non meno che della durezza.

Articolo 5. — *Che i pregiudizi intorno alla rarefazione e al vuoto rendono più oscura la natura del corpo.*

Articolo 6. — *In qual modo avvenga la rarefazione.*

Articolo 7. — *Che la stessa non si possa spiegare in nessun altro modo intelligibile.*

Cartesio spiegò egregiamente che la rarefazione e la condensazione, quali noi percepiamo sensibilmente, possono aver luogo anche se non si ammetta un vuoto intermedio o un cambiamento delle dimensioni di qualsiasi parte della materia.

Articolo 8. — *Che la quantità e il numero differiscono soltanto per ragione dalla cosa contata e numerata.*

Articolo 9. — *La sostanza corporea, essendo distinta dalla sua quantità, si concepisce confusamente come quella corporea.*

Articolo 10. — *Che cosa sia lo spazio, o il luogo interno.*

Articolo 11. — *In qual modo nella cosa non vi sia differenza dalla sostanza corporea.*

Articolo 12. — *In qual modo questa dalla stessa sia differente nel modo, in cui è concepita.*

Articolo 13. — *Che sia il luogo esterno.*

Articolo 14. — *In che differiscano il luogo e lo spazio.*

Articolo 15. — *In qual modo il luogo esterno sia rettamente assunto al posto della superficie del corpo ambientale.*

Articolo 16. — *Della repugnanza a concepire il vuoto, ovvero di ciò, in cui non vi è assolutamente nulla.*

Articolo 17. — *Il vuoto secondo l'uso del volgo non esclude tutti i corpi.*

Articolo 18. — *In qual modo si possa correggere il pregiudizio del vuoto assunto in maniera assoluta.*

Articolo 19. — *Da queste (proposizioni) sono confermate quelle che furono dette sulla rarefazione.*

Di coloro che sostengono il vuoto, non pochi concepiscono lo spazio come sostanza; né si possono confutare con argomenti cartesiani, occorrono altri principi per porre fine alla disputa.

Anche se ammettono che la quantità e il numero non sussistono al di fuori delle cose cui sono attribuiti, negheranno tuttavia che lo spazio o luogo sia la quantità del corpo e piuttosto crederanno che esso avrà una quantità o capacità uguale a quella del corpo contenuto. Cartesio doveva dimostrare che lo spazio o luogo interno non differisce dalla sostanza del corpo. Al contrario coloro che dissentono, si atterranno alla nozione dei comuni mortali che ritengono che un corpo che succede a un altro corpo occupa lo stesso spazio che fu abbandonato dal corpo precedente; e ciò non si può dire se lo spazio coincide con la stessa sostanza del corpo. Anche se un accidente del corpo si trovi in un dato luogo o abbia un determinato sito, costoro non ammetteranno che lo stesso luogo è un accidente del corpo, come non ammettono che il contatto è un accidente e che lo sia del pari ciò che viene toccato.

Mi sembra che Cartesio non tanto adduca prove delle sue affermazioni, quanto replichi agli argomenti avversi, il che emerge non senza chiarezza da detto luogo. Di questo artificio spesso ci si serve in mancanza di una dimostrazione. Ma noi ci aspettavamo qualcosa di più e, se non sbaglio, avevamo il diritto di aspettarcelo. È manifesto, che l'estensione del nulla sia nulla e giustamente ciò si ritorce contro coloro che postulano non so quale spazio immaginario. Ma coloro per i quali lo spazio è sostanza, non sono toccati da questo argomento; lo sarebbero, in-

vero, se più sopra Cartesio avesse dimostrato ciò che assume, cioè che ogni sostanza estesa è corpo.

Articolo 20. — *Da queste cose si dimostra pure, che non vi possono essere atomi.*

Non sembra che l'autore combatta abbastanza bene contro gli atomi; i difensori di essi ammetteranno che essi possano essere divisi sia col pensiero, sia per potenza divina. Se, naturalmente, possono esistere corpi che abbiano per forza naturale un'insuperabile stabilità (che questa è per loro la vera nozione dell'atomo), la questione è quale Cartesio in quel punto non sfiorò neppure; tuttavia affermò di avere sconfitto gli atomi e lo presunse in tutto lo svolgimento della sua opera. Altre cose diremo poi sugli atomi nelle osservazioni sull'Articolo 54.

Articolo 21. — *Che il mondo è infinitamente esteso.*

Articolo 22. — *Che la materia del cielo e della terra è una e la stessa e non possono esistere altri mondi.*

Articolo 23. — *Che ogni variazione di materia od ogni diversità delle sue forme dipendano dal moto.*

Che il mondo non abbia limite di estensione e pertanto non possa essere che unico, e così tutta la materia essere ovunque omogenea e non differenziarsi se non attraverso i moti e le figure, sono giudizi basati qui soprattutto sull'affermazione pronunciata e non da tutti accolta, né dimostrata dall'autore, secondo cui l'estensione e il corpo sono la stessa cosa.

Articolo 25. — *Che cosa sia il moto propriamente inteso.*

Se il moto altro non è se non la mutazione del contatto o della vicinanza immediata, ne segue che non si può mai definire quale sia la cosa che si muova. Come, infatti, nelle questioni astronomiche gli stessi fenomeni si prestano a diverse ipotesi, così sarà sempre lecito attribuire un moto reale o all'una o all'altra di quei corpi che si scambiano vicendevolmente il luogo e la vicinanza; a tal punto che, scelto a proprio arbitrio uno di essi, come se stesse fermo, oppure in moto con proporzione data su una retta data, si può definire geometricamente quanto di

moto o di quiete si deve attribuire ai rimanenti perché i fenomeni dati si verifichino. Onde se null'altro c'è nel moto che questo reciproco mutamento, ne segue che non si dà in natura nessuna ragione per cui sia opportuno ascrivere il moto ad una cosa piuttosto che ad altre. Conseguenza di ciò sarà l'inesistenza del moto reale. Pertanto, affinché si dica che qualcosa si muova, richiederemo non solo che cambi luogo rispetto alle altre cose ma pure che ci siano in esso la causa, la forza e l'azione del mutamento.

Articolo 26. — *Che non si richieda maggiore azione al moto che alla quiete.*

Da ciò che è stato detto nel paragrafo precedente s'intende, che non può essere ciò che afferma Cartesio, che cioè non si richieda più azione in un corpo per il moto, che per la quiete. Riconosco che occorre della forza perché il quiescente difenda la sua quiete contro i corpi che lo investono; ma questa forza non è nella cosa quiescente perché gli stessi mezzi reciproci lottanti fra di loro con propria forza e moto fanno sì che il quiescente sia costretto a rimanere nel luogo precedente.

Articolo 32. — *In noi ci sono solo due modi di pensare, la percezione ovvero intelletto, e l'operazione della volontà.*

Primo fra gli autori che pervennero fino a noi, Archimede scoprì la composizione dei moti, trattando delle spirali; per primo Keplero applicò questa regola a spiegare il motivo dell'uguaglianza degli angoli d'incidenza e di riflessione nei paralipomeni ottici, dividendo il moto obliquo in perpendicolare e parallelo, nella qual cosa qui e negli studi diottrici fu seguito da Cartesio: per primo Galileo mostrò il vastissimo uso della composizione dei moti nella fisica e nella meccanica.

Articolo 33. — *In qual guisa in ogni moto l'intero circolo dei corpi si muova ugualmente.*

Articolo 34. — *Da ciò consegue la divisione della materia in particelle effettivamente indefinite, per quanto a noi incomprendibili.*

Articolo 35. — *In qual modo avvenga questa divisione; e che non si debba dubitare che non avvenga, anche se non la si comprende.*

Le cose che in questo luogo dice Cartesio sono bellissime e degne del suo ingegno, perché, evidentemente, ogni moto in un luogo pieno coinvolge la circolazione ed è necessario che la materia sia in atto divisa ovunque in parti minori di qualsiasi parte data. Ma l'importanza di questa ultima conclusione non sembra che egli l'abbia valutata abbastanza.

Articolo 36. — *Che Dio è la causa prima del moto e che conserva nell'universo sempre la stessa quantità di moto.*

Famosissima è la sentenza dei cartesiani, che nelle cose si conserva la stessa quantità di moto. Tuttavia essi non ne dettero alcuna dimostrazione, perché ognuno vede quanto sia debole la ragione tratta dalla costanza di Dio: perché anche se la costanza di Dio è somma e nulla è da lui mutato se non in base alle prescritte leggi della serie, si può domandare che cosa ha Egli decretato di conservare nella serie: se la quantità del moto o qualcosa di diverso, cioè la quantità delle forze che io stesso ho dimostrato che si conserva e che differisce dalla quantità di moto, perché spesso questa quantità cambia, mentre resta sempre costante la quantità delle forze. Con quali argomenti io l'ho dimostrato e ho confutato le obiezioni, si può leggere altrove in vari luoghi³.

Poiché, peraltro, la questione è di grande importanza, spiegherò sommariamente con un esempio la fonte della mia meditazione. Siano dati due corpi, *A* di massa 4, di velocità 1, e *B* di massa 1, di velocità 0, cioè fermo. Poniamo o fingiamo che accada che tutta la forza dello stesso *A* si trasferisca in *B*, cioè che *A* sia ridotto alla quiete e *B* invece si muova in sua vece; si domanda: quanta velocità dovrà raggiungere *B*? Secondo i cartesiani si risponderà: che *B* dovrà avere la velocità pari a 4; così, infatti, la primitiva quantità di moto si eguaglierà alla

3. Specialmente nella celebre memoria *Brevis Demonstratio erroris memorabilis Cartesii* pubblicata negli *Acta Eruditorum*, Lipsia, 1686 e sunteggiata anche nel *Discorso di Metafisica*, § 17 (vedi vol. I).

presente, perché la massa 4 con velocità 1 produce tanto, quanto la massa 1 con velocità 4; infatti la velocità aumenta quanto più il corpo diminuisce. A mio giudizio è da rispondere che *B.1* deve ricevere la velocità 2, poiché ha tanta potenza quanto *A.4*, avendo la velocità 1, la ragione della qual cosa è da spiegare in breve, affinché non sembri che ciò sia detto senza ragione.

Senza dubbio in questo modo *B* avrà ora la stessa potenza che prima aveva *A*, ossia la potenza presente e quella primitiva saranno eguali, la dimostrazione della qual cosa è il pregio dell'opera. Come spiegherò più ampiamente, esporrò il vero modo di valutazione (il che è compito di qualsiasi matematica realmente universale fin qui tramandata) e prima d'ogni altra cosa dirò che è manifesto esservi una potenza doppia, tripla, quadrupla, ogni qual volta ciò che ha una potenza semplice, è ripetuto con esattezza due, tre, quattro volte. Pertanto, due corpi di masse e velocità eguali hanno il doppio della potenza di uno di essi.

Non segue, tuttavia, da ciò, che un corpo fornito di doppia velocità sia più potente del doppio di uno che ne ha una semplice; anche se, infatti, finora ha ripetuto lo stesso grado di velocità, non perciò si ripete anche il soggetto; come, in effetti, avviene quando un corpo maggiore del doppio o due corpi di eguale rapidità sono posti in luogo di uno, nel qual caso si effettua una completa ripetizione di essi tanto nella grandezza, quanto nel moto. Similmente due libbre alzate sopra l'orizzonte dell'altezza di un piede, sono virtualmente e realmente il doppio esatto di una libbra egualmente elevata; e due elastici ugualmente tesi sono il doppio di uno di essi.

Ma quando due cose fornite di potenza non sono del tutto omogenee e non possono essere paragonate tra loro in questo modo o essere ridotte ad una misura che le misuri ugualmente e nella cosa e nella potenza, allora si deve tentare il confronto indirettamente paragonando i loro effetti omogenei o le loro cause. Infatti, ogni causa ha una potenza uguale al suo effetto integrale, cioè ha l'effetto che essa stessa produce, consumando la propria potenza. Poiché, dunque, i due corpi suddetti *A* con massa 4 e velocità 1, e *B* con massa 1 e velocità 2, non sono per sé stessi esattamente comparabili, né se ne può indicare uno provvisto di potenza la cui semplice ripetizione produca entrambi, esaminiamo i loro effetti.

Cioè supponiamo che questi due corpi siano gravi; pertanto se *A* rivolga in sù la sua direzione e per mezzo della velocità 1 può alzarsi all'altezza di un solo piede, *B* con velocità uguale a 2 potrà alzarsi ad un'altezza di 4 piedi, secondo le dimostrazioni di Galileo e di altri, e l'effetto sarà integro e consumerà la potenza e sarà uguale alla causa produttrice. Ma questi due effetti sono per virtù o potenza fra sé eguali, cioè di 4 libbre, sono uguali l'elevazione del corpo *A* fino ad un piede di una libbra, e l'elevazione del corpo *B* a quattro. Perciò anche le cause, ovvero *A*.4 con velocità 1 e *B*.1 con velocità 2 saranno uguali, come avevamo asserito. Ma se qualcuno nega che 4 libbre ad 1 piede e una libbra a 4 piedi, questi due effetti, siano equipollenti (benché ciò, se non sbaglio, sia ammesso quasi da tutti), può essere convinto in base allo stesso principio.

Infatti, servendoci di una bilancia dai bracci ineguali discendente per 1 libbra da piedi 4, si possono alzare esattamente libbre 4 fino ad 1 piede, né è possibile superare tale limite; così che questo effetto consuma esattamente la potenza della causa e pertanto è ad essa virtualmente eguale. Quindi da ciò deduco quanto segue: se l'intera potenza dello stesso *A*.4 fornito di velocità 1 dovesse trasferirsi in *B*.1, *B* dovrebbe ricevere la velocità 2 o, ciò che è lo stesso, se, restando prima fermo *B*, fosse mosso *A*, ora, essendo fermo *A* dovrebbe essere in moto *B* (rimanendo uguali le altre condizioni), e la velocità dello stesso *B* dovrebbe essere doppia, essendo il peso dello stesso *A* quadruplo. Se invece, come generalmente vogliono, *B* fosse sottoquadruplo dello stesso *A* o con un peso uguale alla quarta parte di esso, ricevesse un'eguale velocità quadrupla, otterremmo un moto perpetuo o un effetto più potente della causa; poiché, muovendosi *A* all'inizio, solamente 4 libbre potevano salire fino al piede 1; o una libbra al piede 4; dopo, invece, col moto di *B*, una libbra potrà elevarsi fino a 16 piedi, perché le altezze stanno come i quadrati delle velocità in forza delle quali ci si può elevare fino ad esse, e una accelerazione quadrupla raggiunge una altezza 16 volte maggiore. Così per opera dello stesso *B*, potremmo non soltanto sollevare di nuovo *A* fino al piede 1, da dove ridiscendendo riacquisterebbe la primitiva velocità, ma eseguire anche parecchie altre cose, cioè mostrare un moto meccanico per-

petuo, quando, cioè ritorni la primitiva potenza e tuttavia sia fornito qualcosa di più.

Anche se, infatti, il supposto trasferimento dell'intera potenza dello stesso *A* in *B* non potesse essere eseguito nell'atto stesso, ciò tuttavia non toglie valore alla cosa, giacché in quel luogo si tratta della vera valutazione, cioè di quanto *B* debba ricevere in base all'ipotesi. Anzi, anche se una parte delle forze sia frenata e solo una parte trasferita, è necessario che nascano le stesse assurdità, perché, se la quantità del moto è conservata, è evidente che non sempre potrà essere conservata la quantità delle forze, in quanto la quantità di moto è il prodotto della massa e della velocità, mentre la quantità della potenza, come dimostrammo, è il prodotto della massa e dell'altezza, alla quale un grave può essere fatto salire, purché le altezze siano raddoppiate in ragione della velocità delle cose che si alzano. Pertanto si può stabilire questa regola: che si conserva la stessa quantità tanto di forze che di moto, quando i corpi tanto prima che dopo il concorso, tendono verso le stesse parti e parimenti quando i corpi concorrenti sono eguali.

Articolo 37. — *Prima legge della natura: che una qualunque cosa, per quanto è in sé, sempre perseveri nello stesso stato: e così ciò che si muove una volta séguita sempre a muoversi.*

Articolo 38. — *Sul moto dei proiettili.*

Articoli 37, 38.

È verissima e indubbia legge di natura, che la stessa cosa, per quanto è in sé, persevera sempre nello stesso stato, la qual cosa ritennero da non molto Galileo, Gassendi e parecchi altri. Sarebbe stato, infatti, sorprendente che a coloro cui venne in mente che i proiettili dovessero la continuazione del loro movimento al moto dell'aria, non pensassero che occorreva cercare in modo analogo una nuova ragione della continuazione del moto dell'aria; non potrebbe infatti far questo lo stesso proiettile, come essi vogliono, a meno che l'aria non avesse già in sé la forza di continuare il moto ricevuto, e che questa fosse impedita dall'ostacolo della pietra.

Articolo 39. — *Altra legge di natura: che ogni moto è diretto da sé stesso perciò le cose che si muovono circolarmente tendono sempre a recedere dal centro del circolo che descrivono.*

Splendida legge di natura, per la quale avviene che le cose che descrivono un circolo o qualsiasi curva tendano ad allontanarsi dalla linea per la retta tangente e Keplero non solo osservò la cosa (dopo altri, forse), ma già se ne servì, il che giudico geniale per chiarire la causa della gravità, che appare dall'Epitome d'Astronomia Copernicana. Questa legge fu da Cartesio rettamente esposta ed egregiamente spiegata ma non dimostrata come da lui si poteva aspettare.

Articolo 40. — *Terza legge: che un corpo, contrapposto ad uno più forte, non perde nulla del suo moto; se invece urta un corpo meno forte perde quel tanto che trasferisce nell'altro.*

Articolo 41. — *Prova della prima parte di questa regola.*

Articolo 42. — *Prova dell'ultima parte.*

Articolo 43. — *In che consista la forza di qualsiasi corpo nell'agire e nel resistere.*

Articolo 44. — *Che il moto non è contrario al moto ma alla quiete; e la determinazione in una parte è contraria alla determinazione nella parte opposta.*

Negli artt. 37 e 39 Cartesio allegò due verissime leggi di natura, chiare di lor propria luce, ma la terza mi sembra talmente lontana non solo dalla verità, ma anche dalla verosimiglianza che è sorprendente abbia potuto insinuarsi nella mente di un uomo così grande. E su questa, tuttavia, egli in séguito costruisce le sue regole del moto e degli urti, e asserisce che tutte le cause dei mutamenti particolari dei corpi sono in essa contenute.

Così, infatti, detta legge è concepita: un corpo scontrandosi con un altro più forte non perde nulla del suo moto, ma muta soltanto la determinazione; può tuttavia ricevere un po' di moto dal più forte; se invece si scontra con uno meno forte,

perde quel tanto che in esso trasferisce. In realtà, se è vero che un corpo spinto da un corpo più forte non perde nulla del suo moto, anzi mantiene o aumenta la velocità, ciò ha luogo solamente in caso di urto in senso contrario; ma quando un corpo più debole e tuttavia più veloce è spinto da uno più forte che lo precede più lentamente, allora avviene il contrario e generalmente accade che la velocità è diminuita dall'urto di un corpo che ne segue un altro. Infatti, se il moto dopo l'urto continua, certo non può continuare con la velocità di prima, a meno che non attribuisca la stessa anche all'antecedente, nel qual caso, per dirla in breve, la potenza degli aggregati aumenterebbe nella loro somma. Se si ferma dopo l'urto, appare evidente che la sua velocità è diminuita, anzi tolta, dall'urto; subentra, infatti, la quiete nelle cose dure (che io qui sempre sottintendo), quando la proporzione della potenza del precedente rispetto al susseguente è del doppio del susseguente come la velocità del precedente è doppia rispetto a quella del susseguente. Infine, se si riflette che il corpo urta l'altro dopo averlo raggiunto, appare di nuovo chiaro che il moto del corpo deviato è minore di prima; d'altra parte, poiché la velocità del ricevente o precedente è aumentata per impulso necessario dal corpo sopravveniente, se volessimo che aumentasse la velocità del corpo che segue e già colpito o anche che si mantenesse quella di prima, il complesso dell'intera potenza risulterebbe di nuovo aumentato, il che è assurdo. Se per scusare Cartesio, qualcuno sostenesse che questa sua terza legge sull'urto dei corpi, si deve intendere come riferita ai soli urti contrari, lo ammetterei facilmente; ma allora bisogna ammettere che da lui stesso è stato previsto il caso dell'urto di corpi tendenti verso le stesse parti, sebbene la stessa legge, come già notammo, affermi di abbracciare tutti i casi particolari. Anche la dimostrazione che si escogita all'art. 41, se è giusta, comprende ogni urto, sia di corpi che tendono verso le stesse parti sia di corpi tendenti verso parti contrarie. Ma a me sembra che questo non abbia nemmeno l'apparenza di un argomento. Confesso che è giusto distinguere la quantità del moto dalla determinazione e che l'una talvolta muta anche se l'altra si mantiene; tuttavia non di rado accade che mutino insieme, e certo entrambe tendono a conservarsi mutuamente, e il corpo con tutta la sua forza e con tutta la quantità del suo moto tende a con-

servare la sua determinazione o direzione e qualsiasi cosa, permanendo la direzione, venga detratta dalla velocità, recede anche dalla determinazione; infatti un corpo che procede più lentamente verso la stessa regione è meno determinato a conservare la direzione.

Oltre a ciò, se il corpo *A* urta il corpo fermo e minore *B*, continuerà nella stessa direzione, con moto non diminuito, o se incontra un corpo *B* in quiete a sé eguale, si fermerà del tutto, trasferendo il moto in *B*; finalmente, se *A* s'imbatte in *B* in quiete, maggiore o almeno uguale, ma tendente in senso contrario, *A* sarà riflesso interamente. Da ciò s'intende che occorre perché *A* si volga in una regione opposta alla sua direzione una resistenza maggiore di quella che occorre perché torni in stato di quiete; il che contrasta con le affermazioni di Cartesio. Tanto maggiore infatti è la resistenza, quanto più grande è il corpo che la esercita o la forza con cui la esercita. Che poi, come egli afferma, il moto, come cosa semplice, perseveri sino a che è distrutto da una causa esterna, lo ammetto non solo rispetto alla quantità del moto ma anche alla determinazione. E la determinazione stessa del moto del corpo o il suo stesso sforzo di procedere ha una sua quantità, che è più facile diminuire che ridurre a niente, cioè alla quiete, e che più facilmente (cioè con minore resistenza) si può fermare del tutto e ridurre alla quiete che mutare in moto contrario o regrediente, come tra poco osserveremo. Pertanto, benché il moto non sia in genere contrario al moto, tuttavia il moto presente si oppone a quello presente del concorrente o il progresso è contrario al progresso opposto; poiché, come dimostrammo, è d'uopo una minore mutazione ed una minore opposizione per diminuire il progresso, piuttosto che eliminarlo interamente e trasformarlo in regresso. Il ragionamento di Cartesio, equivale qui a dire che due corpi che si urtano non dovrebbero mai rompersi e spezzarsi in varie parti, ma sempre flettersi e accomodare reciprocamente le loro figure; perché, anche se la materia si distingue dalla figura, non è la materia che è contraria alla materia, ma la figura alla figura e, mutando la figura, si può conservare in un corpo la stessa quantità di materia; e pertanto si deve concludere da ciò che la figura di un determinato corpo può mutare senza che sia diminuita la sua grandezza. Se Cartesio avesse considerato che ogni corpo,

scontrandosi con un altro, prima di deviare perde del suo progresso, poi si arresta, poi infine recede, ma non con un salto ma per gradi, da una determinazione all'opposta, avrebbe stabilito altre regole del movimento. È da sapere infatti, che ogni corpo, per quanto duro è in certo modo elastico e flessibile come una palla gonfiata di vento che, pur cadendo sul pavimento o essendo colpita da un sasso, non cede nulla finché lo stesso impeto della corsa o il procedere a poco a poco interrotto si arresti del tutto; ciò fatto, la palla, rigonfiandosi, respinge il sasso già non più resistente o si rialza di nuovo dal pavimento su cui era caduta. E che in ogni fenomeno di percussione avvenga qualcosa di simile, anche se talora non si possa avvertire con gli occhi tale flessione e ritorno allo stato di prima, lo troviamo esatto, attraverso esperimenti e manifesti indizi. Cartesio peraltro nelle sue *Lettere*, troppo sicuro della posterità, dispreggò con alterigia la spiegazione delle flessioni mediante la forza dell'elasticità, primamente osservata da Hobbes.

Il ragionamento, invece, che più tardi volle pubblicare, della sua legge di natura (che stabilisce che di quanto diminuisce il moto di uno dei concorrenti di tanto si accresce quello dell'altro) e che cercò di dimostrare all'art. 42, non richiede ulteriore esame, perché presuppone che la quantità del moto rimanga uguale, il che è già stato dimostrato erroneo nell'osservazione all'articolo 36.

Articolo 45. — *In qual modo si possa determinare di quanto muti il moto di qualsiasi corpo a causa dell'incontro con altri corpi, e ciò per le seguenti regole.*

Prima di esaminare le regole speciali dei moti, trasmesse dal nostro autore, proporrò un criterio generale che sia come pietra di paragone sulla quale si possa esaminare ciò che sono solito chiamare *legge della continuità*. Dianzi ho già spiegato la cosa, ma qui essa va ripetuta ed ampliata. Poiché due ipotesi o due dati diversi continuamente si avvicinano l'uno all'altro, finché uno di essi vada a finire nell'altro, è necessario che anche i quesiti o gli eventi di entrambi continuamente si avvicinino a vicenda e che infine uno passi nell'altro e viceversa. Così, rimanendo immoto un fuoco dell'ellissi, se l'altro fuoco si allontanasse sempre più dallo stesso, restando nel frattempo il lato retto, allora

le nuove ellissi che così nasceranno si avvicineranno continuamente alla parabola e in ultimo passeranno completamente in questa, quando cioè la distanza del fuoco che si allontana sarà divenuta immensa. Da ciò deriva che anche le proprietà di tali ellissi sempre più si avvicineranno alle proprietà della parabola, finché in ultimo si trasferiscano in essa, e la parabola si può considerare come un'ellissi di cui uno dei fuochi sia infinitamente distante; e così tutte le proprietà dell'ellissi in genere si verificheranno anche per la parabola, come nella ellissi stessa. Di esempi di questo genere è piena la geometria. Ma la natura, il cui sapientissimo autore mette in pratica una perfettissima geometria, osserva lo stesso principio, ché altrimenti nessun progresso ordinato sarebbe in essa conservato. Così il moto a poco a poco decrescente, finisce nella quiete e l'ineguaglianza continuamente diminuita si tramuta in esatta eguaglianza; sicché la quiete può considerarsi come un moto infinitamente piccolo o come una lentezza infinita e l'eguaglianza come un'ineguaglianza infinitamente piccola; con questa ragione qualsiasi cosa, sia sul moto che sull'ineguaglianza in genere è stata dimostrata, e tale interpretazione dev'essere verificata anche in merito alla quiete e all'eguaglianza, così che la regola della quiete o dell'eguaglianza si possa concepire come un caso speciale della regola sul moto o di quella sulla ineguaglianza. Se ciò non accade, va ritenuto per certo che le regole sono disarmoniche e mal concepite. Per cui anche più sotto, all'art. 53, sarà mostrato in qual modo alla linea rappresentatrice della variazione delle ipotesi debba corrispondere la linea rappresentatrice della variazione degli eventi, per quanto le regole cartesiane mostrino la delineazione degli eventi come portentosa e incoerente.

[*Omissis* artt. 46-63].

Articolo 64. — *Che io non ammetta altri principi nella fisica di quelli che già si trovano astrattamente nella geometria o nella matematica, e che non esigo che in tal modo siano spiegati tutti i fenomeni della natura, né che si possano di essi dare sicure dimostrazioni.*

L'autore conclude la parte seconda, cioè quella generale intorno ai principi delle cose materiali, con un ammonimento che

mi sembra abbia bisogno di una restrizione. Egli afferma che per spiegare i fenomeni della natura non occorrono altri principi che quelli presi a prestito dalla matematica cioè la dottrina della grandezza della figura e del moto, né riconosce altra materia se non quella che è il soggetto della geometria. Concordo pienamente con l'affermazione che tutti gli speciali fenomeni di natura si possano spiegare meccanicamente, se sono sufficientemente esplorati, e che non si possano intendere in altro modo le cause delle cose materiali; tuttavia ritengo ancor più degno di considerazione che gli stessi principi meccanici e le leggi generali della natura, nascano da più elevati principi, non possano essere spiegati attraverso la sola quantità o la considerazione delle verità geometriche e che in essi piuttosto inerisca alcunché di metafisico, indipendente dalle nozioni che offre l'immaginazione e da riferirsi a una sostanza priva di estensione. Poiché, al di là dell'estensione e delle variazioni, è insita nella materia una forza o potenza di azione che costituisce il passaggio dalla metafisica alla natura, dalle cose materiali a quelle immateriali. Quella forza possiede leggi proprie dedotte non dai soli principi di una assoluta e, per così dire, bruta necessità, come in matematica, ma da perfette ragioni. Una volta stabilite queste leggi con una trattazione generale, quando si tratta di dar ragione della natura dei fenomeni, questi si potranno tutti spiegare meccanicamente, e allora sarà inutile far ricorso a percezioni e appetizioni dell'archo, a idee operanti, a forme delle sostanze e alle stesse anime; e sarà inutile altresì ricorrere alla causa universale di tutte le cose, come a un *Deus ex machina*, per spiegare le singole cose naturali con la semplice volontà di lui, come ricordo che ha fatto l'autore della Filosofia Mosaica, con parole male intese della Sacra Scrittura. Chi rettamente considererà tutto questo, terrà nel filosofare la via intermedia e soddisferà non meno i fisici che i teologi; intenderà che la scolastica non ha sbagliato tanto nel trattare le forme indivisibili, quanto nell'applicarle, soprattutto quando si tratta delle modificazioni e degli strumenti della sostanza, e del modo di agire, cioè del meccanismo. La natura infatti ha come un impero nell'impero, e, per così dire, un duplice regno, quello della ragione e quello della necessità, quello delle forme e quello delle particelle della materia; e tutte le cose sono piene di anime, cioè di corpi orga-

nici. Questi regni non confusi fra di loro si governano ognuno con le proprie leggi, né la ragione della percezione e dell'appetizione è da ricercare nelle modificazioni dell'estensione più che la ragione della nutrizione e delle altre funzioni organiche nelle forme o nelle anime. Ma quella suprema sostanza, che è la causa universale di tutto, per la infinita sua sapienza e potenza fa sì che i due diversissimi ordini si corrispondano reciprocamente nella stessa sostanza corporea e concordino perfettamente tra loro, come se uno fosse diretto dall'influsso dell'altro, e, sia che tu ammiri la necessità della materia e l'ordine delle cause efficienti, e con soddisfatta immaginazione osservi come nulla nel meccanismo avvenga senza motivo o al di fuori delle leggi matematiche, sia che tu contempi l'orbe come un mondo intelligibile o come un'aurea catena di forme e di fini, con i vertici nell'etica e nella metafisica congiunti in uno dalla perfezione dell'Autore supremo, avvertirai che nulla avviene senza una ragione suprema. Dio, infatti, è al tempo stesso forma eminente e primo efficiente, scopo ed ultima ragione delle cose. È nostro compito, quindi, adorare nelle cose le sue vestigia e non solo ammirare i suoi strumenti nell'operare e la meccanica esecuzione delle cose materiali, ma anche essere usi a meditare sui suoi più sublimi artifici; e così riconoscere Dio come Architetto dei corpi e massimamente come Re degli spiriti e ottimo coordinatore di tutte le intelligenze, che costituì la perfettissima repubblica dell'universo, sotto il dominio di un potentissimo e sapientissimo monarca.

Così, nei singoli fenomeni della natura e nella congiunta considerazione tanto dell'utilità della vita quanto della perfezione dello spirito, saremo in grado di provvedere alla sapienza non meno che alla pietà.

VII

OSSERVAZIONI SULL'ETHICA DI SPINOZA

(primavera 1678)

PARTE PRIMA: DI DIO

Definizione 1: Causa di sé è ciò la cui essenza implica l'esistenza.

Definizione 2: Questa definizione, che sia finita quella cosa che può essere limitata da un'altra del suo genere, è oscura. Infatti che cos'è un pensiero limitato da un pensiero? O forse c'è un pensiero maggiore di un altro, come afferma che si può concepire un corpo limitato da uno maggiore? Vedi più oltre la proposizione 8.

Definizione 3: Sostanza è ciò che è in sé e che per sé si concepisce. Anche questa è una definizione oscura. Infatti che significa essere in sé? Si può inoltre domandare se siano copulati tra loro cumulativamente o disgiuntivamente l'essere in sé e l'essere concepito per sé; cioè se voglia dir questo: sostanza è ciò che è in sé, sostanza è, similmente ciò che è concepito per sé; o se voglia dire, invece, che sostanza è ciò in cui concorre l'una cosa o l'altra, cioè che sia in sé e si concepisca per sé.

Era necessario dimostrare che chi ha l'una cosa ha anche l'altra, mentre sembra piuttosto il contrario, alcune cose sono in sé, ma non si concepiscono per sé. E così comunemente che gli uomini concepiscono le sostanze.

Egli prosegue: è sostanza ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di altra cosa dalla quale debba essere formata. Ma anche in ciò c'è difficoltà; infatti, nella definizione che segue, egli dice che l'attributo può essere concepito dall'intelletto come costituente l'essenza della sostanza. Dunque, il concetto di attributo è necessario per formare il concetto di sostanza. Se dici che l'attributo non è la cosa, e che esige almeno che la sostanza non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, rispondo: bisogna allora spiegare, che cosa si chiami *cosa* per comprendere la definizione di essa e perché l'attributo non è cosa.

Definizione 4: Anche oscura è la definizione che l'attributo sia ciò che l'intelletto percepisce della sostanza, come costituente la sua essenza. Si chiede, infatti, se per attributo intenda ogni predicato reciproco oppure ogni predicato essenziale sia reciproco o no o se infine ogni predicato essenziale sia primo o indimostrabile per quanto riguarda la sostanza (vedi la definizione 5).

Definizione 5: Il modo è ciò che è in altro e per altro è concepito. Sembra dunque che in questo differisca dall'attributo, perché, cioè, l'attributo è nella sostanza, ma si concepisce per sé. Aggiunta tale spiegazione, cessa l'oscurità della definizione 4.

Definizione 6: Per Dio, egli dice, intendo l'essere assoluto infinito o la sostanza costituita da infiniti attributi, dei quali ciascuno esprime l'essenza eterna e infinita. Egli doveva dimostrare che queste due definizioni sono equipollenti, perché altrimenti l'una non può stare al posto dell'altra, ma saranno equipollenti quando si sarà dimostrato che ci sono in natura molti attributi o predicati che si concepiscono per sé; e quando si sarà dimostrato che più predicati possano stare l'uno con l'altro. D'altra parte è imperfetta, anche se vera e chiara, ogni definizione il cui intendimento non esclude il dubbio che la cosa definita sia possibile. Così è questa: perché si può dubitare se implichi un Ente che abbia infiniti attributi. Si può dubitare infatti se una stessa sostanza semplice possa essere espressa da più attributi diversi. Ecco, sono parecchie le definizioni delle cose composte, ma della cosa semplice non ce n'è che una e la sua essenza mi sembra che non si possa esprimere che in un unico modo.

Definizione 7: Libera si dice la cosa che esiste ed è determinata ad agire per la sola necessità della sua natura coatta, invece, quella che è determinata da altro ad esistere o ad operare.

Approvo.

Definizione 8: Per eternità intendo la stessa esistenza, in quanto sia concepita come derivante dall'essenza della cosa.

Approvo.

Intorno agli *Assiomi*¹ noto queste cose: il primo è oscuro fintanto non si sappia che cosa sia l'essere in sé. Il secondo e il settimo non era affatto necessario che venissero messi in evidenza; infatti ogni idea va d'accordo con l'ideato e non vedo che cosa sia un'idea falsa. Il terzo, il quarto e il quinto ritengo possano essere dimostrati.

Proposizione 1: La sostanza è per natura prima delle sue affezioni cioè dei suoi modi; infatti, alla definizione 5 egli dice d'intendere i modi come affezioni della sostanza. Ma non spiega che cosa sia essere *prima per natura*, perciò questa proposizione non può essere dimostrata dalle precedenti. Sembra, però, che intenda anteriore per natura cioè per mezzo del quale qualcosa d'altro è concepito.

Però, confesso, che anche qui c'è qualche difficoltà: sembra, infatti, che possono essere concepite, non soltanto le cose posteriori per mezzo delle anteriori, ma anche le cose anteriori per mezzo delle posteriori. Sarà possibile, tuttavia, definire ciò che è primo per natura come quello che può essere concepito senza che altro sia concepito, così che altro può essere concepito a sua volta solo se esso è stato concepito. Ma a dire il vero ciò che è primo per natura è concetto più esteso: la proprietà di una decina di essere $6 + 4$, è posteriore per natura a $6 + 3 + 1$, perché questa è più vicina alla prima di tutte: la decina è $1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1$ e tuttavia si può concepire senza la prima, anzi, cosa che è più ampia, può essere dimostrata senza di essa. Aggiungo un altro esempio: in un triangolo la proprietà per cui i tre angoli interni sono eguali ai due retti è posteriore per natura a questa: che due angoli interni sono eguali all'esterno del terzo; e tuttavia quella si può concepire

1. Gli assiomi dell'*Etica*, che Leibniz riporta in margine al manoscritto, sono i seguenti: 1) Tutto ciò che è o è in sé o è in altro; 2) Ciò che non può concepirsi per mezzo di altro, deve essere concepito per sé stesso; 3) Da una causa determinata data segue necessariamente l'effetto e per contro, se nessuna causa determinata è data, è impossibile ne segua l'effetto; 4) La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica; 5) Le cose che non hanno niente in comune fra loro, non possono neppure essere comprese l'una per mezzo dell'altra, ossia il concetto dell'una non involge il concetto dell'altra; 6) L'idea vera deve convenire col suo ideato; 7) In tutto ciò che può essere concepito come non esistente, l'essenza non implica l'esistenza.

senza di questa, e a maggior ragione (anche se non con eguale facilità) può essere dimostrata senza di essa.

Proposizione 2: Due sostanze che hanno attributi diversi non hanno nulla in comune tra loro. Se per attributi intende predicati che si concepiscono per sé, ammetto la proposizione, posto che siano due le sostanze *A* e *B* e che della sostanza *A* l'attributo sia *c*, della sostanza *B* l'attributo sia *d*; o se della sostanza *A* siano attributi *c*, *e*, mentre della sostanza *B* siano attributi *d*, *f*. È diverso se le due sostanze hanno alcuni attributi diversi, altri comuni; per esempio se gli attributi di *A* siano *c*, *d* e di *B* siano *d*, *f*. Perché, se dice che ciò non può essere, bisogna dimostrarne l'impossibilità. Dimostrerò forse la proposizione, in caso di obiezione, in questo modo: poiché *d* come *c* esprime la stessa essenza (dal momento che per ipotesi gli attributi sono della stessa sostanza *A*) e, per la stessa ragione, anche *d* ed *f* (dal momento che per ipotesi sono attributi della stessa sostanza *B*); dunque anche *c* ed *f* esprimeranno la stessa sostanza. Ne segue che *A* e *B* sono la stessa sostanza contro l'ipotesi; è assurdo dunque che due sostanze diverse abbiano qualche cosa in comune. Rispondo che non concedo che possono essere dati due attributi che si concepiscano per sé e tuttavia possano esprimere la stessa cosa. Infatti, se ciò accade, allora i due attributi che esprimono in diverso modo la stessa cosa possono alla fine essere risolti l'uno nell'altro. Il che posso dimostrare facilmente.

Proposizione 3: Delle cose che non hanno nulla in comune tra loro, l'una non può essere causa dell'altra, per gli assiomi 5, 4.

Proposizione 4: Due o più cose distinte, si distinguono tra loro per la diversità degli attributi delle sostanze o per la diversità delle affezioni. Lo dimostra così: tutte le cose che sono, sono o in sé o in altro per l'assioma 1, cioè per le definizioni 3 e 5. Al di fuori dell'intelletto, nulla è dato tranne le sostanze e le loro affezioni [qui mi meraviglio che egli si dimentichi degli attributi, infatti secondo la definizione 5 per affezioni della sostanza egli intende soltanto i modi. Ne segue, dunque, che o ha parlato in modo ambiguo o gli attributi non sono annove-

rati da lui tra le cose esistenti oltre l'intelletto, ma solo le sostanze e i modi]. Del resto poteva abbastanza facilmente dimostrare la proposizione, se avesse aggiunto che le cose, che possono essere concepite per mezzo di attributi o di affezioni, sono necessariamente conosciute, dunque anche distinte.

Proposizione 5: In natura non possono esserci due o più sostanze della stessa natura o dello stesso attributo.

A questo punto osservo che mi sembra oscuro che cosa significhi: in natura. O intende nel complesso delle cose esistenti o nella regione delle idee o delle essenze possibili. È oscuro poi se vuol dire che non ci sono più essenze dello stesso attributo comune o se vuole intendere che non possono esserci più cose individuali della medesima essenza. Mi meraviglio anche perché prenda qui il termine di natura e quello di attributo come equipollenti, a meno che non intenda per attributo ciò che contiene tutta la natura.

Ciò posto non vedo in che modo possano esserci più attributi della stessa sostanza che si concepiscano per sé.

Dimostrazione: se si distinguessero, si distinguerebbero o per le affezioni o per gli attributi. Se per le affezioni, allora, siccome la sostanza è per natura prima delle sue affezioni (per la proposizione 1), anche se si prescinde dalle affezioni, le sostanze devono distinguersi. Quindi si distinguono per gli attributi; ma se è così, non ci sono due sostanze dello stesso attributo.

Rispondo che mi sembra subentri un paralogismo. Infatti due sostanze possono essere distinte per gli attributi e avere tuttavia qualche attributo in comune, anche se ne hanno altri di propri. Esempio: $\begin{matrix} A & B \\ c, d & d, e \end{matrix}$ dei quali l'attributo di quello è *c*, *d*, di questo *d*, *e*.

Annoto: la proposizione 1 non è utile se non per questa. Di questa avrebbe potuto farne a meno, perché è sufficiente che la sostanza possa concepirsi senza affezioni sia che sia per natura prima sia che non lo sia.

Proposizione 6: Una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza, infatti due sostanze per la proposizione 5 non sono dello stesso attributo, quindi non hanno nulla in comune per la proposizione 2, quindi una non può essere causa del-

l'altra, per l'assioma 5. La stessa cosa in modo diverso e più breve: ciò che si concepisce da sé non può essere concepito per altro o per altra causa, secondo l'assioma 4. Rispondo che concedo la dimostrazione, se per sostanza si intende una cosa che si concepisce da sé; è diverso se s'intende come cosa che è in sé, come in genere gli uomini la intendono, a meno che non si dimostri che è lo stesso essere in sé ed essere concepito per sé.

Proposizione 7: Alla natura della sostanza appartiene l'esistere. La sostanza non può essere prodotta da altro: proposizione 6. Quindi è la causa di sé, cioè, per la definizione 1, l'essenza di essa implica l'esistenza.

A questo punto non è fuori luogo rimproverarlo, perché assume la causa di sé ora come qualche cosa di definito, alla quale assegna un significato particolare la definizione 1, ora la assume nel significato comune e normale. Il rimedio è facile, se quella definizione 1 si converte in assioma e si dice: ogni cosa che non è da altro è o da sé stessa o dalla sua essenza. A questo punto rimangono altre difficoltà: il ragionamento procede soltanto se si ammette che la sostanza può esistere. È necessario infatti che, poiché non può essere prodotta da altro, esista da sé stessa, quindi esista necessariamente; ma bisogna dimostrare che la sostanza è possibile, cioè può concepirsi.

Questo si può dimostrare dicendo che, se nulla è concepito per sé, nulla può esser concepito per altra cosa, dunque nulla del tutto sarà concepito. Per poterlo mostrare più chiaramente, bisogna considerare che, se si pone *a* come concepito per mezzo di *b*, occorre che nel concetto dello stesso *a*, vi sia il concetto dello stesso *b*. E di nuovo se *b* è concepito per mezzo di *c*, nel concetto di *b* bisogna che vi sia il concetto dello stesso *c*, e così il concetto dello stesso *c*, sarà nel concetto dello stesso *a* e così via sino all'ultimo. E se qualcuno obiettasse che non c'è un ultimo, rispondo che allora non c'è neppure il primo: il che dimostro così: poiché nel concetto di ciò che è concepito per mezzo di altro, non c'è nulla che non sia altro, così, salendo per gradi attraverso più cose, o non ci sarà nulla del tutto o non ci sarà se non ciò che è concepito per sé. La quale dimostrazione ritengo completamente nuova ed infallibile. Ma sino a questo momento, tuttavia, si può dubitare se il possibile, sia a quel

modo in cui, in questo luogo, è concepito, cioè non come ciò che può esser concepito, ma come ciò di cui può essere concepita la causa, risolvibile però nella prima. Infatti, le cose che possono essere da noi concepite, non perciò possono essere tutte prodotte perché possono essere incompatibili con altre migliori. Perciò l'Ente che per sé è concepito in atto deve essere provato mercé l'esperienza, perché esistono cose che sono concepite per altro e dunque esiste anche ciò per mezzo del quale sono concepite.

Si vede così che si ha bisogno di un ragionamento ben chiaro per provare accuratamente una cosa che esiste per sé. Forse, tuttavia, non è necessaria quest'ultima cautela.

Proposizione 8: Ogni sostanza è necessariamente infinita perché altrimenti sarebbe determinata da un'altra della medesima natura secondo la definizione 2 e ci sarebbero due sostanze del medesimo attributo contro la proposizione 5. Questa proposizione deve essere intesa così: la cosa che si concepisce per sé, nel suo genere, è infinita e così deve essere ammessa. La dimostrazione è però alquanto laboriosa per l'oscurità di « essere limitata », per l'incertezza del ragionamento della proposizione 5. Nello Scolio, c'è un ragionamento elegante per provare che la cosa che è concepita da sé è unica nel suo genere. Si ammetta pure che ci siano più individui, allora deve esserci una ragione in natura perché siano tanti e non più. Ma la stessa ragione, che fa sì che siano tanti, fa anche che siano questo e quello. Dunque, anche perché sia questo. Questa ragione però non è in uno degli individui più che in un altro. Dunque è al di fuori di tutti. Potrebbe esserci un'obiezione, se si dicesse che il numero delle sostanze è indeterminato o nullo o supera ogni numero. Ma si può correggere se prendiamo soltanto alcune di esse e ci chiediamo perché esse proprio esistano; o, se ne prendiamo parecchie che abbiano qualcosa in comune, per esempio, esistano nello stesso luogo, perché esistano in questo luogo.

Proposizione 9: Quanta più realtà o essere ha ciascuna cosa, tanti più sono gli attributi che le competono [bisognava spiegare che cosa intenda per realtà o esistenza, giacché questi concetti sono suscettibili di equivoci]. Dimostrazione: è chiaro dalla definizione 4. Questo dice l'autore. A me non sembra che sia chiaro. Infatti, una sola cosa può avere più realtà di un'altra,

quindi per il fatto che essa è nel suo genere più grande ha una parte più grande di un attributo. Così un cerchio ha più estensione del quadrato inscritto. E si può dubitare se ci siano più attributi della medesima sostanza, nel modo in cui l'autore ha inteso gli attributi. Confesso, frattanto, che ciò posto e ammesso che gli attributi siano compatibili, la sostanza è più perfetta, val quanto dire che ha più attributi.

Proposizione 10: Ciascun attributo di una medesima sostanza deve concepirsi da sé, per le definizioni 4 e 3. Ma di qui, come altre volte è stato obiettato, segue che c'è un unico attributo di una sola sostanza, se esso esprime tutta l'essenza.

Proposizione 11: Dio o la sostanza che consta d'infiniti attributi dei quali ciascuno esprime l'essenza eterna ed infinita, necessariamente esiste. Egli porta tre dimostrazioni. La prima: perché è sostanza, quindi, per la proposizione 7, esiste. Ma questo suppone che la sostanza esiste necessariamente, il che alla proposizione 7 non è stato sufficientemente dimostrato; e che Dio è sostanza possibile, il che non è facile a dimostrarsi. La seconda: ci deve essere sempre una causa perché una cosa sia o perché non sia. Ma nessuna ragione può esservi perché Dio non sia: non nella natura di lui stesso, infatti non implica contraddizione, né in altro, infatti, quest'altro o sarà della stessa natura o dell'attributo e perciò sarà Dio; o non lo sarà e allora nulla avrà in comune con Dio, e perciò non si può né porre né impedire l'esistenza di Dio. Rispondo alla prima: non è ancora provato che la natura di Dio non implichi contraddizione, anche se l'autore dice senza prova che ciò è assurdo. Alla seconda: potrà essere di quella stessa natura con Dio in alcune cose, non in tutte. Alla terza: enti finiti esistono (per esperienza). Dunque, se l'infinito non esiste, questi saranno più potenti dell'Ente infinito. Si risponderà: se implica contraddizione l'Ente infinito non avrà nessuna potenza. Per non dire che impropriamente è detta potenza la forza di esistere.

Proposizioni 12 e 13: Non può essere veramente concepito alcun attributo della sostanza, dal quale segue che la sostanza può essere divisa: cioè la sostanza, intesa in senso assoluto, è

indivisibile. Infatti, la si distrugge dividendola, le sue parti non saranno infinite e perciò neppure sostanze.

Ci sarebbero più sostanze della stessa natura. Lo ammetto per la cosa che esiste per sé. Segue da qui il corollario: nessuna sostanza, neanche quella corporea, è divisibile.

Proposizione 14: Tranne Dio, nessuna sostanza non può esserci o essere concepita. Perché a Dio competono tutti gli attributi, né ci sono più sostanze dal medesimo attributo, di conseguenza non c'è nessuna sostanza tranne Dio. Tutte queste cose suppongono la definizione di sostanza, che cosa sia l'Ente che si concepisce per sé; e molte altre cose notate sopra che non possono essere ammesse. [A me non sembra neppure certo che i corpi siano sostanze. Diversamente, invece, per le menti].

Corollario 1: Dio è unico.

Corollario 2: La cosa pensante e la cosa estesa sono o attributi di Dio, per gli assiomi, o affezioni degli attributi di Dio. Questo è parlare confusamente; inoltre, non ha ancora dimostrato che l'estensione e il pensiero sono attributi o cose che si concepiscono da sé.

Proposizione 15: Qualunque cosa è, è in Dio, e senza Dio nulla può essere o essere concepito. Perché, infatti, per la proposizione 14, non c'è alcuna sostanza tranne Dio, tutte le altre cose saranno affezioni o modi di Dio, dal momento che al di fuori delle sostanze e dei modi non c'è nulla [di nuovo omette gli attributi].

Proposizione 16: Dalla necessità della natura divina devono seguire infinite cose in infiniti modi, cioè tutte le cose che possono cadere sotto l'intelletto infinito: per la definizione 6.

Corollario 1: Da qui segue che Dio è la causa efficiente di tutte le cose che cadono sotto l'intelletto.

Corollario 2: Dio è causa per sé, non per accidente.

Corollario 3: Dio è in senso assoluto la causa prima.

Proposizione 17: Dio agisce in virtù delle sole leggi della sua natura, non costretto da nessuno, perché nulla è al di fuori di lui.

Corollario 1: Segue da qui la 1^a: non c'è nessuna causa che possa spingere Dio ad agire, sia in modo estrinseco, sia in modo intrinseco, tranne la perfezione della sua stessa natura.

Corollario 2: Solo Dio è causa libera.

Negli scolii spiega più diffusamente che Dio ha creato tutte le cose che esistono nel suo stesso intelletto [mentre sembrerebbe, invece, che ha creato solo le cose che ha voluto]. Egli dice che l'intelletto di Dio è diverso dal nostro anche nell'essenza, né si può attribuire ad ambedue il nome di intelletto, se non equivocamente, come quando si chiama « cane » la costellazione celeste e « cane » l'animale che latra. Il causato differisce dalla sua causa in ciò che ha dalla causa. Un uomo ha da un uomo quel tanto di esistenza che ha da un uomo, da Dio quel tanto di esistenza che ha da Dio.

Proposizione 18: Dio è causa immanente delle cose, non transitiva; segue da ciò quello che gli sembra di aver dimostrato sopra, che, cioè, Dio solo è sostanza e le altre cose sono modi di lui.

Proposizione 19: Dio, ossia tutti i suoi attributi, sono eterni. Infatti, la sua essenza implica l'esistenza e i suoi attributi implicano la sua essenza. L'autore cita inoltre e approva il modo con cui ha dimostrato ciò con la proposizione 19 dei *Principi* di Cartesio.

Proposizione 20: L'essenza di Dio e la sua esistenza sono una cosa sola. Prova tutto questo dicendo che gli attributi in quanto eterni (per la proposizione 19), esprimono l'esistenza (per la definizione dell'eternità). Essi, pertanto, esprimono anche l'essenza, per la definizione di attributo. Perciò, in Dio, essenza ed esistenza sono la stessa cosa. Rispondo che ciò non segue, ma solo ciò, che sono espressi dalla stessa cosa.

Nota anche che questa proposizione suppone la precedente, perciò se la dimostrazione di quella precedente è usata nella dimostrazione di questa, sarà evidente il circolo vizioso. In questo modo, l'essenza e l'esistenza di Dio sono una sola ed identica cosa. Dico: perché gli attributi di Dio esprimono l'essenza e l'esistenza. Dalla definizione di attributo esprimono l'essenza; esprimono l'esistenza, perché sono eterni; eterni però perché

implicano l'esistenza, esprimono, infatti, l'essenza di Dio che implica l'esistenza. Che bisogno c'è, dunque, della menzione dell'eternità degli attributi e della proposizione 19, quando la cosa deriva dall'aver provato che l'esistenza e l'essenza di Dio sono un'unica e medesima cosa, perché l'essenza di Dio implica l'esistenza? Tutte le altre cose sono aggiunte per un inutile apparato, in modo da allestire una specie di dimostrazione. Ragionamenti di questo genere sono molto familiari a coloro che non posseggono la vera arte del dimostrare.

Corollario 1: Da ciò segue che l'esistenza di Dio e l'essenza sono verità eterne. Non vedo in che modo questa proposizione possa seguire dalla precedente, certo è molto più chiara e più vera della precedente. Subito, infatti, essa appare evidente, posto che l'essenza di Dio implica la sua esistenza, anche se non si ammette che siano l'identica cosa.

Corollario 2: Dio è immutabile e immutabili sono tutti i suoi attributi. Questi concetti l'autore li propone e li afferma in modo confuso e oscuro.

Proposizione 21: Le cose che seguono dalla natura assoluta di qualche attributo di Dio, devono essere esistite sempre ed essere infinite o meglio sono, per quello stesso attributo, eterne ed infinite. Le dimostra in modo oscuro e prolisso, mentre è facile dimostrarlo.

Proposizione 22: Qualsiasi cosa segue da qualche attributo di Dio, in quanto modificato da una modificazione che esiste necessariamente ed è infinita per lo stesso attributo, deve anche esistere necessariamente ed essere infinita.

Egli dice di proseguire la dimostrazione come nella precedente. Dunque anche oscuramente. Avrei voluto che avesse dato un esempio di tale modificazione.

Proposizione 23: Ogni modo che esiste necessariamente ed è infinito, deve necessariamente seguire o dalla natura assoluta di un attributo di Dio o da un altro attributo modificato dalla modificazione che esiste necessariamente ed è infinita; cioè un tal modo segue dalla natura assoluta di un qualche attributo o immediatamente o mediante un altro modo.

Proposizione 24: L'essenza delle cose prodotte da Dio non implica l'esistenza, diversamente, per la definizione 1, sarebbero causa di sé, il che è contro l'ipotesi. La cosa è chiara per altro verso. Ma questa dimostrazione è un paralogismo. Infatti, la causa di sé, per la definizione 1, non è intesa nel senso comune, ma in un senso particolare. Dunque, l'autore non può sostituire il senso comune del termine al proprio assunto arbitrariamente, se non dimostra che essi si equivalgono².

Proposizione 25: Dio non solo è causa efficiente dell'esistenza delle cose, ma anche dell'essenza. Altrimenti si potrebbe concepire l'essenza delle cose senza Dio, per l'assioma 4. Ma questa prova non è importante. Infatti, pur ammettendo che l'essenza delle cose non può essere concepita senza Dio per la proposizione 15, non perciò segue che Dio è la causa dell'esistenza delle cose. L'assioma 4 non dice che nulla si può concepire senza la sua causa (che sarebbe falso, infatti il cerchio e la linea non possono essere concepiti senza il centro e il punto: non perciò il centro e il punto sono rispettivamente la causa del cerchio e della linea), ma solo che la conoscenza dell'effetto implica la conoscenza della causa, il che è altra cosa. Né questo assioma è convertibile. Per non dire che una cosa è implicare e altra è dire che senza di esso non può essere concepito. La conoscenza della parabola implica in sé la conoscenza del fuoco, ma può, ciò nondimeno, essere concepita senza di esso.

Corollario: Le cose particolari non sono se non affezioni o modi degli attributi di Dio, dai quali gli attributi di Dio sono espressi in un modo certo e definito. Ciò sembra chiaro dalla definizione 5 e dalla proposizione 15, ma non appare in che modo questo corollario si riconnetta con la proposizione 25. Certamente Spinoza non è un grande artefice di dimostrazioni. Questo corollario appare sufficientemente chiaro in relazione ai precedenti, ma è vero se si intende, nel senso giusto, non che le cose sono modi, ma che i modi di concepire le cose particolari sono modi determinati di concepire gli attributi divini.

2. In margine al manoscritto Leibniz osserva: da questa proposizione (la 24) deriva, contro Spinoza, che le cose non sono necessarie. Infatti, non è necessario, ciò la cui essenza non implica l'esistenza.

Proposizione 28: Ogni cosa particolare, cioè ogni cosa finita che ha un'esistenza determinata, non può esistere né essere determinata ad operare, a meno che non sia determinata ad esistere e ad operare da un'altra causa anch'essa finita ed avente un'esistenza determinata; e questa, a sua volta, da un'altra e così all'infinito.

Perché nulla di determinato, di definito e che esiste per un tempo limitato, può derivare dalla assoluta essenza di Dio. Da questa opinione, pensata in modo giusto, seguono molte cose assurde. Per essa, infatti, le cose non seguirebbero dalla natura di Dio. Il determinante sarebbe a sua volta determinato da un'altra cosa e così via all'infinito. Dunque in nessun modo le cose sarebbero determinate da Dio. Dio darebbe di suo soltanto cose assolute e generali. Più giustamente, bisogna dire che un particolare non è determinato da un altro con un processo all'infinito; altrimenti rimarrebbero sempre indeterminate, per quanto si proceda; ma piuttosto che tutte le cose particolari sono determinate da Dio. Né le cose che vengono prima sono la causa piena delle cose che seguono, ma piuttosto è Dio che crea le seguenti, in modo che si riconnettano alle prime, secondo la regola della sapienza.

Se diciamo che le prime sono anche cause efficienti delle successive, inversamente, in certo modo, le successive sono le cause finali delle prime, per coloro che ammettono che Dio agisce secondo fini.

Proposizione 29: Nella natura nulla è dato di contingente, ma tutte le cose, per necessità della divina natura, sono determinate ad esistere ed operare in un determinato modo. La dimostrazione è oscura e precipitosa, essendo stata condotta attraverso le proposizioni precedenti, a loro volta precipitose, oscure e dubbie. La cosa dipende da una definizione del contingente che non ha mai dato. Io, insieme ad altri, intendo per contingente ciò la cui essenza non implica l'esistenza. In questo senso, le cose particolari saranno contingenti secondo lo stesso Spinoza per la proposizione 24. Ma se s'intende il contingente al modo di certi scolastici, sconosciuto ad Aristotele e ad altri uomini e all'esperienza della vita, cioè, per ciò che accade e di cui non si può dare la ragione perché sia venuto così e non altri-

menti, e la cui causa, posti tutti i requisiti tanto interni quanto esterni, è egualmente disposta ad agire come a non agire, ritengo che il contingente implichi che tutte le cose siano per loro natura, secondo l'ipotesi della volontà divina e la situazione delle cose, certe e determinate sebbene da noi non conosciute, e aventi la loro determinazione, non in sé stessa, ma per la supposizione o ipotesi delle cose esterne.

Proposizione 30: L'intelletto in atto finito e in atto infinito deve comprendere gli attributi e le affezioni di Dio e null'altro. Questa proposizione abbastanza chiara dalle proposizioni precedenti, il nostro autore la dice vera nel suo giusto senso; ma, secondo il suo costume, la dimostra per mezzo di altre cose oscure, remote e dubbie: cioè dicendo che l'idea vera debba accordarsi con l'ideato, è cosa nota per sé (così, egli dice, anche se io non comprendo perché ciò che è noto per sé sia anche vero), che ciò che è oggettivamente contenuto nell'intelletto debba esistere necessariamente in natura; che c'è una sola sostanza, cioè Dio: tutte proposizioni oscure, dubbie e molto eccentriche. Sembra che l'ingegno dell'autore sia stato fortemente deviato: raramente egli procede per una via chiara e naturale, sempre procede per giri tortuosi ed involuti; la maggior parte delle sue dimostrazioni, lasciano l'animo sospeso, più che non lo illuminano.

Proposizione 31: L'intelletto in atto sia finito sia infinito come la volontà, il desiderio, l'amore ecc., deve essere riferito alla natura naturata, non alla natura naturante. Per natura naturante intende Dio e i suoi attributi, per naturata intende i modi.

Ma l'intelletto non è null'altro che un certo modo di pensare. Da ciò afferma che Dio propriamente non intende né vuole. Non sono d'accordo.

Proposizione 32: La volontà non può essere chiamata causa libera, ma soltanto necessaria, giacché libero è ciò che è determinato soltanto da sé. Ma la volontà è un modo del pensiero, perciò può essere modificata da altro.

Proposizione 33: Le cose non potevano essere prodotte da Dio né in altro modo né secondo un ordine diverso da come

sono state prodotte. Seguono, infatti, dalla immutabile natura di Dio. Questa proposizione è vera o falsa a seconda di come la si spiega. Dall'ipotesi della volontà divina che sceglie l'ottimo ossia che opera in modo perfetto, certamente non potevano essere prodotte se non queste cose, ma se si considera la natura delle cose per sé, le cose potevano essere prodotte diversamente.

In un modo simile diciamo che gli angeli sono confermati, salva la loro libertà, a non poter peccare: potrebbero, se volessero, ma non vogliono. Assolutamente parlando potrebbero volere, ma nello stato esistente delle cose non possono più volere. Giustamente l'autore riconosce, nello scolio, che una cosa può essere ritenuta impossibile in due modi o perché implica in sé contraddizione, o perché non c'è alcuna causa esterna atta a produrre.

Nello scolio secondo nega che Dio fa tutte le cose in vista del bene. Non è da stupire che gli abbia negata la volontà e che ritenga che coloro che dissentono sottopongono Dio al fato, mentre lui ammette che Dio produce tutte le cose secondo la perfezione.

Proposizione 34: La potenza di Dio è la sua stessa essenza, perché dalla natura dell'essenza segue che è causa di sé e delle altre cose.

Proposizione 35: Qualunque cosa che è nel potere di Dio esiste necessariamente, cioè segue dalla sua essenza.

Proposizione 36: Non esiste nulla dalla cui natura non segua qualche effetto perché esprime la natura di Dio in un modo certo e determinato (ciò è in virtù della proposizione 34) e la potenza di Dio. Ciò non deriva chiaramente, sebbene sia vero.

Segue un'appendice contro coloro che credono che Dio agisce secondo fini e qui mescola cose vere e cose false. Infatti, anche se è vero che non tutte le cose accadono in vista degli uomini, da ciò non deriva che Dio agisca senza volontà e comprensione del bene.

Nell'esemplare dell'Ethica, posseduta dalla Biblioteca di Hannover, si trovano queste osservazioni di pugno del Leibniz.

Definizione 4 e della parte seconda: « Per idea adeguata intendendo l'idea che, in quanto è considerata in sé, senza relazione

all'oggetto, ha tutte le proprietà o denominazioni intrinseche dell'idea vera ». Si doveva spiegare che cos'è l'idea vera, infatti, per la proposizione 1 e l'assioma 1, è soltanto la convenienza con l'ideato.

Alla fine della dimostrazione della proposizione 1: « Il pensiero è un attributo di Dio, cioè Dio è cosa pensante » Leibniz osserva: « Allo stesso modo si potrebbe provare che Dio teme, spera. Se rispondi che sono modi del pensiero, allora si può dire che il pensiero è un modo dell'altro attributo ».

Alla proposizione 6: « I modi di ogni attributo hanno per causa Dio soltanto in quanto è considerato sotto l'attributo cui i modi appartengono e non in quanto è considerato sotto un altro attributo » Leibniz osserva: « Dubito, perché sembra che altro debba essere richiesto per modificare un qualche attributo. La ragione è quella stessa che fa sì che non esistano tutte le cose, ma alcune distinte ».

Alla proposizione 12: « Tutto ciò che accade nell'oggetto dell'idea, costituente la mente umana, deve essere percepito dalla mente umana, cioè di esso è data necessariamente nella mente l'idea; cioè, se l'oggetto dell'idea, costituente la mente umana, è il corpo, nulla nel corpo può accadere che non sia percepito dalla mente » Leibniz ha scritto: « Le idee non agiscono, la mente agisce. In realtà tutto il mondo è l'oggetto di ogni mente. Tutto il mondo, in qualche modo, è percepito da ogni mente. Il mondo è unico, ma le menti sono diverse. Perciò la mente non diviene mercé l'idea del corpo, ma Dio vede in modi diversi il mondo, come io la città ».

Alla proposizione 13: « L'oggetto dell'idea costituente la mente umana è il corpo, cioè un certo modo dell'estensione esistente in atto e niente altro » Leibniz osserva: « Da ciò segue che la mente, sebbene sia momentanea » almeno è nello stesso uomo.

Alla fine della dimostrazione della proposizione 15: « L'idea che costituisce la realtà formale della mente umana, non è semplice, ma composta di molte idee » Leibniz osserva: « Dunque la mente umana è un aggregato di molte menti ».

Alla proposizione 20: « Della mente umana è data in Dio l'idea o la cognizione, la quale in Dio segue e a Dio si riferisce allo stesso modo l'idea o cognizione del corpo umano » è così

scritto: « Allora si avrà un'idea dell'idea. Di qui la cosa va all'infinito, se la mente umana è l'idea ».

Alle parole dello scolio alla proposizione 21: « La mente ed il corpo sono lo stesso individuo, che ora è concepito sotto l'attributo del pensiero, ora sotto l'attributo dell'estensione » Leibniz osserva: « Allora mente e corpo in realtà non differiscono più di una città vista da punti diversi e che l'estensione in realtà non differisce dal pensiero »: ὑποπα.

Al termine di questo scolio: « Da ciò segue che per comprendere l'idea di un corpo, cioè la mente, non c'è bisogno di altra idea ».

Alla proposizione 23: « La mente umana non conosce, se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo » Leibniz osserva: « Se la mente umana percepisce sé stessa, ne segue che in Dio non si dà un'idea diversa dalla stessa mente: infatti percepisce sé stessa, in quanto Dio esprime la mente che percepisce ».

Alla dimostrazione delle seguenti parole: « La mente umana non conosce lo stesso corpo » osserva: « Anzi come Dio o la mente conosce il corpo per mezzo delle idee delle affezioni del corpo, così conosce la mente attraverso le affezioni della mente ».

Alla parte terza dell'Ethica.

Alla definizione 3: « Per passioni intendo le affezioni del corpo, delle quali la potenza di agire è accresciuta o diminuita, promossa o impedita e nello stesso tempo intendo le idee di queste affezioni » osserva: « La passione si comprende anche quando non pensiamo al corpo ».

Alla proposizione 23: « Quando amiamo una cosa simile a noi, ci sforziamo per quanto possiamo che ci ami a sua volta » osserva: « La ragione per la quale ci sforziamo di fare del bene a qualcuno, è di fare in modo di essere amati. Ma ciò può essere provato anche in modo diverso, anzi lo si deve, infatti è possibile che uno voglia far del bene, sebbene non domandi o pensi di essere riamato ».

Alla definizione 2 delle passioni: « Letizia è passaggio dell'uomo da una perfezione minore ad una maggiore » osserva: « Posso aumentare la perfezione del corpo per non sentire, per

divenire più sano, se le membra crescono con maggior vigore. Si può rispondere, il passaggio può essere insensibile e così anche la letizia ».

VIII

OSSERVAZIONI SULLA KABBALA E SU SPINOZA

Nella prefazione l'autore afferma che i primi Cristiani hanno ricevuto la filosofia dagli Ebrei, ma è piuttosto dai Platonici che essi la ricevettero e da questi la ricevettero gli stessi Ebrei, come Filone.

Secondo l'opinione del nostro autore, è l'antica filosofia degli Ebrei che Benedetto Spinoza, ebreo di razza portoghese, ha seguito e, a volergli credere, lo stesso Spinoza ha riconosciuto interamente la verità della religione di Cristo; ma, personalmente, mi sorprende che l'autore possa dire ciò dopo aver riconosciuto che Spinoza ha negato la resurrezione di Cristo.

Un certo Agostino (J. P. Speeth, vedi Lett. di Spener) viveva da molto a Sulzbach presso Knorr¹, ma ebbe disgusto della sua sorte, si fece ebreo e prese il nome di Moses Germanus². L'autore, che aveva incontrato il nostro uomo ad Amsterdam, scrisse contro di lui un libro intitolato *Il mondo deificato*: in esso egli attacca Spinoza e questo Mosè, ed anche la Cabala (Kabbalah) degli Ebrei, poiché essa confonde Dio con il mondo. In séguito si credette meglio informato. Adesso difende la Kabbala degli Ebrei e Spinoza, e tenta di provare che essi distinguono Dio e il mondo: ma, questo, certo non basta.

Per costoro, infatti, Dio è come la sostanza, e la creatura come l'accidente di Dio. Buddeus (nell'osservatorio speciale di Halle) aveva scritto una difesa della Kabbala degli Ebrei contro alcuni autori moderni. Egli ha trattato lo stesso argomento nell'introduzione alla *Storia della filosofia degli Ebrei*, dove attac-

1. Christian Knorr, barone di Rosenroth, autore del libro intitolato: *La Kabbala svelata o Dottrina trascendentale degli Ebrei*, ecc., Sulzb., 1667, in 4°. Leibniz lo conosceva ed andò a visitarlo in occasione del suo passaggio a Sulzbach.

2. Jean-Pierre Speeth, membro della confessione di Augusta, abbracciò il giudaismo, prese il soprannome di Moses Germanus, e intrattenne con Wackter uno scambio di lettere che avevano per oggetto la religione.

cava con maggior dottrina il libro dell'autore. Lo stesso autore corregge ora sé stesso e risponde a Buddeus. Egli difende l'accordo della Kabbala con Spinoza, che era stato attaccato, ma ora giustifica Spinoza, che allora attaccava.

La Kabbala è di due specie, reale e letterale; questa si chiama *Gematria* (essa traspone le lettere e le sillabe e fa d'una parola un'altra parola o la cifra di un'altra parola); si chiama invece *Notariacon* quella che con ogni lettera, e soprattutto con le iniziali, forma nuove locuzioni. La *Themura* è poi una sorta di stenografia e un mutamento di tutto l'alfabeto.

Molta gente giudica senza conoscere. L'autore pretende che Knorr non ha svelato la vera Kabbala o filosofia segreta degli Ebrei, ma solo formule vuote. Knorr peraltro ha ridato tutto come ha trovato, il bene e il male.

Una antica tradizione dice: Il peccato di Adamo fu il troncamento di Malcuth dalle altre piante. Malcuth o il regno, l'ultimo dei Sephir, significa che Dio governa in modo irresistibile, in modo che l'uomo crede di seguire la sua volontà, mentre esegue quella di Dio. Essi affermano che Adamo si era attribuito una libertà indipendente, ma con la sua caduta aveva appreso di non poter stare di per sé stesso e di aver bisogno d'essere sollevato da Dio mediante il Messia.

Così Adamo ha troncato la cima dell'albero dei Sephir. Kabbala viene da Kebel, vale a dire deposito, tradizione.

Secondo Claudio Belriguardo (in *Circulus Pisanus*, XX, pp. 130-131) Origene, alcuni altri Padri Gnostici e lo stesso san Gerolamo, hanno l'aria di dire che l'impostura non è meno permessa ai legislatori che ai medici. Pitagora ha potuto convincersi per propria esperienza di quanto era difficile, presso gli Egiziani, la disciplina del segreto, giacché, malgrado l'autorità del re Amasi, cui l'aveva raccomandato Policrate, trovò difficoltà ad essere ammesso dai sacerdoti di Tebe. Egli stesso non fu un maestro meno rigoroso del silenzio. Platone ha detto che era profanare l'Autore dell'universo il rivolgergli preghiere in pubblico. E in un altro luogo che occorre parlare di Dio per enigmi, affinché i caratteri che si potessero perdere fossero letti da altri, ma senza essere compresi. (Vedi GASSENDI, *Contro gli Aristotelici*). Riguardo alle Accademie, sant'Agostino asserisce (lib. 3, contro gli Accademici) che essi svelano i loro pensieri

solo a coloro che sono vissuti con loro fino alla vecchiaia. Secondo Clemente d'Alessandria (*Stromata*, 5), gli stessi Epicurei dicevano che vi erano presso di loro alcune cose che non tutti potevano leggere. E Descartes (*Lettera 89, a Régis*, part. 1): « Tu fai torto alla nostra filosofia, se la fai conoscere a coloro che non se ne curano o anche se la comunichi ad altri da quelli che la richiedono con insistenza ».

Burnet, nella sua *Archeologia*, in merito ai Kabbalisti, riduce la loro filosofia a questo: che il primo essere, o Ensoph, contiene in sé tutte le cose, che vi è sempre nell'universo la stessa quantità di essere, che il mondo è una emanazione di Dio. È per questo che vi si tratta di cose vuote, come vasi, piccoli vassoi e condotti attraverso i quali circolano i raggi; non appena essi si ritirano, le cose muoiono e sono di nuovo assorbite in Dio.

Alcuni pensano che la falsa Kabbala è un'invenzione di ieri, dovuta a Loria o Irida. Taziano crede che il signore del mondo è la sostanza universale, che Dio è l'ipostasi del tutto. Tesi Kabbalistiche di Henri Morus: « Dal nulla non nasce nulla: non vi è materia nel complesso delle cose », dogma proprio dei Kabbalisti. La tesi che ogni sostanza è spirito, non ha, presso i Kabbalisti, il senso che le dà H. Morus; ma il nostro autore stabilisce che il mondo o i mondi sono un effetto necessario ed immanente della natura divina; che vi è ad un tempo immanenza ed emanazione e che il mondo fa tutt'uno con Dio, di un'unità singolare, come la cosa e il modo della cosa, che tutti sanno non si distinguono *a parte rei*. Io biasimo tutto ciò.

Si può dire che l'universo è Dio, in quanto egli vi si manifesta. Nelle opinioni filosofiche della Kabbala sul mondo divino, dal quale è defluito per emanazione il nostro mondo visibile, il riconoscimento della Trinità, egli dice, è talmente espresso che sottoscrivo volentieri le parole d'un uomo dotto (*Oss. di Halle*, t. II, os. 5-16, n. 3) secondo il quale è dagli Ebrei che i cristiani hanno ricevuto la Trinità.

Ma, ad avviso dell'autore, Pico della Mirandola si è sbagliato quando ha collocato la Triade nei tre Sefhir superiori dell'albero kabbalistico; e, tra coloro che l'hanno seguito, nessuno l'ha fatto con maggior ardore di colui del quale ho parlato. Infatti (tom. I, oss. scelta, I, n. 11) egli sostiene che, in base alle spie-

gazioni stesse dei Kabbalisti, con quei nomi di Kether, Binah, Chochmah, cioè la corona, la saggezza, e la prudenza, s'intendono le tre persone della Trinità. Ora è d'uopo sapere che le Numerazioni e i Sefhir sono di molto inferiori all'Eusoph, che racchiude la Triade. Al di sotto dell'Eusoph è Adam Cadmon, vale a dire, tutta l'intera cerchia dei Sefhir, delle Luci, delle Numerazioni e degli Eoni. Egli non è l'unico, ma il primo generato.

Taziano, nel suo *Discorso ai Greci* professa di seguire la filosofia dei Barbari, cioè degli Ebrei. « Nel signore dell'universo — egli dice — attraverso la potenza del Verbo, tanto lui che il Verbo che era in lui (il Verbo interiore) esiste. Quando egli l'ha voluto, un Verbo si è sprigionato dalla sua semplicità; non è stato un Verbo proferito invano, ma il primo generato dalle opere del suo spirito (un Verbo esteriore). Noi sappiamo che questo Verbo è il principio di questo mondo (Adam Cadmon, il primo generato). Esso è nato per divisione e non per avulsione. Ciò che è strappato è separato dal suo stelo; ma ciò che è diviso è dotato di una propria funzione e non potrebbe mai essere una diminuzione di ciò da cui ha preso la sua forza ». Ecco le parole di Taziano; non vi mancano che le parole ebraiche Ensoph e Adam Cadmon. Ma non per questo Taziano è il precursore di Ario. Ario è divenuto eretico negando il primo generato o confondendolo con l'unico generato. Bullo, nella difesa del Concilio di Nicea, mostra (sez. III, cap. V) che gli scrittori cattolici, anteriori al Concilio di Nicea, danno al Figlio di Dio una sorta di natività che ha avuto un principio e che ha preceduto la creazione del mondo. Egli cita Atenagora, Taziano, Teofilo d'Antiochia, Ippolito e Novaziano, dei quali tratta per ordine. Finalmente (cap. IX) stabilisce che alcuni scrittori posteriori al Concilio hanno riconosciuto la processione del Verbo uscito dal Padre per formare il mondo e cita a sostegno i sermoni attribuiti a Zenone (di Verona), ma scritti dopo il Concilio di Nicea, la lettera di Alessandro alessandrino ad Alessandro, vescovo di Costantinopoli; quella di Costantino ai Nicomedi; il panegirico di Costantino, di Eusebio Pamphili; e infine lo stesso Atanasio. Egli aggiunge (pp. 394 segg.): « Io non oserei penetrare al fondo di questo mistero, pur vedendo che ci sono molte cose da dire, che forse non mancherebbero di

valore. Torno quindi ad Atanasio, che attribuisce chiaramente una triplice natività al Figlio. La prima è quella per la quale, nell'eternità, il Verbo è dal Padre, e rimane presso il Padre. È a motivo di questa natività che, secondo Atanasio, egli è chiamato nelle Scritture il *Monògeno* (vedi ATAN., *Discorso 111 contro gli Ariani*). La seconda natività consiste nella processione per la quale il Verbo è uscito da Dio per creare il mondo. È in rapporto alla stessa che, per il modo di sentire di Atanasio, egli è chiamato dalle Scritture il Primogenito di ogni creatura. La terza ed ultima natività ebbe luogo quando la medesima Persona Divina uscì dal seno e dalla gloria di suo Padre e venne ad abitare le viscere della Santissima Vergine. E il Verbo è stato fatto carne. Guardiamoci bene dal disprezzare questa spiegazione del grande Atanasio; essa ci offre la vera chiave dei sentimenti e dei pensieri di alcuni antichi, di cui gli Ariani hanno distorto le parole per farle servire alla causa dell'eresia e che alcuni teologi di data recente hanno implicitamente accusato d'Arianesimo ». Questo dice Bullo.

L'autore riprende (cap. III): « Bisogna osservare che il Messia è davvero il Verbo eterno; non il Verbo del Dio interiore, ma quello che egli proferisce; e noi qui lo chiamiamo, in stile kabbalistico, Messia, perché è nato dallo Spirito Santo. I Kabbalisti lo chiamano anche Spirito del mondo, perché il suo Spirito ha animato il mondo. I Kabbalisti sono ancora costretti ad accordare che il corpo di Cristo è onnipotente, in quanto il corpo di Cristo, secondo essi, è il primo corpo dal quale gli altri hanno ricevuto, per l'intermediario dei diversi Sefhir creatori, beltà e ornamento.

L'autore passa (cap. 4) a Spinoza, che egli confronta con la Kabbala. Spinoza dice (*Eth.*, II, schol. prop. 10): « Tutti devono ammettere che nulla esiste o può essere concepito senza Dio, perché è riconosciuto da tutti che Dio è la causa unica di tutte le cose, tanto della loro essenza quanto della loro esistenza: in altri termini, Dio è la causa delle cose, non solo secondo il divenire, ma anche secondo l'essere ». Tale è il testo di Spinoza, cui sembra che l'autore dia la sua approvazione. In effetti, è perfettamente vero che, delle cose create, non si può dire se non che esse sono permesse dalla natura di Dio. Ma io non credo che Spinoza vi sia riuscito. A mio avviso, si possono fino a

un certo punto concepire le essenze senza Dio; ma le esistenze implicano Dio e la realtà stessa delle essenze che le fa influire sulle esistenze viene da Dio. Le essenze delle cose sono coeterne con Dio e l'essenza stessa di Dio abbraccia tutte le altre essenze, a tal punto che non si potrebbe avere una perfetta concezione di Dio senza di quelle. Però, quanto all'esistenza, non si potrebbe concepirla senza Dio, che è l'ultima ragione delle cose.

Questo assioma, che all'essenza di una cosa appartiene, ciò senza di cui essa non può esistere né essere concepita, ha il suo impiego nelle cose necessarie o nelle specie, non negli individui o nelle cose contingenti; infatti non si potrebbe avere degli individui una concezione distinta. Ecco perché essi non hanno una connessione necessaria con Dio, ma sono prodotti liberamente. Dio è inclinato verso di loro per una determinata ragione, ma non è necessitato. Spinoza annovera fra le finzioni la proposizione « Qualcosa può uscire dal nulla » (*De emendatione intellectus*, p. 374). Tuttavia i modi che si producono si producono dal nulla. Non esiste affatto una materia dei modi. Certamente, dunque, né un modo, né la parte di un modo sono preesistenti, bensì preesiste un altro modo che è svanito e al quale questo è succeduto.

I Kabbalisti sembrano dire che non c'è né creazione né esistenza possibile derivate dalla materia, tanto la sua essenza è vile; pertanto che non c'è assolutamente materia o che lo spirito e la materia sono una sola e medesima cosa, come sostiene H. Morus nelle sue tesi kabbalistiche. Spinoza pretende ugualmente che è impossibile che Dio abbia creato qualche massa corporea e materiale che sia il soggetto di questo mondo, « perché — egli dice — coloro che sono d'opposto avviso ignorano da quale divina potenza essa avrebbe potuto essere creata ». In ciò c'è qualcosa di vero, ma non inteso abbastanza. La materia esiste, effettivamente, ma non è affatto sostanza, essendo un aggregato o risultante di sostanze. Intendo parlare della materia seconda o della massa estesa, che non è affatto un corpo omogeneo. Ma ciò che concepiamo come omogeneo e che chiamiamo materia prima è qualcosa d'incompleto, in quanto non è che pura potenza. La sostanza, al contrario, è qualcosa di pieno e di attivo.

Spinoza ha ritenuto che la materia in senso volgare non esiste. Così ci avverte spesso che Descartes male la definisce attraverso l'estensione (*Lett.* 73), e che dà dell'estensione una cattiva spiegazione, quando la prende per una cosa vilissima che dev'essere divisibile nel luogo (*De emendatione intellectus*, p. 385); « poiché, al contrario, la materia si deve spiegare attraverso un attributo esprimente un'essenza eterna e infinita ». Io rispondo che l'estensione o, se si vuole, la materia prima, altro non è che una certa ripetizione indefinita delle cose, in quanto sono tra loro simili o indiscernibili. Ma come il numero presuppone le cose numerate, così l'estensione presuppone le cose che si ripetono e che, oltre ai caratteri comuni, ne hanno di propri. Questi accidenti, propri, rendono attuali, da semplicemente possibili che erano inizialmente, i limiti di grandezza e di figura. La materia puramente passiva è qualcosa di vilissimo, che manca di qualsiasi virtù, ma una tal cosa consiste solo nell'incompleto o nell'astrazione.

Spinoza (*Eth.*, I, coroll., prop. 13, e schol. e prop. 15): « Nessuna sostanza, nemmeno la sostanza corporea, è divisibile ». Ciò non ha nulla di sorprendente nel suo sistema, dato che egli non ammette che una sola sostanza. Ma lo stesso è ugualmente vero nel mio, benché io ammetta un'infinità di sostanze; giacché, nel mio sistema tutte le sostanze sono indivisibili o « monadi ».

Spinoza dice (*Eth.*, III, schol. e prop. 2) che lo spirito e il corpo sono la stessa cosa, ma solamente espressa in due modi, e (*Eth.*, II, schol. e prop. 7) che la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e stessa sostanza, che si conosce ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell'estensione. Ed aggiunge: « È quel che sembra essere stato scorto come attraverso una nube da alcuni Ebrei che sostengono che Dio, l'intelligenza di Dio e le cose che essa concepisce non formano che una cosa sola ». Ciò è detto male a mio parere. Lo spirito e il corpo non sono la stessa cosa, più che non lo siano il principio dell'azione e quello della passione. La sostanza corporea ha un'anima e un corpo organico, vale a dire una massa composta di altre sostanze. È vero che la stessa sostanza pensa e ha una massa estesa ad essa unita, ma non è vero affatto che quest'ultima la costituisca; infatti, le si può benissimo togliere tutto ciò e quella sostanza rimane. Per giunta, tutte le sostanze percepiscono, ma non tutte

le sostanze pensano. Il pensiero, in realtà, appartiene alle monadi e, a maggior ragione, appartiene ad esse qualsiasi percezione; mentre l'estensione appartiene ai composti. Non si può, dunque, dire che Dio e le cose concepite da Dio sono una sola e medesima cosa, come non si può dire che lo spirito e le cose che esso percepisce siano lo stesso. L'autore crede che Spinoza abbia inteso parlare di una natura comune che avrebbe per attributi il pensiero e l'estensione e che questa natura sia spirito. Tuttavia non c'è un'estensione degli spiriti, a meno che non li si consideri, in un senso più ampio, per non so qual sottile animale abbastanza simile a quel che gli antichi intendevano con gli angeli. L'autore aggiunge che i modi di questi attributi sono lo spirito e il corpo. Ma come può, io domando, lo spirito essere un modo del pensiero, quando è invece il principio del pensiero? Lo spirito sarebbe, dunque, piuttosto l'attributo e il pensiero la modificazione di questo attributo. Ci si può anche stupire che Spinoza, come si è visto più sopra (*De emendatione intellectus*, p. 385), abbia l'aria di negare che l'estensione sia divisibile nelle sue parti e composta di parti; il che non ha senso, a meno che non sia forse come lo spazio, che non è divisibile. Ma lo spazio e il tempo sono gli ordini delle cose, non cose.

L'autore ha ragione di dire che Dio ha trovato in sé stesso le origini di tutte le cose. Ciò mi richiama alla mente quella proposizione di Jul. Scaligero, che ho letto altre volte: « Che le cose sono prodotte, non dalla potenza passiva della materia, ma dalla potenza attiva di Dio »; e, affermo io, dalle forme attive o entelechie.

Quanto a ciò che afferma Spinoza (*Eth.*, I, prop. 34) che Dio è per sua stessa necessità causa di sé stesso e di tutte le cose (nota 2: per la prop. 16 e il suo corollario e *Tractatus politicus*, p. 270, c. 2, n. 2) e che la potenza delle cose è la potenza di Dio, io non lo ammetto. Dio esiste necessariamente, ma produce liberamente le cose. Dio ha prodotto la potenza delle cose, ma essa è diversa dalla potenza divina. Le cose operano da loro stesse, sebbene abbiano ricevuto le forze per agire.

Spinoza dice (*Lett.* 21): « Tutto è in Dio e si muove in Dio. Io lo dichiaro con Paolo e senza dubbio anche con tutti gli altri filosofi, benché in diversa maniera (vedi nota 1, p. 39); oso addirittura dire che tale è stato il sentimento di tutti gli antichi

Ebrei, come si può congetturare da certe tradizioni, per sfigurate in mille modi che siano ». Io penserei che tutto è in Dio, non come la parte del tutto, né come un accidente nel soggetto, ma come il luogo in ciò che esso riempie; luogo spirituale o sussistente e non misurato né diviso, perché Dio è immenso ed è dovunque; il mondo gli è presente, ed è così che tutte le cose sono in lui, essendo egli dove esse sono e dove non sono; egli rimane dov'esse se ne vanno ed è già stato dove esse arrivano.

L'autore dice che i Kabbalisti sono d'accordo sul punto che Dio ha prodotto certe cose mediamente ed altre immediatamente e ciò lo induce a parlare di un primo principiato, che Dio fa immediatamente scorrere da sé stesso, e mediante il quale tutto il rimanente è stato prodotto in serie e per ordine. I Kabbalisti salutano questo principiato con diversi nomi: Adam Cadmon, il Messia, il Cristo, il Verbo, il primogenito, il primo uomo, l'uomo celeste, la guida, il pastore, il mediatore, ecc. D'altronde, e proverò questa mia asserzione, è un fatto che Spinoza lo ha riconosciuto: salvo il nome, vi si trova tutto. Da ciò consegue (*Eth.*, I, schol. prop. 28) ed è il secondo punto, che Dio non può essere propriamente chiamato la causa remota delle cose singole, se non per distinguere da questa causa quelle che Dio produce immediatamente o piuttosto derivano dalla sua natura assoluta. Ecco ora, secondo la spiegazione di Spinoza (prop. 21), quali sono le cose che si dicono conseguenti dalla natura assoluta di Dio. « Tutto ciò che proviene dalla natura assoluta di un qualsiasi attributo di Dio dev'essere eterno ed infinito; cioè sono, per questo attributo, eterne e infinite ».

Queste proposizioni di Spinoza, che l'autore richiama, mancano di ogni fondamento. Dio non produce creature infinite e non si potrebbe, con nessun argomento, provare o assegnare una qualsiasi differenza tra questa creatura e Dio.

L'immaginazione di Spinoza, che da ogni attributo si può far uscire un particolare infinito, dall'estensione un determinato infinito in estensione, dal pensiero un certo infinito intelletto, proviene dal modo bizzarro con cui egli immagina certi attributi di Dio che sarebbero eterogenei come il pensiero, l'estensione e forse molti altri. A dir vero, l'estensione non è un attributo di per sé, poiché è solo la ripetizione delle percezioni. Un esteso infinito non è che immaginario: un essere pensante in-

finito è Dio stesso. Le cose necessarie, che derivano dalla natura infinita di Dio, sono le verità eterne. Una particolare creatura è prodotta da un'altra, e questa parimenti da un'altra. Non si arriverebbe a Dio, se si ammettesse la finzione di un progresso all'infinito, e nondimeno è certo che l'ultima di queste creature dipende da Dio non meno di quella che la precede.

Taziano asserisce, nel *Discorso ai Greci* che c'è uno spirito nelle stelle, negli angeli, nelle acque e negli uomini; e che questo spirito, che è unico e lo stesso per tutti, ha in sé differenze. Sono ben lungi dall'approvare una simile dottrina; è l'errore dell'anima del mondo diffusa nel mondo stesso e che, come l'aria nei polmoni, rende in diversi organi suoni diversi. Venendo l'organo a rompersi, l'anima cesserà d'abitarvi e ritornerà all'anima del mondo. Ma bisogna sapere che ci sono altrettante sostanze incorporee, anime se si vuole, quante macchine organiche naturali. Quanto a ciò che afferma Spinoza (*Eth.*, II, schol. prop. 13): « Tutte le cose, benché a diversi gradi, sono animate », ecco la strana ragione su cui poggia la sua opinione. « Di tutte le cose, c'è necessariamente in Dio un'idea, di cui Dio è causa, allo stesso modo che lo è anche dell'idea del corpo umano ». Ma non c'è apparenza di ragione a dire che l'anima è una idea; le idee sono qualcosa di puramente astratto, come i numeri e le figure, e non possono agire. Le idee sono astratte e universali. L'idea di un animale è la possibilità di esso e dire che le anime sono immortali perché le idee sono eterne è come dire che l'anima di un globo è eterna perché l'idea del corpo sferico lo è. L'anima non è un'idea, ma la fonte d'innumerabili idee; essa ha, oltre all'idea presente, qualcosa di attivo, ovverossia la produzione di nuove idee. Ma, secondo Spinoza, l'anima cambia ad ogni momento, perché ai cambiamenti del corpo corrisponde un mutamento nella sua idea. In conseguenza, non mi meraviglio se egli considera le creature come modificazioni passeggere. L'anima è qualcosa di vitale, che contiene una forza attiva.

Spinoza dice (*Eth.*, I, prop. 16): « Dalla necessità della natura divina devono derivare, in infiniti modi, infiniti attributi, vale a dire tutto ciò che può cadere sotto una intelligenza infinita ». È questa un'opinione falsissima; è, sotto altra forma, l'errore che Descartes ha insinuato: cioè, che la materia prende successivamente tutte le forme. Spinoza comincia dove Descartes

finisce: nel naturalismo. Egli ha torto altresì nel dire (*Lett.* 58): che il mondo è l'effetto della natura divina, sebbene aggiunga che non è creato a caso. C'è una via di mezzo fra il necessario e il fortuito: ciò che è libero. Il mondo è un effetto volontario di Dio, ma per ragioni inclinanti o prevalenti. Quand'anche si supponesse il mondo perpetuo, esso non sarebbe necessario. Dio poteva crearlo o non crearlo, o crearlo altrimenti; ma non doveva farlo. Egli pensa (*Lett.* 49): « che Dio produce il mondo in base alla stessa necessità per cui intende sé stesso ». Ma bisogna rispondere che le cose sono possibili in molti modi, mentre è del tutto impossibile che Dio non abbia l'intelligenza di sé. Spinoza dice (*Eth.*, I, prop. 17): « Io so che molti filosofi credono di poter dimostrare che sommo intelletto e libera volontà appartengono alla natura di Dio; giacché, dicono, non conosciamo nulla di più perfetto da attribuire a Dio di ciò che è in noi la più alta perfezione... (vedi nota 1, p. 51)... Perciò hanno preferito fare Dio indifferente a tutte le cose e non d'altro creatore se non di ciò ch'egli stabilì di creare, grazie a una sua volontà assoluta. Per quanto mi concerne, credo di aver dimostrato abbastanza chiaramente che dalla sovrana potenza di Dio tutte le cose derivano per un'uguale necessità, al modo in cui dalla natura del triangolo deriva che i suoi tre angoli sono uguali a due angoli retti ». Dalle prime parole si vede chiaramente che Spinoza nega a Dio l'intelligenza e la volontà. Egli ha ragione di negare che Dio sia indifferente e decreti tutto con un atto di volontà assoluta; Dio decreta invece con una volontà che si fonda su ragioni. Spinoza non offre alcuna prova che le cose derivano da Dio come dalla natura del triangolo derivano le sue proprietà. Non c'è d'altronde analogia fra le essenze e le cose esistenti.

Nello scolio della proposizione 17, vuole che l'intelligenza e la volontà di Dio abbiano con la nostra in comune solo il nome, perché la nostra è posteriore e quella di Dio anteriore alle cose; ma da ciò non segue che hanno in comune solo il nome. Altrove, tuttavia, dice che il pensiero è un attributo di Dio e che bisogna riferirvi i modi particolari del pensiero (*Eth.*, II, prop. 1). Ma l'autore crede che allora egli parla del Verbo di Dio esteriore, in quanto dice (*Eth.*, V) che la nostra anima è una parte dell'intelletto infinito.

« La mente umana — dice Spinoza (*Eth.*, V, prop. 23) — non può essere interamente distrutta col corpo, ma rimane di essa qualcosa che è eterno. Ma questo non ha relazione col tempo: infatti attribuiamo all'anima una durata solo finché dura il corpo ». Nello scolio seguente, egli aggiunge: « Questa idea, che esprime l'essenza del corpo sotto la specie dell'eternità, è un determinato modo del pensiero che si riconnette all'essenza dell'intelletto ed è necessariamente eterno », ecc. Tutto ciò è illusorio. Questa idea è come la figura della sfera, la cui eternità non pregiudica l'esistenza, dacché essa non è che la possibilità di una sfera ideale. Non conta dunque nulla dire: la nostra anima è eterna in quanto coinvolge il corpo sotto il carattere dell'eternità. Essa sarà parimenti eterna, in quanto comprende le verità eterne sul triangolo. « La nostra anima non ha durata. Il tempo non ha alcuna relazione con ciò che oltrepassa l'esistenza attuale del corpo ». Così si esprime Spinoza, il quale pensa che l'anima perisce col corpo, perché crede che ci sia un unico corpo che sempre permane e si trasforma.

L'autore aggiunge: « Io non vedo da nessuna parte che Spinoza abbia detto positivamente che le menti passino da un corpo nell'altro e abitino diverse dimore e abitacoli di eternità. Si potrebbe tuttavia inferire ciò dal suo pensiero ». Questo è un errore dell'autore. La stessa anima, per Spinoza, non può essere l'idea di un altro corpo, così come la figura di una sfera non è la figura di un cilindro. L'anima, per Spinoza, è talmente effimera che non esiste nemmeno nel momento presente; giacché il corpo anch'esso non rimane che come idea. Spinoza (*Eth.*, V, prop. 21) dice che la memoria e l'immaginazione svaniscono col corpo. Ma io penso che sempre permanga qualche immaginazione e memoria e che, senza di esse, l'anima sarebbe un puro niente. Non bisogna credere che la mente esista senza sensibilità o senza anima. Una ragione senza immaginazione e memoria è una conseguenza senza premesse.

Anche Aristotele ha pensato che la mente, l'intelletto agente, permane, non l'anima. Spesso però l'anima agisce e la ragione è passiva. Spinoza dice (*De emendatione intellectus*, p. 384): « Gli antichi non hanno mai, ch'io sappia, concepito, come noi qui facciamo, un'anima che agisca seguendo leggi determinate e come un automa (egli ha voluto dire un automatismo) spi-

rituale ». L'autore intende questo passaggio come se si trattasse della sola anima e non della mente e dice che l'anima agisce seguendo le leggi del movimento e le cause esterne. Entrambi si sono ingannati.

Io dico che l'anima agisce e tuttavia agisce come un automatismo spirituale e che ciò è vero anche della mente. L'anima non è meno esente della mente né dagli impulsi esterni e non è determinata ad agire in modo più speciale della mente. Come nel corpo, tutto è fatto dai movimenti seguendo la legge della potenza, così nell'anima tutto si fa con lo sforzo o il desiderio, seguendo le leggi del bene. C'è un accordo tra i due regni. È vero peraltro che nell'anima ci sono cose che non possono adeguatamente spiegarsi che attraverso le cose esterne: sotto questo rapporto, l'anima è soggetta all'esterno; non per un'influsso fisico, ma, per così dire, morale, in quanto Dio, nella creazione della mente, ha avuto più riguardo alle altre cose che alla mente stessa. Infatti, nella creazione e nella conservazione di ogni cosa, egli ha riguardo a tutte le altre cose.

L'autore ha torto quando chiama la volontà lo sforzo di ogni cosa a persistere nel suo essere; perché la volontà ha fini più particolari e tende a un modo più perfetto d'esistenza. Egli ha torto altresì nel dire che lo sforzo è la stessa essenza, quando l'essenza è sempre la stessa e gli sforzi variano. Io non potrei ammettere che l'affermazione sia lo sforzo della mente per perseverare nel suo essere, cioè per conservare le sue idee. Questo sforzo noi lo abbiamo pur senza nulla affermare. Presso Spinoza, inoltre, la mente è un'idea, e non ha idee. Malamente egli pensa che l'affermazione e la negazione siano volizioni, perché la volizione implica, per giunta, la ragione del bene.

Spinoza (*Lett. 2 a Oldenb.*) sostiene che la volontà differisce da tale o tal'altra volizione al modo che la bianchezza differisce da questo o quel bianco e che perciò la volontà non è la causa di questa o quella volizione più che l'umanità sia la causa di Pietro o Paolo. Le volizioni particolari hanno dunque bisogno di un'altra causa. Ma la volontà non è che un essere di ragione. Così Spinoza. Ma noi consideriamo la volontà come la potenza di volere, il cui esercizio è la volizione. È dunque proprio grazie alla volontà che vogliamo; ma è anche vero che è necessario che altre cause speciali la determinino affinché essa produca



Da Graeven-Schuchhardt

Leibniz in un ritratto di anonimo pittore del sec. XVIII

(Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek).

una certa volizione. Essa dev'essere modificata in un certo modo. La volontà non sta dunque alle volizioni come la specie o l'astrazione della specie agli individui. Gli errori non sono liberi e non sono atti di volontà, benché spesso concorriamo ai nostri errori con azioni libere.

« Gli uomini, — dice Spinoza (*Tractatus Politicus*, 2, n. 6) — si concepiscono nella natura come un impero in un impero (Malcuth in Malcuth, aggiunge l'autore). Essi s'immaginano che lo spirito dell'uomo non è il prodotto delle cause naturali ma è immediatamente creato da Dio, in una tale indipendenza dal resto delle cose che ha un potere assoluto di determinarsi e di fare buon uso della sua ragione. Nondimeno l'esperienza ci prova sovrabbondantemente che non è in nostro potere aver lo spirito sano più di quanto sia in nostro potere aver sano il corpo ». Così Spinoza. A mio parere, ogni sostanza è un impero dentro un impero, ma in un giusto accordo con tutto il rimanente: essa non riceve alcun influsso da altro tranne che da Dio; ma, tuttavia, è posta da Dio, suo autore, alla dipendenza di tutte le altre. Essa promana immediatamente da Dio e nondimeno è prodotta in conformità con le altre cose. Senza dubbio, non tutto è ugualmente in nostro potere, giacché siamo più inclinati qua o là. Malcuth, o il regno di Dio, non sopprime né la libertà divina né la libertà umana, ma soltanto l'indifferenza di equilibrio, invenzione di coloro che negano i motivi delle loro azioni perché non li sanno.

Spinoza s'immagina che, dal giorno in cui l'uomo sapesse che gli avvenimenti sono il prodotto della necessità, il suo spirito ne sarebbe meravigliosamente rafforzato. Ma con questa costrizione, egli non rende contento il cuore del paziente, né gli fa sentire meno il suo male. Sarà felice se comprenderà che il bene risulta dal male e che ciò che avviene sarà per noi il meglio, se saremo saggi.

Da quanto precede si vede chiaramente, che tutto il capitolo di Spinoza sull'amore intellettuale di Dio (*Eth.*, IV, prop. 28) non è che un abito di parata per il popolo, perché nulla vi è d'amabile in un Dio che produca senza scelta e necessariamente il bene e il male. Il vero amore di Dio non si fonda sulla necessità, ma sulla bontà.

Spinoza (*De emendatione intellectus*, p. 388) dice che non c'è scienza, ma soltanto esperienza delle cose particolari, cioè tali che la loro esistenza non ha nessun legame con la loro essenza e che, conseguentemente, non sono verità eterne. Ciò contraddice a quanto aveva detto altrove, cioè che tutto è necessario, che tutto fluisce necessariamente dall'essenza divina. Altra contraddizione: Spinoza (*Eth.*, II, schol. prop. 10) combatte coloro che pretendono che la natura di Dio appartenga alla essenza delle cose create, e tuttavia egli aveva stabilito in precedenza (nota 1: *Eth.*, I, prop. 15) che le cose non esistono e non possono essere concepite senza Dio, che esse nascono necessariamente da lui (*Eth.*, I, prop. 21). Per questo motivo egli sostiene che le cose finite e temporali non sono prodotte immediatamente dalla causa infinita, ma sono prodotte (prop. 28) da altre cause singolari e finite. Ma come allora sono originate da Dio?

Non potranno in questo caso neppure esserne originate mediamente, perché in tal modo non si arriverà mai che da un finito a un altro finito. Non si può dunque dire che Dio agisca mediante le cause seconde, se egli non produce queste stesse cause. Bisogna dunque dire che Dio produce le sostanze e non le azioni delle sostanze, cui non fa che concorrere.

L'autore scusa gli inconvenienti della Kabbala (par. 5) dicendo solo che essi sono comuni ad ogni filosofia, anche a quella d'Aristotele e di Descartes, perciò anche i Kabbalisti possono insegnare. Egli allega poi, a sostegno della sua asserzione, che Aristotele nega la creazione e la provvidenza, e ammette una sola intelligenza in tutta la specie umana: che Descartes sopprime le cause finali. L'autore crede che Aristotele abbia insegnato nell'accademia per comando.

L'autore ritiene che l'intenzione degli antichi nel fare insegnare nelle scuole una filosofia che potesse essere corretta e attaccata dai teologi, è stata d'impedire che qualche anima, senza dubbio ingannata dal demonio (l'autore scherza, non bisogna volergliene), vedendo la teologia e la filosofia cospirare di tutto punto cada nel pensiero che la religione cristiana sia opera della ragione. Così parla il nostro autore, e a me sembra che scherzi. Più infatti la ragione e la religione cospirano, meglio vanno le cose. Ci saranno sempre cose rivelate che sono fatti e aggiungono qualcosa in più alla storia e alla ragione. Lasciare entrare

il nemico nella piazza, col pretesto che non bisogna aver l'aria di dare troppo ragione a un amico, è assurdo.

La teologia non ha nulla da chiedere né nulla da temere dalla filosofia, crede l'autore (p. 77). Egli ha torto. La filosofia e la teologia sono due verità che si accordano tra loro. Il vero non può essere nemico del vero e se la teologia contraddicesse la vera filosofia sarebbe falsa. Egli pretende che la filosofia poggi su una base scettica: cioè sulla ragione che parte da un'ipotesi per concepire le cose; come se la vera filosofia fosse fondata su ipotesi. Egli dice che quanto maggiore sarà il disaccordo della filosofia e della teologia, tanto minore sarà il pericolo che la teologia sia sospetta. È tutto il contrario. In virtù dell'accordo del vero col vero, sarà sospetta qualsiasi teologia che contrasta con la ragione. Sono già stati confutati i filosofi Averroisti del quindicesimo secolo, che pretendevano che la verità fosse doppia. Hanno sollevato contro di loro i filosofi cristiani sempre pronti a mostrare l'accordo della filosofia con la teologia. Descartes si è ingannato quando ha creduto la libertà dell'uomo inconciliabile con la natura di Dio.

L'autore osserva che la dottrina della reviviscenza delle anime nei corpi è stata tollerata da Cristo nei discepoli e dai cristiani all'origine. Occorre sapere che, a dir vero, non c'è altro passaggio dell'anima di un corpo nell'altro se non quello che si opera in uno stesso corpo attraverso il mutamento insensibile delle sue parti.

La metempsicosi sarebbe contraria alla regola che nulla si fa per salti. Il passaggio dell'anima da un corpo all'altro non sarebbe meno strano dello spostamento d'un corpo che d'un tratto andasse da un luogo ad un altro, senza attraversare l'intervallo. In tutto ciò, c'è gran povertà di ragione.

IX

SULLE OSSERVAZIONI DEL LOCKE AL MALEBRANCHE
A PROPOSITO DELLA VISIONE IN DIO

Tra le opere postume di Locke, pubblicate a Londra nel 1706, c'è al vol. VIII un esame della concezione del Padre Malebranche, che afferma che noi vediamo tutte le cose in Dio. Egli riconosce, in primo luogo, che c'è una quantità di pensieri delicati e di riflessioni giudiziose nel libro sulla *Ricerca della verità* e che ciò l'ha fatto sperare di trovarvi qualche istruzione sulla natura delle nostre idee. Ma egli osserva inizialmente (§ 2) che questo Padre si giova di quel che Locke chiama *argumentum ad ignorantiam*, pretendendo di provare la sua opinione, perché non c'è altro motivo di spiegare la cosa: tuttavia, secondo Locke, questo argomento perde la sua forza, ove si consideri la debolezza del nostro intelletto. Sono tuttavia d'avviso, che questo argomento è buono, quando si può fare un elenco completo dei mezzi ed escluderli tutti tranne uno. Anche nell'*Analisi Frenicle* si serviva di questo metodo di esclusione, come lo chiamava. Tuttavia Locke ha ragione di affermare che non serve a nulla dire che questa ipotesi è migliore delle altre, se si trova che essa non spiega affatto ciò che si vorrebbe intendere e implica anche cose che non possono accordarsi insieme.

Dopo aver considerato ciò che c'è nel capitolo I della parte II del libro III, ove il Padre Malebranche pretende che ciò che lo Spirito può concepire gli dev'essere *immediatamente unito*, Locke domanda (§§ 3, 4) che cos'è essere unito immediatamente, in quanto ciò gli sembra intelleggibile solo nei corpi. Forse gli si potrebbe rispondere che consiste in ciò, che l'uno opera immediatamente sull'altro. E siccome il Padre Malebranche, riconoscendo che i nostri corpi sono uniti alle nostre anime, aggiunge che ciò non avviene in modo che faccia sì che l'anima se ne accorga, gli si domanda (§ 5) che egli spieghi questa forma d'unione o almeno in che essa differisca da quella che non accetta. Il Padre Malebranche dirà, forse, che egli conosce l'unione dell'anima col corpo solo attraverso la fede, e che dalla na-

tura del corpo, consistente nella sola estensione, non si può trarre nulla che serva a fare intendere l'operazione dell'anima sul corpo. Egli accetta un'unione inspiegabile, ma ne chiede una che serve a spiegare il commercio dell'anima e del corpo. Egli pretende, altresì, di spiegare, perché gli Esseri materiali non possono essere uniti con l'anima come si richiede; perché, questi esseri, essendo estesi e l'anima non essendolo, non c'è proporzione tra essi. Ma a questo punto Locke chiede molto a proposito (§ 7) se c'è maggiore proporzione fra Dio e l'anima. In effetti, sembra che il Padre Malebranche avrebbe dovuto allegare, non la scarsa proporzione, ma la poca connessione che appare tra l'anima ed il corpo, anziché affermare che c'è una connessione tra Dio e le creature che fa sì che esse non potrebbero esistere senza di lui.

Quando questo Padre afferma (§ 6) che non c'è altra sostanza puramente intelleggibile al di fuori di Dio, confesso di non comprenderlo bene nemmeno io. C'è qualcosa nell'anima che non intendiamo distintamente, e ci sono molte cose in Dio, che non intendiamo affatto. Locke (§ 8) fa un'osservazione sulla fine del capitolo del Padre, che è conforme alle mie concezioni; infatti, per far vedere che questo Padre non ha escluso tutti i mezzi per spiegare la cosa, egli aggiunge: « Se dicessi che è possibile che Dio abbia fatto le nostre anime e le avesse unite al corpo in tal modo che a certi moti del corpo l'anima avesse avuto tali o tal'altre percezioni, ma in modo a noi inconcepibile, avrei detto qualcosa di così manifesto e di così istruttivo come ciò ch'egli dice ». Locke dicendo ciò sembra aver intuito il mio « sistema dell'armonia prestabilita » o qualcosa di simile.

Locke obietta (§ 20) che il sole è inutile, se noi lo vediamo in Dio. Siccome questo argomento andrebbe contro il mio sistema, che pretende che noi vediamo il sole in noi, rispondo che il sole non è fatto solamente per noi e che Dio ci vuol fare rappresentare la verità su ciò che è fuori di noi. Egli obietta pure (§ 22) che non concepisce come possiamo vedere qualcosa confusamente in Dio, nel quale non v'è confusione. Si potrebbe rispondere che noi vediamo le cose confusamente, quando ne vediamo troppe alla volta.

Avendo detto il Malebranche che Dio è il luogo degli Spiriti, come lo spazio è il luogo dei corpi, Locke dice (§ 25) che

egli non comprende una sola parola di ciò. Ma egli intende almeno le parole « spazio », « luogo », « corpo ». Egli intende pure che il Padre fa un'analogia fra

spazio, luogo, corpo
e Dio, luogo, spirito.

Così una buona parte di ciò ch'egli dice qui è intelligibile. Si può solo obiettare che quest'analogia non è abbastanza provata, benché ci si accorga facilmente di alcuni rapporti che possono dar luogo al confronto. Io osservo spesso che certe persone cercano di eludere ciò che si dice loro attraverso una affettazione d'ignoranza come se non capissero nulla; il che fanno, non per biasimare sé stessi, ma per biasimare coloro che parlano, come se il loro gergo fosse inintelligibile, o per elevarsi al di sopra della questione e di colui che la propone, come se essa non fosse degna della loro attenzione. Tuttavia Locke ha ragione di dire che la concezione del Padre Malebranche è inintelligibile in relazione alle altre sue concezioni, giacché per lui spazio e corpo sono la stessa cosa. Qui la verità gli è sfuggita, ed egli ha concepito qualcosa di comune e di immutabile, con cui i corpi hanno un rapporto essenziale, e che crea addirittura i loro rapporti reciproci. Quest'ordine dà luogo a una finzione e a concepire lo spazio come una sostanza immutabile; ma ciò che c'è di reale in questa nozione riguarda le sostanze semplici (nelle quali sono comprese gli spiriti) e si trova in Dio che le unisce.

Affermando il Padre che le idee sono esseri rappresentativi, Locke ha modo (§ 26) di chiedere se questi esseri sono sostanze, modi o relazioni. Io credo che si possa dire che sono rapporti risultanti dagli attributi di Dio.

Quando Locke dichiara (§ 31) che egli non comprende affatto come la varietà delle idee sia compatibile con la semplicità di Dio, mi sembra ch'egli non debba affatto trarre da ciò una obiezione contro il Padre Malebranche; perché non c'è sistema che possa far comprendere una tale cosa. Noi non possiamo comprendere l'incommensurabile e mille altre cose, la cui verità non ci è per questo meno conosciuta e che abbiamo il diritto di adoperare per renderci conto di altre verità, che da queste dipendono. Qualcosa di simile ha luogo in tutte le sostanze

semplici, ove c'è una varietà di affezioni nell'unità della sostanza.

Il Padre sostiene che l'idea dell'infinito è anteriore a quella del finito. Locke obietta (§ 34) che un fanciullo ha piuttosto l'idea di un numero o di un quadrato che quella dell'infinito. Egli ha ragione prendendo le idee per immagini; ma considerandole come fondamenti delle nozioni, egli troverà che nel *continuum* la nozione di un'estensione, presa assolutamente, è anteriore alla nozione di un'estensione cui è aggiunta la modificazione. Ciò bisogna ancora applicarlo a quanto si dice ai §§ 42 e 46.

L'argomento del Padre, che Locke esamina, al § 40 (contato anche il § 35) non è da disprezzare, che, cioè, Dio solo, essendo il fine degli spiriti, ne è anche l'unico oggetto. È vero che vi manca qualcosa perché lo si possa chiamare una dimostrazione. C'è una ragione più conclusiva, che fa vedere che Dio è il solo oggetto immediato esterno degli Spiriti ed è che solo lui può operare su di essi.

Si obietta al § 41 (contato il § 36) che l'Apostolo comincia dalla conoscenza delle creature per condurci a Dio e che il Padre fa il contrario.

Io credo che questi metodi s'accordino. L'uno procede *a priori*, l'altro *a posteriori*, e quest'ultimo è il più comune. È vero che la via migliore per conoscere le cose è quella che va attraverso le loro cause, ma non è la più facile. Essa richiede troppa attenzione e gli uomini ordinariamente prestano la loro attenzione alla cose sensibili. Rispondendo al § 34, io ho notato la differenza che c'è tra immagine ed idea. Sembra che si combatta questa differenza al § 38, trovando difficoltà nella differenza che c'è tra sentimento e idea. Ma io credo che il Padre intenda per sentimento una percezione d'immaginazione, anziché il fatto che si possano avere idee che non sono sensibili né immaginabili. Ammetto che abbiamo un'idea chiara del colore del violetto quanto della figura (come qui si obietta), ma non è altrettanto distinta né intelligibile.

Locke domanda se una sostanza indivisibile e non estesa può avere allo stesso tempo modificazioni diverse, e che si riferiscano addirittura a oggetti inconsistenti. Io rispondo di sì. Ciò che è inconsistente in uno stesso oggetto, non è inconsistente nel-

la rappresentazione di diversi oggetti, che si concepiscono tutti insieme. Non è necessario, per questo, che ci siano nell'anima parti diverse, come non è necessario che ci siano parti differenti nel punto, benché differenti angoli vi mettano capo.

Ci si chiede con ragione al § 43, come conosciamo le creature, se non vediamo immediatamente che Dio. Il fatto è che gli oggetti di cui Dio ci fa avere la rappresentazione, hanno qualcosa che rassomiglia all'idea che abbiamo nella sostanza, ed è questo che ci fa giudicare che ci sono altre sostanze.

Si suppone al § 46, che Dio abbia l'idea di un angolo, che è il più vicino all'angolo retto, ma che egli non la mostra a nessuno, per quanto forte possa essere il desiderio di averla. Io rispondo che un tale angolo è una finzione, come la più prossima frazione dell'unità, o il numero più vicino allo zero o il minore di tutti i numeri. La natura della continuità non permette che ci sia nulla di simile.

Il Padre aveva detto che conosciamo la nostra anima per un sentimento interno della coscienza e che perciò la conoscenza della nostra anima è più imperfetta di quella delle cose, che conosciamo in Dio. Locke osserva molto a proposito, al § 47, che l'idea della nostra anima, essendo in Dio come quella delle altre cose, la dovremmo ugualmente vedere in Dio. La verità è che vediamo tutto in noi e nelle nostre anime e che la conoscenza che abbiamo dell'anima è molto giusta e veritiera, purché vi prestiamo attenzione; che attraverso la conoscenza che abbiamo dell'anima conosciamo l'Essere, la sostanza, Dio stesso, e attraverso la riflessione sui nostri pensieri noi conosciamo l'estensione e i corpi. È vero, tuttavia, che Dio ci dà tutto quello che c'è in ciò di positivo, ed ogni perfezione vi è implicita per un'emanazione immediata e continua, in virtù della dipendenza che tutte le creature hanno da lui; ed è così che si può attribuire un senso buono alla frase che Dio è l'oggetto delle nostre anime e che tutto vediamo in lui. Può darsi che l'intento del Padre, che si esamina al § 53, dicendo che noi vediamo le essenze delle cose nelle perfezioni di Dio, e che la ragione universale è quella che c'illumina, tenda a far notare che gli attributi di Dio fondano le nozioni semplici che abbiamo delle cose, l'essere, la potenza, la conoscenza, la diffusione, la durata, che, prese in modo assoluto, sono in lui e nelle creature sono solo in forma limitata.

X

COLLOQUI DI FILARETE E D'ARISTO,
SÉQUITO DEL PRIMO COLLOQUIO FRA ARISTO E TEODORO

Appena Teodoro uscì, Aristo ricevette una visita di Filarete, suo vecchio amico, molto apprezzato dottore della Sorbona, che aveva altre volte insegnato la filosofia e la teologia al modo della Scolastica e che, tuttavia, non disprezzava le scoperte dei moderni ma le considerava con molta circospezione ed esattezza. Egli aveva preso dimora in una specie di ritiro, per meglio attendere agli esercizi della pietà e nello stesso tempo, si adoperava a mettere in chiara luce le verità della religione, di cui cercava di rettificare e perfezionare le prove; e ciò lo impegnava ad esaminare con rigore quelle che si producevano, al fine d'indicare in che cosa esse avessero bisogno di essere integrate.

ARISTO, vedendolo, esclamò: « Venite a proposito, mio caro Filarete, dopo una così lunga interruzione della nostra conoscenza! Io esco da un appassionante dibattito, cui vorrei che voi aveste assistito! Teodoro, quel filosofo profondo, quell'eccellente teologo, mi ha rapito a me stesso; m'ha fatto passare da questo mondo corporeo e corruttibile ad un mondo intelligibile ed eterno. Peraltro, quand'io ci penso senza di lui, ricado facilmente nei miei antichi pregiudizi e non so talvolta dove mi trovi. Nessuno è più capace di voi di tranquillizzarmi e di farmi giudicare con sicurezza e, per così dire, a sangue freddo. Infatti vi confesso che le grandi e belle espressioni di Teodoro mi toccano e mi entusiasmano; ma quando egli mi ha lasciato, non so più come mi sono elevato a tal punto, e provo una sorta di vertigine che mi mette in imbarazzo.

FILARETE. Il merito di Teodoro m'è noto attraverso le sue opere, in cui vi è una quantità di pensieri grandi e belli; ce ne sono anche molti ben verificati, ma ve n'è altresì, e dei più fondamentali, che avrebbero bisogno d'essere ulteriormente chiariti. Non dubito ch'egli vi abbia detto mille cose atte ad aiutarvi nel bel proposito che avete preso, a quanto ho appreso, di abbandonare le vanità del mondo, il clamore assordante del po-

polo e le dispute vane e spesso perniciose della gente mondana, per dedicarvi alle solide meditazioni che ci attaccano alla virtù e ci conducono alla felicità. Ciò che ho sentito dire sul vostro felice cambiamento m'ha invogliato a farvi visita per rinnovare il nostro antico legame; e non potreste fornirmi una migliore occasione d'entrare in argomento e di mostrarvi il mio zelo, che parlando dapprima di ciò che da lungo tempo è stato oggetto delle mie meditazioni e che dev'essere uno degli oggetti più interessanti delle vostre. Se poteste ricordarvi della sostanza del discorso di Teodoro, forse vi potrei aiutare a sviluppare parte delle nozioni ch'egli vi ha impartite, ed egli stesso in séguito finirebbe con chiarire e confermare ciò che ci sembrerebbe ancora oscuro e dubbioso.

ARISTO. Sono ben lieto del vostro aiuto, e cercherò di fare una ricapitolazione di ciò che in sostanza Teodoro m'ha detto: ma non aspettatevi da me il fascino congiunto a tutto quel che diceva. Egli ha tentato in primo luogo di farmi vedere che quest'io che pensa non è un corpo, giacché i pensieri non sono modi di essere dell'estensione, nella quale consiste l'essenza del corpo. Io gli chiesi di provarmi che il mio corpo non era che estensione: mi sembrò che lo provasse mentre l'ascoltavo, ma non so come mai questa prova mi è poi sfuggita. Poco per volta, tuttavia, mi rimetto sulla strada. Basta (egli mi dice) avere l'estensione per formare il corpo. Egli aggiunse ancora che, se Dio distruggesse l'estensione, il corpo sarebbe distrutto.

FILARETE. I filosofi che non siano cartesiani non concederanno affatto che è sufficiente avere estensione per formare un corpo; richiederanno ancora qualch'altra cosa che gli antichi chiamavano antitipia, ossia ciò che rende un corpo impenetrabile all'altro; e, secondo loro, la nuda estensione forma solo il luogo o lo spazio nel quale i corpi si trovano. E, in effetti, mi sembra che Descartes e i suoi seguaci, quando si provano a confutare questa concezione, facciano solo supposizioni, e, per chiamare la cosa col suo nome, petizioni di principio.

ARISTO. Ma non trovate che la supposizione della distruzione dell'estensione, che comporta quella del corpo, prova che il corpo non consiste che nell'estensione?

FILARETE. Ciò prova soltanto che l'estensione entra nell'essenza o nella natura del corpo, non che costituisce tutta la sua

essenza. A un dipresso come la grandezza entra nell'essenza dell'estensione, ma non basta, perché il numero, il tempo, il movimento hanno anch'essi una grandezza, e tuttavia sono diversi dall'estensione. Se Dio distruggesse ogni grandezza attuale, distruggerebbe l'estensione; ma, producendo grandezza, egli non produrrebbe forse che tempo, senza produrre estensione. Lo stesso avviene con l'estensione e il corpo. Dio, distruggendo l'estensione, distruggerebbe il corpo, ma non producendo che estensione, non produrrebbe, forse, che lo spazio senza corpo; almeno, secondo persone che i cartesiani non hanno ancor bene confutate.

ARISTO. Sono spiacente di non essermi fin da principio accorto di questa difficoltà, ma la metterò in risalto per proporla a Teodoro. Ciò nondimeno, se ben ricordo, egli mi addusse ancora un altro argomento che tendeva allo stesso scopo; ma mi sembrava ben sottile, perché era preso dalla natura della sostanza. Teodoro mi provava che l'estensione è una sostanza, e credo ne volesse inferire che il corpo non può essere altro che estensione; altrimenti sarebbe composto di più di una sostanza. Ma non vi garantisco che ciò sia proprio di Teodoro. Mi posso ingannare, dando al suo discorso un legame forse diverso da quello ch'egli aveva nello spirito e sul quale m'informerò.

FILARETE. Trovo difficoltà anche in questa conseguenza che attribuite a Teodoro dubbiosamente. Infatti sapete che i peripatetici compongono il corpo di due principi sostanziali, che sono la materia e la forma. Bisognerebbe dunque provare che non è possibile che il corpo sia composto allo stesso tempo da due sostanze, cioè dall'estensione (concedendo che sia una sostanza) ed anche di qualche altra sostanza. Ma vediamo come Teodoro provava che l'estensione è una sostanza; ché questo punto è abbastanza importante.

ARISTO. Cerco di ricordarmene. Tutto ciò che si può concepire solo e senza pensare ad altro o senza che l'idea che se ne ha rappresenti qualch'altra cosa, oppure ciò che si può concepire solo come esistente indipendentemente da ogni altra cosa, è una *Sostanza*; e tutto ciò che non si può concepire solo o senza pensare a qualche altra cosa, è un modo di essere o una *modificazione di sostanza*. È ciò che s'intende quando si dice che una sostanza è un essere che sussiste in sé stesso. E non abbiamo al-

cun altro mezzo per distinguere le sostanze dalle modificazioni. Ora Teodoro mi faceva vedere che potevo pensare all'estensione senza pensare ad altro.

FILARETE. Questa definizione di sostanza non è priva di difficoltà. In fondo c'è Dio solo che possa essere concepito come indipendente da altre cose. Diremo dunque, con un certo troppo conosciuto novatore¹, che Dio è la sola sostanza, di cui le creature non siano che modificazioni? Ché se voi restringete la vostra definizione, aggiungendo che la sostanza è ciò che può essere concepito indipendentemente da ogni altra creatura, troveremo forse cose che hanno altrettanta indipendenza quanto l'estensione, senza essere sostanze. Per esempio, la forza d'agire, la vita, l'antitipia, sono qualcosa di essenziale e di primitivo allo stesso tempo e si possono concepire indipendentemente da altre nozioni, e anche dai loro soggetti, per mezzo di astrazioni. Al contrario i soggetti sono concepiti per mezzo di tali attributi. Tuttavia questi attributi sono differenti dalle sostanze cui si attribuiscono. C'è, dunque, qualcosa che non è sostanza e che tuttavia non può essere concepito dipendentemente, più di quanto lo possa la sostanza stessa. Pertanto, questa indipendenza della nozione non è il carattere della sostanza, perché dovrebbe ancora convenire a ciò che è essenziale alla sostanza.

ARISTO. Io credo che le astrazioni non possono essere concepite indipendentemente da qualcosa, almeno nel soggetto concreto, ancorché incompleto, e che, unito all'attributo essenziale primitivo sufficiente, costituisce il soggetto completo. Ma, per sottrarci a queste spine, diciamo che la definizione non deve essere intesa che per le cose concrete; così la sostanza sarà un concreto indipendente da ogni altro concreto creato.

FILARETE. Ecco una nuova restrizione della vostra definizione: ma rimangono ancora molte difficoltà. Infatti, 1) può darsi che la spiegazione di ciò che è il concreto presupporrà la sostanza; e in tal modo noi faremo un giro vizioso nel definire; 2) io vi nego che l'estensione sia un concreto, perché essa è l'astratto dell'esteso; 3) ne consegue che solo il soggetto preciso e incompleto o il concreto semplice e primitivo, il quale unito all'attributo essenziale rende la sostanza completa, merita il

1. Evidente allusione a Spinoza.

nome di sostanza, perché gli astratti come pure i concreti completi, non potrebbero essere concepiti né esistere senza di esso; 4) non insisterò attualmente sulla dottrina di quei teologi che sostengono che gli accidenti possono esistere senza il loro soggetto nel Sacramento dell'Eucaristia, giacché essi sono essenzialmente indipendenti dal soggetto: ad essi la vostra definizione conviene.

ARISTO. Stiamo affondando nelle sottigliezze, ed è per me una fortuna aver frequentato in altri tempi il Collegio e di aver ritenuto qualcosa dei termini della Scuola. Riconosco, nondimeno, che queste sottigliezze sono qui indispensabili e che voi le proponete in un modo molto intelligibile, il che mi mette in condizione di rispondervi. Rispondo, dunque, al primo punto, che la definizione del concreto non ha bisogno della sostanza; poiché anche gli accidenti possono essere concreti. Per esempio, il calore potrà essere grande o avere grandezza: ora, grande è un concreto. Un numero può essere chiamato grande, proporzionale, commensurabile, ecc. Quanto al secondo punto, direi che l'estensione, lo spazio, il corpo, essendo una stessa cosa secondo Teodoro, egli dirà che l'estensione è un concreto. Rispondo, al terzo punto, che l'estensione o il corpo è proprio questo primo soggetto, concepito come la materia formata dalle figure e dai movimenti, per fare un soggetto completo. Infine dico, al quarto punto, che Teodoro forse non concede la possibilità dell'esistenza degli accidenti senza soggetto. Gli altri che vorranno mantenere la definizione, diranno che la sostanza è un concreto indipendente *naturalmente* da ogni altro concreto creato.

FILARETE. La vostra risposta al primo punto mi sembra buona. Occorrerebbe, tuttavia, spiegare più distintamente la nozione del concreto e dell'astratto. Ma non vi si può concedere, in merito al secondo punto, che esteso ed estensione siano la stessa cosa: non c'è esempio, tra le creature, dell'identità del concreto e dell'astratto. La risposta al terzo punto può andar bene ed anche quella che voi date alla quarta obiezione, per coloro che negano gli accidenti sussistenti fuori del soggetto. Ma coloro che vorranno rettificare la definizione con la limitazione di ciò che si fa naturalmente, la fanno somigliare a quella dell'uomo che si attribuisce a Platone. Si racconta che aveva definito l'uomo un animale bipede implume e che, in séguito a ciò, Diogene aveva spennato un gallo e l'aveva gettato nell'uditorio di Platone, di-

cendo: Ecco un uomo platonico. Un platonico poteva aggiungere che si parlava dell'animale qual è naturalmente. Nondimeno si richiedono definizioni prese dall'essenziale delle cose. È vero che anche le definizioni prese da ciò che accade naturalmente possono servire e che si possono distinguere tre gradi nei predicati, l'essenziale, il naturale, e quello che è semplicemente accidentale; ma in metafisica ci vorrebbero attributi essenziali o presi da ciò che si chiama ragione formale.

ARISTO. A quel che vedo, rimane tra noi solo la questione se l'estensione sia un astratto o un concreto?

FILARETE. Potrei ancora obiettare alla vostra definizione che i corpi non sono affatto indipendenti gli uni dagli altri e che hanno bisogno, ad esempio, di essere compressi o agitati dagli ambienti; ma voi potreste rispondere con la mia stessa replica, che l'essenziale basta, perché Dio può far sì che essi ne siano indipendenti, e conservarli nel loro stato quando ogni altro corpo fosse annientato. Io insisto dunque su ciò che ho detto testé, che l'estensione non è altro che un astratto e che richiede qualcosa che sia esteso. Essa ha bisogno di un soggetto, è qualcosa di relativo a questo soggetto, come la durata. Presuppone persino qualcosa di anteriore in questo soggetto: presuppone qualche qualità, qualche attributo, qualche natura di questo soggetto, che si estende, si espande col soggetto, si continua. L'estensione è la diffusione di questa qualità o natura: ad esempio, nel latte c'è un'estensione o diffusione della bianchezza, nel diamante un'estensione o diffusione della durezza; nel corpo, in generale, un'estensione o diffusione dell'antitipia o della materialità. Da ciò voi vedete, allo stesso tempo, che c'è nel corpo qualcosa di anteriore all'estensione. E si può dire che l'estensione sta in qualche modo allo spazio come la durata sta al tempo. La durata e l'estensione sono gli attributi delle cose, ma il tempo e lo spazio sono presi come al di fuori delle cose e servono a misurarle.

ARISTO. Quelli che ammettono uno spazio distinto dal corpo, lo concepiscono come una sostanza che costituisce il luogo; ma i cartesiani e Teodoro concepiscono la materia stessa come voi concepite lo spazio, salvo che essi pongono la mobilità con l'estensione.

FILARETE. Essi ammettono dunque tacitamente che l'estensione non basta per fare la materia o il corpo, giacché bisogna aggiungervi la mobilità, che è una conseguenza dell'antitipia o della resistenza; altrimenti un corpo non potrebbe minimamente essere spinto o mosso da un altro.

ARISTO. Essi diranno che la mobilità è una conseguenza dell'estensione, in quanto ogni estensione è divisibile, in modo che le parti sono separabili le une dalle altre.

FILARETE. Coloro che pretendono che c'è un vuoto o almeno uno spazio reale, distinto dalla materia che lo riempie, non vi concederanno questa conseguenza. Essi diranno che si possono segnare le differenti parti nello spazio, ma non le si possono separare. Per quanto mi riguarda, benché io distingua la nozione dell'estensione da quella del corpo, non rinuncio a credere che non c'è vuoto e addirittura che non c'è alcuna sostanza che possa essere chiamata spazio. Io distinguerei sempre fra l'esteso o l'estensione e l'attributo cui l'estensione o la diffusione (nozione relativa) si riferisce, che sarebbe la situazione o località. Così la diffusione del luogo formerebbe lo spazio, il quale sarebbe come il *πρῶτον δεκτικόν* o il primo soggetto dell'estensione, e per il quale essa converrebbe ancora ad altre cose che sono nello spazio. Così l'estensione, quando è attributo dello spazio, è la diffusione o continuazione della situazione o della località, come l'estensione del corpo è la diffusione della antitipia o della materialità. Infatti il luogo è nel punto come nello spazio e conseguentemente il luogo può essere senza estensione o diffusione, ma la diffusione in semplice lunghezza costituisce una linea locale dotata di estensione. Lo stesso avviene con la materia; essa è nel punto come nel corpo e la sua diffusione in semplice lunghezza fa una linea materiale. Le altre continuazioni o diffusioni in larghezza e in profondità formano la superficie e il solido dei geometri e, in una parola, lo spazio nel luogo e il corpo nella materia.

ARISTO. Questi rapporti proporzionali fra luogo e materia, spazio e corpo, mi piacciono e servono ad esprimersi con esattezza; ed è bene distinguere queste cose, come anche la durata dal tempo, l'estensione dallo spazio. Occorre ch'io consulti Teodoro su questo problema.

FILARETE. Infine, per procedere oltre, sono dell'avviso che, non soltanto l'estensione, ma anche il corpo non potrebbe essere concepito indipendentemente da altre cose. Così bisognerebbe dire o che i corpi non sono affatto sostanze, oppure che essere concepito indipendentemente non conviene a tutte le sostanze, quand'anche convenisse alle sole sostanze; giacché il corpo, essendo un tutto, dipende dagli altri corpi di cui è composto e che ne formano le parti. Solo le Monadi, cioè le sostanze semplici o indivisibili, sono veramente indipendenti da ogni cosa creata concreta.

ARISTO. Io dirò dunque che la sostanza è un concreto indipendente da qualsiasi concreto creato al di fuori di essa. Così la dipendenza della sostanza dai suoi attributi e dalle sue parti non sarà d'ostacolo ai nostri ragionamenti.

FILARETE. Ecco la terza restrizione della vostra definizione. Vi è permesso di farne; ma, a dire la verità, ci sono delle cose permesse che non sono convenienti. *Non omne quod licet expedit.* Che importa se il verme che mi rode è in me o fuori di me? Ne sarei, forse, meno dipendente? Le sole sostanze incorporee sono indipendenti da ogni sostanza creata. Così sembra che per il rigore filosofico i corpi non meritino affatto il nome di sostanze, il che sembra sia stato il concetto di Platone, che ha osservato che essi sono esseri transitori che non sussistono mai al di là di un momento. Ma è un punto che richiede una più ampia discussione ed io ho ancora altre ragioni importanti che mi portano a negare ai corpi il titolo e il nome di sostanze in linguaggio metafisico. Per dirla in una parola infatti, il corpo, non ha una vera unità; è un *aggregato*, che la scuola chiama un *puro accidente*, un assembramento sul tipo del gregge; la sua unità proviene dalla nostra percezione. È un *essere di ragione* o piuttosto *d'immaginazione*, un *fenomeno*.

ARISTO. Io spero che Teodoro vi soddisferà come bisogna in merito a tutte queste difficoltà. Supponiamo, peraltro, che il corpo e l'estensione non differiscano molto, giacché voi non ammettete il vuoto; o almeno rinviamo questo punto a una più ampia discussione, e passiamo al resto della dimostrazione di Teodoro. Essa si riduce a questo. *Tutto ciò che ha modificazioni che non si potrebbero spiegare con l'estensione, è distinto dal corpo, supponendo che i corpi e l'estensione siano la medesima*

cosa o, almeno, che differiscano solo come lo spazio e ciò che occorre per colmarlo; ciò che, oltre l'estensione, ha ancora resistenza e mobilità, come voi sembrate concedere: *ora l'anima ha modificazioni* che non sono affatto modificazioni dell'estensione né, se volete, dell'antitipia o del semplice riempiente. E Teodoro lo prova persino, giacché il mio piacere, il mio desiderio e tutti i miei pensieri non sono minimamente rapporti di distanza e non li si potrebbero misurare a mezzo di piedi o di pollici, come lo spazio e ciò che lo riempie.

FILARETE. Sono dell'avviso di Teodoro, quando sostiene che le modificazioni dell'anima non sono modificazioni della materia e che, di conseguenza, l'anima è immateriale. Tuttavia la sua prova incontra qualche difficoltà. Egli vuole che i pensieri non siano rapporti di distanza, perché non potremmo misurare i pensieri. Ma un seguace di Epicuro dirà che ciò avviene perché non li conosciamo bene e che, se conoscessimo i corpuscoli che formano il pensiero e i loro movimenti a ciò necessari, vedremmo che i pensieri sono misurabili e che sono i giochi di talune macchine sottili; a un dipresso come non sembra che la natura del colore consista interiormente in qualcosa di misurabile e, tuttavia, se è vero che la ragione di queste qualità degli oggetti deriva da certe configurazioni e da certi movimenti, come il biancore della schiuma proviene dalle piccole bolle vuote pulite come altrettanti piccoli specchi, si ridurrebbero, infine, queste qualità ad alcunché di misurabile, di materiale, di meccanico.

ARISTO. Così voi abbandonate agli avversari tutte le prove che si possono allegare per la distinzione dell'anima e del corpo.

FILARETE. Me ne guardo bene: mia intenzione è soltanto di perfezionarle. E per darvene qui qualche piccolo saggio, ritengo che la materia non racchiuda se non ciò che è passivo e mi sembra che i Democritéi, come gli altri filosofi che ragionano meccanicamente, debbano su ciò essere d'accordo. Infatti non solo l'estensione, ma anche l'antitipia attribuita ai corpi è una cosa puramente passiva e conseguentemente l'origine dell'azione non potrebbe essere una modificazione della materia. Pertanto il movimento, come anche il pensiero, devono venire da qualche altra cosa.

ARISTO. Tollerate a vostra volta che io indichi in che il vostro argomento mi pare difettoso, poiché voi m'insegnate ad es-

sere esatto fino al rigore. Dirò, dunque, che il vostro argomento non è valido che *ad hominem* cioè per coloro che filosofeggiano come Democrito o come Descartes. Ma i platonici e gli aristotelici e alcuni nuovi archeisti² ed ancora gli ultimi simpatisti che sostengono l'attrazione dei corpi a distanza, pongono nei corpi qualità inspiegabili meccanicamente e di conseguenza non concederanno minimamente che i corpi siano puramente passivi. Mi sovviene persino che un autore che è fra i vostri amici, sebbene fosse favorevole alle sole spiegazioni meccaniche dei fenomeni dei corpi, si è provato, in alcuni saggi inseriti negli *Atti degli Scienziati* pubblicati a Lipsia, a dimostrare che i corpi sono dotati di una certa forza attiva e che in tal modo i corpi sono composti di due nature, cioè della forza attiva primitiva (chiamata *entelechia prima* da Aristotele) e della materia o forza passiva primitiva, che sembra essere l'antitipia. Per questo egli sostiene che tutto si può spiegare meccanicamente nelle cose materiali, eccettuati i principi medesimi del meccanismo, che non potrebbero essere tratti dalla sola considerazione della materia.

FILARETE. Sono in relazione con questo autore ed ho abbastanza ben compreso le sue opinioni. Questa forza attiva primitiva, che si potrebbe chiamare *vita*, è proprio, secondo lui, quanto è rinchiuso in ciò che chiamiamo un'anima o nella sostanza semplice. È una realtà immateriale, indivisibile e indistruttibile; egli la pone un po' dappertutto nei corpi, credendo che in ogni parte della massa ci sia un corpo organizzato, dotato di qualche percezione o d'una sorta d'anima. Così questo ragionamento ci porta direttamente alla distinzione dell'anima e della materia. E quando si chiamasse corpo ciò che io preferirei chiamare con lui sostanza corporea, composta dall'anima e dalla massa, non sarebbe che una questione di nome. Ora questa forza attiva è proprio quella che mostra meglio, e in modo molto sensibile, la distinzione dell'anima e della massa, perché i principi del meccanismo, di cui le leggi del movimento sono le conseguenze, non potrebbero essere tratti da ciò che è puramente passivo, geometrico o materiale, né potrebbero essere provati dai soli assiomi della matematica. Infatti questo autore ha notato in più d'un

2. I seguaci della teoria degli « archei » o principi vitali (si veda il n. 8 della parte III del presente volume).

luogo del « Giornale degli Scienziati » di Parigi, e degli *Atti di Lipsia*, e ancora altrove, dove ha parlato della sua *Dinamica*, ed anche, poco dopo, nella sua *Teodicea* che per giustificare le regole dinamiche bisogna ricorrere alla metafisica reale e ai principi di convenienza che influiscono sulle anime e che non sono meno esatti di quelli dei geometri. Troverete anche nelle lettere ch'egli ha scambiate con Hartsoeker, inserite nelle *Memorie di Trevoux*, come, attraverso considerazioni più elevate, egli distrugge il vuoto e gli atomi, adoperando in parte anche la sua *Dinamica*, mentre coloro che si occupano solo di ciò che è materiale non saprebbero risolvere la questione. Ciò ha fatto sì che i nuovi filosofi, essendo ordinariamente troppo materialisti e non essendo avvezzi ad alleare la metafisica con le matematiche, non sono stati in grado di decidere se vi sono atomi e vuoto o no; e molti, addirittura, sono portati a credere che c'è o il vuoto con gli atomi o almeno gli atomi nuotanti in un fluido che esclude il vuoto. Ma egli dimostra che il vuoto, gli atomi, o la durata perfetta e infine il fluido perfetto, sono ugualmente contro la convenienza e l'ordine.

ARISTO. Questo è già qualcosa e io voglio meditare ancora colla vostra assistenza tanto sulla *Dinamica*, giacché essa è così importante per la conoscenza delle sostanze immateriali, quanto sull'inconvenienza del vuoto e degli atomi. Ma ho ancora una cosa da obiettarvi, ed è che Dio potrebbe fare lui solo immediatamente tutto ciò che voi attribuite alle anime; così le modificazioni e operazioni che influenzano la materia non ci condurrebbero affatto alle anime distinte dalla materia, in quanto sarebbero le operazioni di Dio. È vero che questa obiezione si rivolge ancora contro lo stesso Teodoro, e forse più che contro gli altri; giacché voi sapete che egli considera le cause seconde come occasionali.

FILARETE. Quand'anche le operazioni in questione fossero le operazioni di Dio, le modificazioni che si attribuiscono alle anime e che noi sentiamo nella nostra, non potrebbero essere le modificazioni di Dio. E quanto alle operazioni, non si potrebbero negare a noi stessi le nostre azioni interne, ed esse qui basterebbero; infatti la materia non ne è assolutamente capace, essendo solo passiva. Ma il presupposto che attribuisce tutte le azioni esterne a Dio solo, ricorre ai miracoli e, addirittura, a miracoli

irragionevoli e poco degni della saggezza divina. In base allo stesso diritto di fare finzioni che la sola onnipotenza miracolosa di Dio potrebbe rendere possibili, sarebbe permesso di sostenere che io sia solo al mondo e che Dio producesse tutti i fenomeni nella mia anima come se ci fossero altre cose fuori di me, senza che in realtà ci siano. Nondimeno, quand'anche il presente ragionamento, che prova la distinzione fra l'anima e la materia, in quanto è fondato sulle operazioni esterne o sulla *Dinamica*, avesse luogo solo supponendo che le cose si facciano nel corso ordinario della natura attraverso le forze naturali, ciò sarebbe, già, molto, perché proverebbe o la distinzione dell'anima e del corpo o l'esistenza della divinità. Possiamo andare più lontano e mostrare più distintamente come la *Dinamica* verifica l'una e l'altra di queste due grandi dottrine; ma ciò sarebbe oggetto di una più ampia discussione, nella quale non è affatto d'uopo impegnarsi al presente.

ARISTO. Ne parleremo un'altra volta, a vostro agio: tuttavia trovo che è già molto il fatto che gli increduli non saprebbero resistere a ciò che avete detto or ora a favore dell'immortalità delle anime senza ricorrere a Dio, ossia a ciò che essi fuggono di più. E quando una volta saranno convinti dell'esistenza di Dio, cioè di uno Spirito infinitamente potente e saggio, non sarà difficile inferirne che egli ha creato anche spiriti finiti, immateriali come lui, e che d'altronde Dio non sarebbe minimamente giusto, se le nostre anime perissero col corpo.

FILARETE. Vi è persino argomento di dubitare se Dio abbia fatto altro che Monadi o sostanze senza estensione, e se i corpi non siano altra cosa che i fenomeni risultanti da queste sostanze. Il mio amico di cui vi ho riportato le opinioni, testimonia in modo sufficiente che egli pende da quella parte, quando riduce tutto alle Monadi o sostanze semplici e alle loro modificazioni, con i fenomeni che ne risultano, la cui realtà è contrassegnata dalla connessione che li distingue dai sogni. Ne ho già un po' trattato, ma attualmente è tempo che ascolti il séguito dei ragionamenti del vostro eccellente Teodoro.

ARISTO. Dopo aver stabilito la distinzione dell'anima e del corpo come il fondamento dei principali dogmi della filosofia, ed anche dell'immortalità dell'anima, egli m'ha fatto prestare attenzione alle idee di cui l'anima si accorge e sostiene che que-

ste idee sono realtà. Egli va addirittura più oltre e vuole che queste idee abbiano un'esistenza eterna e necessaria, e che esse siano l'archetipo del mondo visibile, mentre le cose che noi crediamo di vedere fuori di noi sono spesso immaginarie e sempre passeggere. Egli mi ha perfino addotto il seguente argomento. Supponiamo che Dio annienti tutti gli esseri da lui creati, eccettuati voi ed io; supponiamo inoltre che Dio presenti al nostro spirito le stesse idee che vi si presentano in presenza degli oggetti: noi vedremmo le stesse bellezze come le vediamo presentemente, quindi le bellezze che vediamo non sono bellezze materiali, ma bellezze intelligibili.

FILARETE. Sono abbastanza d'accordo sul fatto che le cose materiali non sono l'oggetto immediato delle nostre percezioni, ma trovo tuttavia qualche difficoltà nella prova e nel modo di spiegare la questione e vorrei che fosse un po' meglio sviluppata. Questa proposizione ipotetica, premessa maggiore dell'argomento, racchiude, forse, una conseguenza certa? Se, *nel caso dell'annientamento delle cose esterne, vedessimo tutto in un mondo intelligibile, occorrerebbe che anche presentemente vedessimo tutto in un mondo intelligibile*. Questa conseguenza, mi chiedo, è ben sicura? Non è forse possibile che la nostra percezione presente e ordinaria sia di natura diversa da questa percezione straordinaria? La premessa minore sarebbe: *ora nel caso di questo annientamento noi vediamo tutto in un mondo intelligibile*. Ma anche questa minore parrà dubbia a molta gente. L'avversario, che crede che i corpi abbiano un'influenza sulle anime, non direbbe forse che Dio, nel caso dell'annientamento dei corpi, supplirebbe al loro difetto e produrrebbe nelle nostre anime le qualità che i corpi vi producono senza che occorran per ciò idee eterne, o un mondo intelligibile? E quand'anche, come nel caso dell'annientamento, tutto avvenisse in noi nei casi ordinari, cioè quando si ammettesse che noi stessi producessimo sempre in noi (come in effetti credo) o che Dio (secondo Teodoro) producesse in noi i nostri fenomeni interni, senza che i corpi abbiano influenza su di noi, è necessario che vi entrino idee eterne? Non basta forse che questi fenomeni siano semplicemente nuove modificazioni passeggere delle nostre anime?

ARISTO. Non ricordo che Teodoro m'abbia provato in generale che le idee che noi percepiamo siano realtà eterne; egli lo ha solamente tentato riguardo all'idea di spazio con un ragionamento particolare; ma ciò crea sempre un pregiudizio per le idee delle altre cose, in cui lo spazio è il più delle volte racchiuso. Egli ha pure molto bene risposto agli argomenti che gli ho opposti dal mio punto di vista. Gli ho obiettato che la terra mi resiste e che ciò è qualcosa di solido. Egli mi ha risposto che questa resistenza potrebbe essere immaginaria, come in un sogno vivo, mentre le idee non ingannano minimamente. Egli mi ha fatto ancora intendere, molto a proposito, che, se la resistenza è un segno della realtà, c'è anche resistenza nelle idee, quando si vuole loro attribuire ciò che esse non potrebbero sopportare. Peraltro, come ho già detto, egli mi ha provato che l'idea dello spazio è necessaria, eterna, immutabile, e identica in tutti gli spiriti.

FILARETE. Vi si è concesso, Signore, che ci sono verità eterne; ma tutti quanti non vi concederanno che ci sono realtà eterne che si presentano alla vostra anima quando essa percepisce queste verità. Si dirà che è sufficiente che i nostri pensieri abbiano un rapporto in questo con quelli di Dio, in cui solo queste eterne verità sono realizzate.

ARISTO. Ecco, nondimeno, l'argomento che Teodoro adduceva per provare la sua tesi. Quando abbiamo l'idea dello spazio, abbiamo l'idea dell'infinito, ma l'idea dell'infinito è infinita, ed una cosa infinita non potrebbe essere la modificazione della nostra anima che è finita, quindi ci sono idee che non sono affatto modificazioni delle nostre anime.

FILARETE. Questo argomento mi sembra notevole e meriterebbe di essere meglio sviluppato. Concedo che abbiamo l'idea di un Infinito in perfezione; poiché per questo si ha bisogno solo di concepire l'assoluto, mettendo da parte le limitazioni. E noi abbiamo la percezione di questo assoluto, perché vi partecipiamo, in quanto abbiamo qualche perfezione. Con ragione, tuttavia, si dubiterà se abbiamo l'idea di un tutto infinito o d'un infinito composto di parti; dacché un composto non potrebbe essere un assoluto. Si dirà che ben concepiamo, ad esempio, che ogni linea retta dev'essere prolungata o che c'è sempre una linea retta più grande di quella data; ma che, tuttavia, non abbiamo

alcuna idea di una linea retta infinita o che sia più grande di tutte quelle che si possono assegnare.

ARISTO. L'opinione di Teodoro è che l'idea che abbiamo dell'estensione è infinita; ma che il pensiero che noi ne abbiamo, e che è una modificazione della nostra anima, non lo è affatto.

FILARETE. Ma come provare che ci occorre qualcosa di più dei nostri pensieri e dei loro oggetti in noi, e che abbiamo bisogno per il nostro oggetto di un'idea infinita, esistente in Dio, non avendo che un pensiero finito? Non basterebbe, forse, quando vi fosse bisogno di idee distinte dai pensieri, che queste idee fossero proporzionate ai pensieri? Si dirà, dunque, che non c'è mezzo di appercepire tali idee.

ARISTO. Ecco, dunque, il mezzo che Teodoro mi ha fornito al riguardo. Lo spirito non vede affatto l'infinito come se lo misurasse col suo pensiero. Non basta, tuttavia, che non ne veda il termine, perché potrebbe sperare di trovarlo; ma egli comprende che non c'è. È come quando i geometri vedono che, per quanto la suddivisione sia continuata a piacimento, non si troverà mai una parte aliquota del lato del quadrato, quantunque piccola, che possa essere anche la parte aliquota della diagonale o che possa essere esattamente misurata. Così gli stessi geometri vedono le linee asintote dell'iperbole, sapendo che esse non potranno mai incontrarla, pur approssimandovisi senza fine.

FILARETE. Questo modo di conoscere l'infinito è certo e incontestabile; esso prova pure che gli oggetti non hanno limiti. Ma benché ne possiamo concludere che non c'è un ultimo tutto finito, da ciò non deriva ancora che vediamo un tutto infinito. Non c'è alcuna linea retta infinita, ma ogni linea retta può sempre essere prolungata o sorpassata da un'altra più grande. Così l'esempio dello spazio non prova affatto particolarmente che abbiamo bisogno della presenza di certe idee sussistenti e differenti delle modificazioni passeggiere del nostro pensiero; poiché sembra da principio che i nostri pensieri bastino.

ARISTO. Non è me stesso ch'io vedo, vedendo lo spazio, le figure; vedo dunque qualcosa al di fuori di me.

FILARETE. Perché non vedrei queste cose in me? È vero che vedo la loro possibilità, anche quando non mi avvedo affatto della loro esistenza, e che queste possibilità, anche quando non le vediamo, sussistono sempre come verità eterne dei possibili

di cui tutta la realtà è fondata su qualcosa di attuale, cioè su Dio: ma la questione è se abbiamo motivo di dire che li vediamo in Dio. Tuttavia, siccome plaudo parecchio ai bei pensieri di Teodoro, ecco come credo che si possa giustificare la sua opinione in merito, sebbene egli passi per fortemente paradossale presso coloro che non elevano lo spirito al di là dei sensi. Sono persuaso che Dio è il solo oggetto immediato esterno delle anime perché non c'è che lui al di fuori dell'anima che agisca immediatamente sull'anima. E i nostri pensieri, con tutto ciò che è in noi in quanto racchiude qualche perfezione, sono prodotti senza interruzione attraverso la sua operazione continuata.

In tal modo mentre, riceviamo le nostre perfezioni finite dalle sue che sono infinite, ne siamo immediatamente colpiti, ed è così che il nostro spirito subisce immediatamente l'azione delle idee eterne che sono in Dio, quando il nostro spirito ha pensieri che si collegano ad esse e ne partecipino. Ed in questo senso noi possiamo dire che il nostro Spirito vede tutto in Dio.

ARISTO. Spero che le vostre obiezioni e i vostri chiarimenti rallegreranno Teodoro, ben lungi dal dispiacergli: a lui piace comunicare con gli altri. E il resoconto che gliene farò gli darà occasione di farci ancor più partecipi delle sue illuminazioni. Mi lusingo, persino, di potervi vincolare entrambi, facendovi conoscere l'uno all'altro; e sarò io a profittarne di più.

PARTE SECONDA

NUOVI SAGGI SULL'INTELLETTO UMANO E SAGGI PREPARATORI

PRIME OSSERVAZIONI
SUL « SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO » DI LOCKE

Io trovo tanti segni di non comune acume nel saggio offertoci da Locke sull'intelletto umano e sull'educazione, e giudico, inoltre, l'argomento tanto importante, che ho creduto non inutile il tempo dedicato ad una così profittevole lettura; tanto più che io stesso ho molto meditato su ciò che riguarda i fondamenti delle nostre conoscenze.

Tutto questo mi ha indotto a mettere per iscritto alcune osservazioni che mi sono venute in mente leggendo il suo *Saggio sull'Intelletto*.

Di tutte le ricerche è questa la più importante, perché è la chiave di tutte le altre. Il primo libro concerne principalmente i principi che si dicono essere nati con noi. Locke non li ammette, come non ammette le « idee innate ». Vi sono, senza dubbio, molte ragioni per opporsi ai pregiudizi volgari in proposito; infatti, si abusa moltissimo del nome di idee o di principi. I filosofi superficiali si formano dei principi a loro capriccio; e i cartesiani, che professano una maggiore esattezza, non desistono dal trincerarsi sulle pretese idee dell'estensione, della materia, dell'anima, volendo con ciò esimersi dall'obbligo di provare ciò che sostengono, col pretesto che coloro che meditassero su queste idee, vi troverebbero le stesse cose che vi trovano loro, vale a dire che coloro che si abituassero al loro gergo e al loro modo di pensare, avrebbero le loro stesse prevenzioni, il che è molto vero.

La mia opinione è pertanto che non si debba assumere come principio primitivo se non le esperienze e l'assioma di identità,

o (che è la stessa cosa), di contraddizione, che è primitivo; perché altrimenti non vi sarebbe alcuna differenza tra la verità e la falsità; e tutte le ricerche, se fosse indifferente affermare o negare, cesserebbero di colpo.

Se si vuole ragionare, non si può dunque evitare di supporre questo principio. Tutte le altre verità sono dimostrabili, ed io stimo moltissimo il metodo di Euclide, che, senza fermarsi a ciò che si credeva ampiamente dimostrato dalle pretese idee, dimostrò, per esempio, che in un triangolo rettangolo, un lato è sempre minore degli altri due assieme, ed altre verità di consimile evidenza. Nondimeno Euclide ha avuto ragione di accettare alcuni assiomi come ammessi, non come se essi fossero veramente primitivi ed indimostrabili, ma perché egli si sarebbe fermato, se avesse voluto procedere alle conclusioni solo dopo un'esatta discussione dei principi. In tal modo egli stimò opportuno contentarsi d'aver portato le prove fino a quel piccolo numero di proposizioni, talché si può dire che, se esse sono vere, tutto ciò ch'egli dice lo è del pari. Egli ha lasciato ad altri l'incarico di dimostrare ancora quegli stessi principi, che d'altronde sono già giustificati dalle esperienze. Ma di ciò non ci si contenta affatto in queste materie, ed è perciò che Apollonio, Proclo ed altri, si sono dati la pena di dimostrare qualcuno degli assiomi di Euclide. Questa maniera di procedere dev'essere imitata dai filosofi, se vogliono pervenire alfine ad alcuni accertamenti, ancorché provvisori, nel modo testé accennato.

Quanto alle idee, ne ho fornito qualche chiarimento in un breve scritto stampato negli *Atti degli scienziati* di Lipsia nel mese di novembre del 1684, p. 537, intitolato: *Meditationes de Cognitione, Veritate, et Ideis*: e avrei desiderato che Locke l'avesse visto ed esaminato; poiché io sono fra le persone più docili e nulla è più adatto a sollecitare i nostri pensieri che le considerazioni e osservazioni delle persone di valore, quando son fatte con attenzione e sincerità. Dirò qui soltanto, che le idee vere o reali sono quelle la cui esecuzione ci si assicura possibile; le altre sono dubbie, o (in caso di prova dell'impossibilità) chimeriche. Ora la possibilità delle idee è provata tanto *a priori* a mezzo delle dimostrazioni, servendosi della possibilità di altre idee più semplici, quanto *a posteriori* attraverso le esperienze; poiché ciò che è, non potrebbe non essere possibile. Ma le idee

primitive sono quelle la cui possibilità è indimostrabile, e che in effetti altro non sono che gli attributi di Dio.

Per quanto attiene alla questione, se vi siano idee e verità nate con noi, non trovo affatto assolutamente necessario, per i principi e per la pratica dell'arte di pensare, di risolverla; sia che esse ci pervengano tutte dal di fuori, sia che provengano da noi, si ragionerà giustamente a condizione di osservare quanto ho detto sopra e di procedere con ordine e senza prevenzione. La questione dell'origine delle nostre idee e delle nostre massime non è preliminare in filosofia, e occorre aver fatto grandi progressi per risolverla bene. Credo tuttavia di poter dire che le nostre idee, anche quelle delle cose sensibili, provengono dal nostro proprio fondo, della qual cosa meglio si potrà giudicare attraverso ciò che ho pubblicato¹ circa la natura e la comunicazione delle sostanze, e ciò che si chiama l'unione dell'anima con il corpo. Poiché ho trovato che queste cose non erano state ben interpretate.

Io non sono affatto per la *tabula rasa* di Aristotele; e vi è qualcosa di solido in ciò che Platone chiamava la reminiscenza. Vi è persino qualcosa di più, giacché noi non abbiamo soltanto una reminiscenza di tutti i nostri pensieri passati, ma ancora un presentimento di tutti i nostri pensieri futuri. Vero è che ciò avviene confusamente e senza distinguerli, all'incirca come quando, ascoltando il rumore del mare, ascolto quello di tutte le onde in particolare che compongono il fragore totale, pur senza discernere un'onda dall'altra. Così è vero in un certo senso quel che ho spiegato, che cioè non soltanto le nostre idee, ma anche i nostri sentimenti nascono dal nostro stesso fondo, e che l'anima è più indipendente di quanto non si pensi, benché sia sempre vero che nulla accada in essa che non sia determinato, e che nulla si trovi nelle creature, che Dio non crei in continuazione.

Nel libro II, che tratta dettagliatamente delle idee, confesso che le ragioni di Locke per provare che l'anima talvolta non pensa a nulla, non mi paiono convincenti, a meno che egli non dia il nome di pensieri alle sole percezioni che sono troppo numerose per essere distinte e ritenute. Io ritengo che l'anima, ed anche il corpo, non sia mai priva d'azione; e che l'anima non

1. Nel *Nuovo sistema della natura*, pubblicato nel 1695 e qui riportato nel vol. I.

sia mai senza qualche percezione; pur dormendo senza avere dei sogni, si ha qualche sentimento confuso e cupo del luogo ove ci si trova e di altre cose. Ma quand'anche l'esperienza non lo confermasse, io credo che ve ne sia dimostrazione. È un po' come non saper provare assolutamente a mezzo d'esperimenti, che non c'è vuoto nello spazio, e che non c'è riposo nella materia. E nondimeno questo genere di questioni sembrano a me, come anche a Locke, dimostrativamente risolte.

Io sono d'accordo sulla differenza che egli pone con molta ragione fra la materia e lo spazio; ma per quanto concerne il vuoto, molte persone valenti vi hanno creduto. Locke è fra costoro; io stesso ne ero quasi convinto ma da tempo mi sono ricreduto. E l'incomparabile Huygens, che era anche lui per il vuoto e contro gli atomi, cominciò infine a riflettere sulle mie ragioni, come possono testimoniare le sue lettere. La prova del vuoto presa dal movimento, di cui Locke si serve, presuppone che il corpo sia originariamente duro e sia composto da un certo numero di parti inflessibili. Poiché in questo caso sarebbe vero, che, quale che fosse il numero di atomi che si potesse assumere, il movimento non potrebbe aver luogo senza vuoto. Però tutte le parti della materia sono divisibili ed anche pieghevoli.

Vi sono ancora altre cose in questo libro II che mi colpiscono, ad esempio, quanto è detto nel cap. XVII, che l'infinità non si deve attribuire che allo spazio, al tempo e ai numeri. Io credo invero con Locke che, propriamente parlando, non vi è spazio né tempo né numero, che sia infinito, ma che è vero soltanto che ve ne sia uno più grande, senza fine; e che in tal modo il vero infinito non si trovi affatto in un tutto composto di parti. Tuttavia esso può trovarsi altrove, e cioè nell'Assoluto, che è senza parti e ha influenza sulle cose composte, in quanto esse risultano dalla limitazione dell'assoluto. Dunque, l'infinito positivo non essendo altra cosa che l'assoluto, si può dire che vi è in questo senso un'idea positiva dell'infinito, e che essa è anteriore a quella del finito. Del resto, respingendo un infinito composto, non si nega affatto ciò che i geometri dimostrano *de Seriebus infinitis*, e in particolare ciò che ci ha dato in merito l'illustre Newton, senza parlare del mio proprio contributo.

Quanto a ciò che è detto al cap. XXX *de ideis adaequatis*, è consentito attribuire ai termini il significato che si trova appro-

priato. Nondimeno, senza biasimare il senso dato da Locke, io pongo gradi fra le idee, secondo i quali chiamo *adeguate* quelle in cui non c'è più niente da spiegare, all'incirca come avviene tra i numeri. Ora, poiché tutte le idee delle qualità sensibili, come quelle della luce, colore, calore, non sono di questa natura, io non le conto fra le adeguate. Inoltre noi non ne conosciamo affatto la realtà o la possibilità di per sé stesse, né *a priori*, bensì attraverso l'esperienza.

Vi sono ancora molte buone cose nel libro III, dove si tratta delle Parole o Termini. È vero che non si saprebbe definire tutto, e che le qualità sensibili non hanno alcuna « definizione nominale », per cui le si possono chiamare primitive in quel dato senso; ma esse possono ricevere una « definizione reale ». Io ho mostrato la differenza fra queste due sorte di definizioni nella meditazione succitata. La definizione nominale spiega il nome mediante le caratteristiche della cosa, ma la definizione reale fa conoscere *a priori* la possibilità del definito. Quanto al resto, io plaudo altamente alla dottrina di Locke attinente alla dimostrabilità delle verità morali.

Il IV o ultimo libro, ove si tratta della conoscenza della verità, mostra l'uso di quanto testé detto. Io vi trovo, così come nei libri precedenti, un'infinità di belle riflessioni. Fare al riguardo le opportune considerazioni, sarebbe comporre un libro grande come l'opera stessa. Mi sembra che gli assiomi vi siano un po' meno considerati di quanto non meritino. Ciò avviene apparentemente perché, eccettuati quelli dei matematici, non se ne trova altri, d'ordinario, che siano importanti e solidi: io ho cercato di rimediare a questo difetto. Io non disprezzo le proposizioni identiche e ho trovato che esse hanno un grande uso anche nell'analisi. Vero è, che conosciamo la nostra esistenza attraverso un'intuizione immediata e quella di Dio per dimostrazione; e che una massa di materia, le cui parti siano senza percezione, non saprebbe fare un tutto che pensa. Io non disprezzo affatto l'argomento inventato, qualche secolo fa, da Anselmo, Arcivescovo di Canterbury, che prova che l'essere perfetto deve esistere, benché io trovi che manchi qualcosa a questo argomento, in quanto esso suppone che l'essere perfetto è possibile. Poiché se si dimostrasse ancora quest'unico punto, l'intera dimostrazione sarebbe interamente completa.

Per quanto riguarda la conoscenza delle altre cose, si è detto giustamente, che la sola esperienza non basta per progredire bene nella fisica. Uno spirito acuto trarrà più conseguenze da alcune esperienze del tutto ordinarie, di quel che un altro non saprebbe trarre dalle più scelte; senza contare che vi è un'arte di sperimentare e d'interrogare, per così dire, la natura. Non dimeno, è sempre vero che non si saprebbe progredire nei particolari della fisica, se non si avessero esperienze.

Il nostro autore è dell'opinione di molti provetti uomini, che ritengono che la forma dei logici è di poca utilità. Io sarei piuttosto d'un'altra opinione, avendo trovato spesso che i paralogismi, anche nelle matematiche, non sono che difetti di forma. Huygens ha fatto la medesima osservazione. Vi sarebbe molto da dire in proposito; e molte cose eccellenti sono disprezzate, perché non se ne fa l'uso di cui sarebbero capaci. Noi siamo portati a disprezzare ciò che abbiamo appreso nelle scuole. È vero che vi apprendiamo parecchie cose inutili; ma è buona cosa svolgere la funzione della *Crusca*, cioè separare il buono dal cattivo.

Locke lo può fare come qualsiasi altro, e per giunta egli ci offre di suo proprio pensieri notevoli; il suo acume e la sua rettitudine si manifestano ovunque. Egli non è soltanto uno sperimentatore, ma anche un trasmutatore, per l'aumento di buon metallo che ci dona. Se egli continuasse a farne dono al pubblico, noi gliene saremmo grandemente debitori.

SAGGIO DI RIFLESSIONI SUL LIBRO I
DEL « SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO »

Per dimostrare che non vi sono idee con noi connaturate, l'ottimo autore del *Saggio sull'intelletto umano* allega l'esperienza, che mostra che noi abbiamo bisogno di occasioni esterne, per pensare a queste idee.

Sono d'accordo su ciò, ma non mi sembra affatto che ne consegua che le ragioni che le fanno ravvisare, le facciano anche nascere. E questa esperienza non sarebbe in grado di stabilire se noi appercepiamo le cose, per immissione di una specie o per

l'impressione di tracce su un quadro vuoto, oppure per lo sviluppo di ciò che è già in noi. Non è affatto straordinario che ci sia qualcosa nel nostro spirito di cui non sempre ci accorgiamo. La reminiscenza mostra che facciamo spesso fatica a ricordarci di ciò che sappiamo e a riafferrare ciò che si trova già nel recinto e nel possesso del nostro intelletto. Ciò, essendo vero per le conoscenze acquisite, nulla impedisce che sia vero altresì per quelle che sono nate con noi. E addirittura è ancor più difficile appercepire queste ultime, quando non siano state modificate e circostanziate da esperienze, come lo sono le conoscenze acquisite, che spesso le circostanze ci richiamano alla mente.

L'autore si propone di mostrare in particolare che l'impossibilità e l'identità, il tutto e la parte, ecc., non sono idee innate in noi; io però non comprendo affatto il valore delle prove che egli adduce. Ammetto che non sia facile far sì che gli uomini appercepiscano distintamente queste nozioni metafisiche, giacché le astrazioni e le riflessioni costano loro fatica. Ma si può tuttavia avere in sé ciò che si fatica a distinguere. Occorre qualcosa di diverso dall'idea d'identità per determinare la questione, che è qui proposta, e cioè: se Euforbo e Pitagora, e il gallo stesso, in cui per qualche tempo soggiornò l'anima di Pitagora, sono stati sempre lo stesso individuo, non ne deriva affatto che coloro che non la possono risolvere, non hanno alcuna idea dell'identità. Cosa v'è di più chiaro delle idee di geometria? Tuttavia vi sono delle questioni che non si sono ancora potute decidere. Ma quella che riguarda l'identità di Pitagora secondo la finzione della sua metempsicosi non è delle più impenetrabili.

Quanto all'idea di Dio, si allegano gli esempi di alcune nazioni, che non ne hanno avuto nessuna conoscenza. Mons. Fabricius, molto eminente Teologo del defunto Elettore Palatino Carlo Luigi, ha pubblicato l'*Apologia del genere umano contro l'accusa di Ateismo*¹, in cui risponde a luoghi come quelli qui citati. Ma non voglio affatto entrare in questa discussione. Supponendo che vi siano degli uomini, ed anche dei popoli, che non abbiano mai pensato a Dio, si può dire che ciò prova solamente, che non vi è stata occasione sufficiente per ridestare in essi l'idea della sostanza suprema.

1. I. L. FABRICIUS, *Apologeticus pro genere humano*, Heidelberg, 1682.

II. LEIBNIZ, II.

Prima di passare ai princìpi complessi o verità primitive, dirò che concordo con l'affermazione che la conoscenza oppure la considerazione attuale delle idee e delle verità non sono nate con noi, e che non è affatto necessario che noi le abbiamo conosciute distintamente altre volte, secondo la reminiscenza di Platone. Ma l'idea, essendo assunta come oggetto immediato interno di una nozione o di ciò che i Logici chiamano un termine non complesso, nulla le vieta di essere sempre in noi, poiché questi oggetti possono sussistere, quando anche uno non se ne accorga affatto. Si possono ancora dividere le idee e le verità in primitive e derivate: le conoscenze delle primitive non hanno alcun bisogno di essere formate, bisogna soltanto distinguerle; quelle delle derivate si formano attraverso l'intelletto e il ragionamento nelle varie occasioni. Tuttavia si può dire, in un certo senso, che gli oggetti interni di queste conoscenze, cioè le idee e le verità medesime, tanto primitive quanto derivate, sono tutte in noi, poiché tutte le idee derivate e tutte le verità che se ne deducono, risultano dai rapporti delle idee primitive che sono in noi. Ma l'uso fa sì che si ha l'abitudine di chiamare nate con noi le verità cui si dà credito appena le si intende e le idee la cui realtà (cioè la possibilità della cosa che l'idea rappresenta) è nel numero di quelle verità e non ha alcun bisogno d'essere provata dall'esperienza o dalla ragione; vi è dunque un certo equivoco in codesta questione e basta, in fondo, riconoscere che vi è un lume interno nato con noi, che comprende tutte le idee intelligibili e tutte le verità necessarie che sono una conseguenza di esse idee e non abbisognano d'alcuna esperienza per essere provate.

Per rendere dunque utile in qualche modo questa discussione, credo che il vero scopo che bisogna in essa perseguire sia di determinare i fondamenti delle verità e la loro origine. Riconosco che le verità contingenti o di fatto provengono a noi dall'osservazione e dall'esperienza; ma ritengo che le verità necessarie derivate dipendano dalla dimostrazione, vale a dire dalle definizioni o idee, congiunte alle verità primitive. E le verità primitive (quali il principio di contraddizione) non derivano affatto dai sensi o dall'esperienza né da esse potrebbero essere perfettamente provate, bensì dal lume naturale interno, che è quanto voglio dire affermando che esse sono nate con noi. Ciò hanno

molto ben compreso anche i geometri. Essi avrebbero potuto provare agevolmente le loro proposizioni (almeno le più importanti) attraverso l'esperienza, e non dubito che gli antichi Egiziani e i Cinesi non abbiano avuto una tale geometria sperimentale. Ma i veri geometri, soprattutto i Greci, hanno voluto mostrare la forza della ragione e l'eccellenza della scienza, dimostrando che in queste materie tutto si può prevedere per mezzo dei lumi interni prima dell'esperienza. Bisogna anche riconoscere, che l'esperienza non ci garantisce mai una perfetta universalità e ancor meno la necessità di una proposizione. Alcuni antichi si sono burlati di Euclide, in quanto ha provato ciò che persino un asino non ignora (a quanto essi dicono), e cioè che in un triangolo due lati insieme sono maggiori del terzo. Ma coloro che conoscono la vera analisi sono grati a Euclide della sua prova. Ed è notevole che i Greci, così poco esatti in altre cose, lo siano stati tanto in geometria. Io attribuisco ciò alla provvidenza e credo che senza di questo noi non sapremmo quasi cos'è una dimostrazione. Credo parimenti che è soprattutto in questo che noi siamo fino ad oggi superiori ai Cinesi.

Ma occorre ancora vedere un poco ciò che dice il nostro abile e celebre autore nei capitoli II e III, per sostenere che non vi sono princìpi innati in noi. Egli s'opponne all'universale consenso che si allega in loro favore, sostenendo che molta gente dubita addirittura del famoso principio che due proposizioni contraddittorie non potrebbero essere ad un tempo vere o false, e che la maggior parte del genere umano l'ignora assolutamente. Ammetto che un'infinità di persone non ne abbiano mai fatto un'esplicita enunciazione. Ho visto persino autori che l'hanno voluto confutare, fraintendendolo. Ma dove si troverebbe uno che non se ne serva in pratica, e che non sia colpito da un mentitore che si contraddice? Peraltro io non mi fondo interamente sul consenso universale: e, quanto alle proposizioni che sono approvate non appena proposte, ammetto che non è punto necessario che esse siano primitive o prossime a queste, giacché può darsi che si tratti di fatti molto comuni. Riguardo all'enunciato che ci insegna che uno più uno fa due (che l'autore adduce ad esempio), esso non è un assioma, ma una definizione. E quando si dice che la dolcezza è cosa diversa dall'amarrezza, non si riferisce che un fatto proprio dell'esperienza primitiva o

della percezione immediata, oppure non si vuol dire altro che la percezione di ciò che s'intende con la parola dolcezza è differente dalla percezione di ciò che s'intende con la parola amarezza. Io qui non distinguo affatto le verità pratiche da quelle speculative: è sempre la stessa cosa. E come si può dire che una delle verità più manifeste, che una sostanza, la cui scienza e potenza sono infinite, deve essere onorata, si può ugualmente affermare che essa emani in primo luogo dalla luce che è in noi innata, purché vi si presti la propria attenzione.

ESTRATTO DI RIFLESSIONI SUL LIBRO II

È ben vero che le nostre percezioni delle idee provengono o dai sensi esterni o dal senso interno che si può chiamare riflessione; ma questa riflessione non si limita alle sole operazioni dello spirito, come è detto al cap. I, § 4, ma va fino allo spirito stesso, ed è avvedendoci di lui, che noi ci accorgiamo della sostanza.

Ammetto di essere dell'opinione di coloro che credono che l'anima pensi sempre, benché i suoi pensieri siano spesso troppo confusi e troppo deboli perché essa se ne possa distintamente ricordare. Credo di avere prove sicure della continua azione dell'anima e ritengo pure che il corpo non potrebbe mai essere senza movimento. Le obiezioni fatte dall'autore nel libro II, cap. I, §§ 10 fino a 19, possono facilmente esser risolte da ciò che si è or ora detto o da ciò che si dirà. Ci si fonda sull'esperienza del sonno, che è talvolta privo di sogni: e in effetti vi sono persone che non sanno che cosa è sognare. Tuttavia non è sempre sicuro negare tutto ciò che non si appercepisce. Ed è all'incirca come quando certe persone negano i corpi piccoli e i movimenti insensibili, e si burlano delle particelle, perché non si è in grado di mostrarle. Mi si dirà che in qualcosa vi sono prove che ci costringono ad ammetterle. Rispondo che vi sono pure prove che ci obbligano ad ammettere percezioni che non sono tanto notevoli da farcene ricordare. Anche l'esperienza favorisce questa opinione; per esempio, quelli che hanno dormito in un luogo freddo, osservano d'aver avuto qualche sentimento

confuso e debole dormendo. Io conosco una persona che si sveglia quando la lampada che tiene sempre accesa la notte nella sua camera, smette d'illuminare. Ma ecco qualcosa di più preciso che mostra che, se non si avessero sempre percezioni, non ci si potrebbe mai ridestare dal sonno. Un uomo dormente sia chiamato da molti altri ad un tempo, e si supponga che la voce di ciascuno di questi da sola non sia abbastanza forte da svegliarlo, ma che il rumore di tutte quelle voci insieme lo svegli; prendiamone una: bisogna pure che egli sia stato colpito da questa voce in particolare, poiché le parti sono nel tutto, e, se ciascuna parte da sola non fa nessun effetto, non ne farà nemmeno il tutto. Nondimeno, se la voce fosse stata sola, egli avrebbe continuato a dormire e ciò senza ricordarsi d'essere stato chiamato. Vi sono in tal modo percezioni troppo deboli per essere notate, benché siano pur sempre percepite, ma in mezzo a un infinito mucchio di altre piccole percezioni che abbiamo continuamente. Né movimenti né percezioni si perdono mai, le une e gli altri continuando indisturbati e divenendo soltanto indistinguibili per la composizione con molti altri movimenti e percezioni. A questo ragionamento si potrebbe obiettare che effettivamente ogni voce isolata raggiunge il corpo, ma che ne occorre una certa quantità, perché il movimento del corpo vada all'anima. Rispondo che la minima impressione va a tutto il corpo e per conseguenza a colui i cui movimenti rispondono alle azioni dell'anima. E in base a ciò non si può trovare nessun principio di limitazione che prescriva una certa quantità. Io non voglio affatto insistere sull'interesse che in questa dottrina ha l'immortalità dell'anima. Ché se l'anima è senza operazione, è come priva di vita e sembra che non possa essere immortale se non per grazia o miracolo: opinione che si ha ragione di disapprovare. Ammetto non pertanto che il nostro interesse non è la regola della verità e non voglio qui frammischiare le ragioni teologiche con quelle della filosofia.

NUOVI SAGGI SULL'INTELLETTU UMANO
DELL'AUTORE DEL SISTEMA
DELL'ARMONIA PRESTABILITA

PREFAZIONE

Il *Saggio sull'intelletto*, opera di un illustre inglese, è certamente una delle opere più belle e più stimate del nostro tempo; perciò ho preso la decisione di commentarlo con note, ed ho creduto, avendo meditato a lungo sul medesimo argomento e sulla maggior parte delle materie che sono trattate in quell'opera, che fosse una buona occasione di pubblicarne una parte sotto il titolo di *Nuovi saggi sull'intelletto* e di procurare una favorevole accoglienza ai miei pensieri, ponendoli in così buona compagnia. Ho creduto, inoltre, di poter profittare del lavoro di un altro, non solamente per diminuire il mio (poiché in effetti vi è meno fatica nel seguire il filo di un autore valente che non trattare il tutto di nuovo), ma anche per aggiungere qualcosa a ciò che egli ha trattato, il che è più facile che cominciare; giacché credo di avere risolto parecchie difficoltà che egli ha lasciato insolute. Così la stima di cui gode quell'autore mi è di vantaggio; d'altra parte, essendo io disposto a rendergli onore e ben lontano dall'attenuare la stima che si ha per la sua opera, io l'accresco (se la mia approvazione è di qualche importanza). È vero che spesso sono d'opinione diversa dalla sua, ma ciò, ben lungi dal disconoscere il merito degli scrittori illustri, è come rendere loro una testimonianza, in quanto fa conoscere in che e perché ci allontaniamo dal loro giudizio, quando giudichiamo necessario impedire che la loro autorità prevalga, in questioni importanti, sulla ragione; in tal modo, oltre a soddisfare uomini così eccellenti, rendiamo la verità più accettabile, quella verità per la quale bisogna supporre essi stessi abbiano lavorato.

In effetti, benché l'autore di quel *Saggio* dica molte belle cose che approvo, i nostri sistemi differiscono molto.

Il suo ha più rapporto con Aristotele¹, il mio con Platone, sebbene poi entrambi in molte cose ci allontaniamo dalle dot-

1. Secondo il Boutroux, noto interprete del Leibniz, Aristotele sarebbe più vicino al Leibniz che non al Locke, e ciò perché anche Aristotele concepiva la presenza

trine di questi due antichi. Egli, inoltre, è più popolare, mentre io qualche volta sono costretto ad essere più acromatico² e più astratto il che non è per me un vantaggio, soprattutto perché scrivo in una lingua vivente. Nondimeno credo che, se faccio dialogare due persone delle quali la prima esponga le opinioni tratte dal *Saggio* di questo autore e la seconda vi aggiunga le mie, il parallelo risulterà più gradito, al lettore di una serie di osservazioni scelte, la cui lettura dovrebbe poi essere interrotta dalla necessità di ricorrere ad ogni momento al suo libro per intendere il mio. Sarà pur sempre utile tuttavia confrontare di quando in quando i nostri scritti e giudicare le sue dottrine sulla base della sua propria opera, benché io ne abbia conservato ordinariamente le espressioni. È vero che la dipendenza da un discorso altrui del quale bisogna seguire il filo, mentre io vi facevo le mie osservazioni, ha fatto sì che non ho potuto curarmi degli ornamenti dei quali un dialogo è suscettibile, ma spero che l'argomento compenserà il difetto della forma.

Le nostre divergenze vertono su argomenti di non poca importanza. Si tratta di sapere se l'anima in sé stessa è interamente vuota come una tavola sulla quale non sia stato ancora scritto nulla (*tabula rasa*)³ secondo Aristotele e l'autore del *Saggio*, e se tutto ciò che vi è tracciato deriva unicamente dai sensi e dalla esperienza, oppure se l'anima contenga originariamente i principi di più nozioni e dottrine, che gli oggetti esterni risvegliano in determinate occasioni, così come io sostengo con Platone, con la scolastica e con tutti coloro che interpretano in questo significato il passo di san Paolo (*Epistola ai Romani*, 2, 15)⁴, nel

delle idee nell'anima, come « disposizioni, potenze », onde sarebbe il vero precursore del virtualismo leibniziano, e non dell'empirismo lockiano.

2. Dal greco ἀχροματιζόμενος, che si ascolta, lezione orale. Leibniz gli attribuisce un senso particolare: « acromatico è il genere filosofico nel quale tutte le affermazioni sono dimostrate » e lo contrappone al genere essoterico che non possiede il rigore del primo (*De stilo philosophico Nicolii*, § XVI, ed. Erdman, 63 a).

3. Il paragone dell'anima ad una tavola sulla quale non è scritto attualmente nulla, risale ad Aristotele (*De anima*, III, 4, 430 a), ma è stato falsamente interpretato dal Locke e da altri come una prova dell'empirismo di Aristotele, laddove questi, come s'è detto, non pensava che l'anima fosse *tabula rasa*, poiché ammetteva la presenza di « predisposizioni ».

4. Il passo di san Paolo dice precisamente: « Quando i Gentili, che non hanno la legge, fanno naturalmente le cose della legge, essi, che non hanno la legge, son legge a sé stessi. Perché mostrano che l'opera della legge è scritta nel loro cuore,

quale egli osserva che la legge di Dio è scritta nei cuori. Gli stoici chiamano questi principi *Prolepses*⁵, cioè assiomi fondamentali o ciò che si assume anticipatamente come accordato. I matematici le chiamano nozioni comuni (*κοινὰς ἐνοίας*). I filosofi moderni danno ad esse bei nomi, Giulio Scaligero⁶ particolarmente le chiamava *Semina aeternitatis* o *Zopyra*⁷, come se fossero fuochi viventi, luminosi, nascosti dentro di noi, che l'incontro delle sensazioni fa apparire come le scintille provocate dal colpo del fucile. E non senza ragione si ritiene che queste scintille siano qualcosa di divino e di eterno che si manifesta soprattutto nelle verità necessarie. Dal che nasce un'altra questione, se tutte le verità dipendono dall'esperienza, cioè dall'induzione e dagli esempi, o se non ve ne sono alcune che hanno un diverso fondamento. Infatti, se alcuni avvenimenti si possono prevedere prima di ogni prova che ne sia fatta, è evidente che noi vi contribuiamo con qualcosa di nostro. I sensi, benché necessari per tutte le nostre conoscenze attuali, non sono sufficienti per fornircele tutte, perché non possono fornire altro che esempi, cioè verità particolari o individuali. Ora tutti gli esempi che confermano una verità generale, per quanto numerosi possano essere, non valgono a stabilire la necessità universale di quella verità, perché ciò che è accaduto non è detto che debba accadere ugualmente. Per esempio, i Greci ed i Romani e tutti gli altri popoli della terra conosciuta dagli antichi, hanno sempre osservato che, prima del decorso di 24 ore, il giorno si cangia in notte e la notte in giorno. Ma ci s'ingannerebbe se si credesse che la medesima regola si osserva ovunque, dopo che si è sperimentato che nella Nuova Zemlia accade il contrario.

rendendo loro testimonianza, la loro coscienza e accusandosi e difendendosi fra di loro i loro pensieri ».

5. Con questo termine stoici ed epicurei designavano i concetti generali che, frutto dell'esperienza sensibile, valgono come « anticipazioni » delle esperienze future, ma per gli uni come per gli altri, l'anima è come un foglio pronto a ricevere la scrittura, e pertanto le « anticipazioni » (prolessi, nozioni comuni), dipendendo dai dati sensibili, non sono, propriamente, anticipazioni; di conseguenza non hanno rapporto colle « virtualità » della teoria leibniziana.

6. Giulio Cesare Scaligero (1484-1558), letterato e filosofo, scrisse una confutazione del *De subtilitate* di Gerolamo Cardano (1501-1571), celebre matematico ed astrologo, nell'opera *Exercitationum exotericarum liber*.

7. *Zopyra*, dal greco, significa « scintille ».

Ugualmente s'ingannerebbe chi credesse che, almeno nei nostri climi, quella sia una verità necessaria che durerà eterna, perché bisogna ritenere che la terra e lo stesso sole non esistono necessariamente e che vi potrà essere un tempo nel quale questo bel-astro non sarà più, almeno nella sua forma attuale, e lo stesso può dirsi dell'intero suo sistema. Dal che consegue che le verità necessarie, che si trovano nelle matematiche pure e particolarmente nell'aritmetica e nella geometria, debbono avere principi la cui prova non dipende affatto dagli esempi né per conseguenza, dalla testimonianza dei sensi, benché senza i sensi non saremmo mai stati indotti a pensarvi. Ed è ciò che bisogna saper distinguere, e che Euclide⁸ comprese molto bene, perché egli spesso dimostra con ragioni ciò che si vede molto bene con l'esperienza e mediante immagini sensibili. La logica e con questa la metafisica e la morale, delle quali la prima fonda la teologia e la seconda la giurisprudenza, entrambi naturali, sono piene di tali verità e di conseguenza la loro prova non può derivare che da quei principi interni che si dicono innati. È vero che non bisogna per nulla immaginare che queste eterne leggi della ragione si possano leggere nell'anima come in un libro aperto o come l'editto del pretore che si legge all'albo senza difficoltà o senza ricerca alcuna, ma è già un vantaggio che a forza di attenzione le si possa scoprire in noi, in occasione delle esperienze offerte dai sensi o del loro successo che serve come conferma della ragione, press'a poco come le prove che nell'aritmetica servono ad evitare l'errore dei calcoli, quando il ragionamento è lungo. Ed è anche in ciò che la conoscenza degli uomini e quella delle bestie differiscono: le bestie sono unicamente empiriche e si regolano soltanto sugli esempi, perciò esse, per quanto possiamo giudicare, non giungono mai a formulare proposizioni necessarie: gli uomini, invece, sono capaci di scienze dimostrative. Ed è ancora per questa ragione che la facoltà, che hanno le bestie, di fare « associazioni » (*consecutions*)⁹, è qualcosa d'inferiore

8. È il celeberrimo matematico greco, fiorito in Alessandria intorno al 300 a. C., autore di diversi trattati, Ottica, Catottrica (o teoria della riflessione della luce), e, soprattutto del trattato di geometria in 13 libri, conosciuti sotto il titolo *Elementi*, che per più secoli, e specialmente nel XVII, furono considerati modello di ogni scienza dimostrativa.

9. Si vedano i §§ 26-28 della *Monadologia* nel vol. I.

alla ragione che è nell'uomo. Le associazioni (*consecutions*) delle bestie sono del tutto simili a quelle dei puri empirici i quali pretendono che una cosa che è accaduta una volta accadrà anche in quei casi nei quali li ha colpiti qualcosa di simile, senza essere capaci di giudicare se sussistano le medesime ragioni. Ed è perciò che agli uomini è così facile prendere in trappola le bestie ed agli empirici cadere in errore; del che anche le persone divenute esperte per età e per esperienza, non sono esenti, quando si fidano troppo della loro esperienza passata, come è accaduto a molti, sia negli affari civili che in quelli militari, perché essi non considerano abbastanza che il mondo cambia e che gli uomini diventano sempre più abili, trovando mille nuovi ritrovati, mentre i cervi e le lepri dei nostri giorni non sono divenute più astute di quelle del tempo passato. Le associazioni delle bestie non sono che un'ombra del ragionamento, cioè non sono che connessioni d'immagini o passaggio da una immagine all'altra; perciò, in ogni nuova occasione che sembri simile alla precedente, esse aspettano di nuovo ciò che vi hanno trovato altre volte, come se le cose fossero in effetti tra loro congiunte solo perché le loro immagini sono congiunte nella memoria. È vero che anche la ragione consiglia di attendere ordinariamente di vedere accadere nell'avvenire ciò che è conforme a una lunga esperienza del passato, ma ciò non vale per una verità necessaria ed infallibile, e il successo potrebbe venir meno, quando meno lo si aspetta, se vengono meno le ragioni che lo hanno mantenuto. Perciò i più saggi non si fidano molto di esso, e non trascurano di penetrare (se è possibile) le ragioni dei fatti, per giudicare quando bisognerà fare qualche eccezione. Soltanto la ragione è capace di stabilire regole sicure, di supplire, mediante eccezioni, anche a quelle che non lo fossero e di trovare infine relazioni certe nella forza delle conseguenze necessarie; la qual cosa offre spesso la possibilità di prevedere gli avvenimenti senza bisogno di sperimentare i rapporti sensibili tra le immagini, ai quali invece sono costrette le bestie, di maniera che ciò che giustifica i principi interni delle verità necessarie è ancora ciò che distingue l'uomo da esse.

Forse il nostro abile autore non si allontana del tutto dalla mia opinione. Infatti, dopo aver impiegato tutto il suo primo libro a respingere i principi innati interpretati in un certo senso,

riconosce, al principio del secondo libro ed anche in séguito, che le idee, che non hanno affatto origine dalla sensazione, derivano dalla riflessione. Ora la riflessione non è altro che un'attenzione a ciò che è in noi ed i sensi non possono darci ciò che noi già portiamo in noi. Stando così le cose, come si può negare ciò che è innato nel nostro spirito, se noi, per così dire, siamo innati a noi stessi e che vi sono in noi idee intellettuali, come quelle dell'essere, dell'unità, della sostanza, della durata, del cambiamento, dell'azione, della percezione, del piacere e di mille altri oggetti? Questi oggetti essendo immediati al nostro intelletto e sempre presenti (sebbene, a causa delle nostre distrazioni e dei nostri bisogni, non siano sempre appercepti), perché meravigliarsi se diciamo che queste idee, con tutto ciò che da esse dipende, sono innate in noi? Mi sono servito anche del paragone di un blocco di marmo che abbia venature, piuttosto che di un blocco uniforme, oppure delle tavolette vuote, che è poi ciò che i filosofi chiamano *tabula rasa*. Infatti, se l'anima rassomigliasse a queste tavolette vuote, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole si trova in un marmo, quando il marmo è del tutto indifferente a ricevere questa figura o qualunque altra. Ma se nel marmo vi fossero venature che delineassero la figura di Ercole a preferenza di altre, questo marmo vi sarebbe in qualche modo predisposto e la figura dell'Ercole vi sarebbe in qualche modo innata, benché sarebbe necessario pur sempre un certo lavoro per scoprire queste venature, per ripulirle togliendo ciò che impedisce loro di apparire. Ora è in questo senso che le idee e le verità sono in noi innate: come inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali non già come azioni, benché queste virtualità siano sempre accompagnate da alcune azioni che vi corrispondono anche se spesso insensibili¹⁰.

Il nostro egregio autore sembra invece affermare che in noi non c'è nulla di virtuale e perfino nulla di cui non abbiamo sempre una appercezione attuale. Ma egli non può sostenere ciò fino in fondo, perché altrimenti la sua opinione sarebbe troppo paradossale, in quanto le abitudini acquisite e gli stessi contenuti

10. Il brano sopra riferito, con l'immagine della figura di Ercole indicata dalle venature di un blocco di marmo, è citato molto spesso come esempio del virtualismo leibniziano, e come una conciliazione tra l'empirismo e l'innatismo.

della nostra memoria non sono sempre appercepiti¹¹ e non vengono sempre in nostro soccorso quando ne abbiamo bisogno, benché spesso noi li ricollochiamo agevolmente nello spirito quando una pur leggera occasione ce li faccia ricordare, come il semplice inizio ci fa ricordare tutta una canzone. In più luoghi egli limita la sua affermazione sostenendo che non c'è nulla in noi che non abbiamo almeno appercepito altre volte. Ma, a parte il fatto che nessuno può affermare in virtù della sola ragione fin dove possono essere andate le nostre appercezioni passate che abbiamo dimenticato, secondo la teoria della reminiscenza dei platonici (la quale, per quanto favolosa possa apparire, non è per nulla incompatibile con la ragione pura e semplice); oltre a ciò, aggiungo io, perché bisogna sostenere che tutto sia da noi acquisito dalle percezioni delle cose esterne e che nulla possa essere dissotterrato in noi stessi? La nostra anima sarebbe dunque così vuota che, senza le immagini apprese dall'esterno, sarebbe nulla? Non è questa un'opinione (ne sono certo) che il nostro giudizioso autore possa approvare. E dove si troverebbero tavolette che non siano per sé stesse in qualche modo diversificate? Non si troverà mai un piano perfettamente unito ed uniforme. Dunque perché non potremmo noi fornire qualche cosa al nostro pensiero traendolo dal nostro proprio fondo, quando volessimo penetrarvi? Così sono portato a credere che in fondo la sua opinione su questo punto non sia differente dalla mia o piuttosto dal sentimento comune, tanto più che egli riconosce due sorgenti delle nostre conoscenze, i Sensi e la Riflessione.

Io non so se sarà così facile accordarlo con noi e con i cartesiani, quando sostiene che lo spirito non pensa sempre e particolarmente che è senza percezione quando si dorme senza aver sogni ed egli obietta che, poiché i corpi possono essere senza

11. La distinzione tra percezione ed appercezione è uno dei cardini della gnoseologia leibniziana: la percezione, che insieme alla appetizione è l'attributo fondamentale delle sostanze semplici (monadi) è definita come l'espressione unitaria del molteplice (*Perceptio nihil aliud est, quam multorum in uno expressio*, lettera a P. Des Bosses, ed. Geerhardt, II, 112). Quando la percezione non è avvertita, è piccola percezione, percezione insensibile, oscura e confusa, quando è chiara e distinta, è avvertita, ed è appercezione. (Si veda in séguito, libro II, 9, 4 e la *Monadologia*, § 14, nel vol. I).

movimento, le anime potranno ben essere senza pensieri. Ma a ciò rispondo un po' diversamente da come si è soliti fare; sostengo che naturalmente una sostanza non potrebbe essere senza azione e che ugualmente non vi siano mai corpi senza movimento. L'esperienza mi favorisce già, e non vi è che da consultare il libro dell'illustre Boyle¹² contro il riposo assoluto, per esserne persuasi, ma io credo vi sia anche una ragione, ed è una delle prove che ho per distruggere gli atomi.

D'altronde vi sono mille segni che fanno giudicare che vi sono a ogni momento una infinità di percezioni in noi, ma senza appercezione e senza riflessione, cioè cambiamenti nell'anima di cui noi non ci accorgiamo perché le impressioni sono o troppo piccole o troppo numerose o troppo congiunte, sicché non si riesce a distinguerle se non in parte; ciò nonostante esse non cessano di far sentire i loro effetti e di farsi sentire almeno confusamente nel loro insieme. In tal modo l'abitudine fa sì che non facciamo attenzione al movimento di un mulino o a un getto d'acqua, quando vi siamo rimasti vicino per qualche tempo. Non è che questo movimento non colpisca sempre i nostri organi e che non succeda qualcosa nell'anima che vi risponde, a causa dell'armonia dell'anima e del corpo; ma queste impressioni che sono nell'anima e nel corpo, prive delle attrazioni della novità, non sono abbastanza forti per richiamare la nostra attenzione e la nostra memoria, attratte verso oggetti più interessanti. Infatti ogni attenzione richiede memoria e spesso, quando noi non siamo avvertiti, per così dire, di fare attenzione a qualcuna delle nostre percezioni presenti le facciamo passare senza riflessione ed anche senza notarle; ma se qualcuno subito dopo ci avverte e ci fa osservare qualche rumore che si sente, ce ne ricordiamo e ci accorgiamo di averne avuto poco prima qualche avvertimento. Così vi sarebbero in noi percezioni delle quali non ci accorgiamo subito, non derivando l'appercezione che dall'avvertimento dopo un qualche intervallo, per piccolo che sia. E per meglio giudicare delle piccole percezioni che non

12. Robert Boyle (1627-1691), celebre fisico e chimico inglese, noto per la sua legge sui volumi dei gas, e fermo sostenitore dell'empirismo, specie nelle scienze fisiche, chimiche e mediche. Il libro cui qui si allude è il seguente: *Discourse about the absolute rest in bodies*, 1669.

sapremmo distinguere in una folla (di percezioni), sono solito servirmi dell'esempio del muggito o rumore del mare dal quale si è colpiti quando si è sulla riva. Per intendere questo rumore bisogna che se ne percepiscano le parti che lo costituiscono, cioè il rumore di ogni singola onda, benché ciascuno di questi brusii non si faccia conoscere che nell'insieme confuso di tutte le altre onde, cioè dentro questo muggito stesso, e non potrebbe essere notato, se questa onda che lo produce fosse sola. Perciò bisogna che si sia turbati, almeno un poco, dal movimento di ogni singola onda e che si abbia una qualche percezione di ciascuno di questi rumori, per quanto lievi siano, o altrimenti non vi sarebbe neppure quello di centomila onde, perché centomila niente non possono fare qualche cosa. Non si dorme mai tanto profondamente che non si abbia qualche sensazione sia pure debole e confusa e non saremmo mai svegliati dal più grande frastuono del mondo se non avessimo la percezione del suo cominciamento, per piccolo che sia, come non si romperebbe mai una corda per il più grande sforzo, se non fosse tesa ed allungata almeno un poco per mezzo di sforzi minimi, anche se la piccola tensione che essi producono non si manifesta.

Queste piccole percezioni per le loro conseguenze, sono dunque di una efficacia maggiore di ciò che si pensi. Sono esse che formano quel non so che, quei gusti, quelle immagini delle qualità dei sensi, chiare nel loro insieme, ma confuse nelle loro parti, quelle impressioni che i corpi esterni fanno su di noi e che racchiudono l'infinito, quei legami che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo. In conseguenza di queste piccole percezioni si può anche dire che il presente è carico del passato e gravido dell'avvenire, che tutte le cose cospirano fra di loro (σύννοια πάντα, come diceva Ippocrate)¹³ e che nella più piccola delle sostanze, occhi penetranti, come quelli di Dio, potrebbero leggere la connessione di tutte le cose dell'Universo.

*Quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur*¹⁴.

13. Ippocrate di Coe (iv sec. a. C.) è considerato il padre della medicina scientifica. L'espressione citata si trova nello scritto *De alimento*.

14. «Le cose che sono, che sono state e che saranno», VIRGILIO, *Georgiche*, IV, 393.

Queste percezioni insensibili distinguono e costituiscono l'individuo stesso che è caratterizzato dalle tracce o espressioni che esse conservano, degli stati precedenti di esso, facendo la connessione con il suo stato presente, sicché possono essere conosciute da uno spirito superiore, quando l'individuo stesso non le sentisse, cioè quando il ricordo espresso non vi fosse più. Ma esse (queste percezioni, dico) danno anche il mezzo di ritrovare questo ricordo quando ci occorre per gli sviluppi periodici che un giorno possono accadere. Ed è perciò che esse fanno sì che anche la morte non potrebbe essere altro che un sonno e che un individuo non potrebbe rimanere tale se le percezioni cessassero di essere distinte, riducendosi ad uno stato di confusione che, come accade negli animali, sospende l'appercezione e che non potrebbe durare sempre, per non parlare poi dell'uomo che deve avere particolari privilegi, per mantenere la sua personalità.

Così, grazie a queste percezioni insensibili, si spiega quell'ammirabile armonia prestabilita dell'anima e del corpo, come pure di tutte le monadi o sostanze semplici, la quale si sostituisce alla influenza insostenibile delle une sulle altre e che, a giudizio dell'autore del più bello dei dizionari¹⁵ esalta la grandezza delle perfezioni divine, al di là di ciò che si è mai concepito. Dopo di ciò, non avrei altro da aggiungere se non che queste piccole percezioni ci *determinano* in molte situazioni senza che vi ci si pensi e che ingannano l'uomo semplice con l'apparenza di una *indifferenza di equilibrio*, come se fossimo del tutto indifferenti di voltarci (per es.) a destra o sinistra. Non è affatto necessario che qui io faccio osservare, come ho già fatto nel libro, che esse causano quella inquietudine che io dimostro consistere in qualche cosa che non differisce dal dolore se non come il piccolo differisce dal grande e che spesso produce il nostro desiderio e anche il nostro piacere, dandogli come un sapore piccante. E sono sempre le parti insensibili delle nostre percezioni sensibili che fanno sì che vi sia un rapporto fra le per-

15. Si allude al *Dizionario storico-critico* del Bayle, nell'articolo *Rorarius*. Sulla polemica che il Leibniz ebbe con il Bayle, circa l'armonia prestabilita e circa i problemi del male, della libertà, della predestinazione si vedano gli scritti del vol. I, in particolare *I saggi sulla Teodicea*.

cezioni dei colori, del calore e delle altre qualità sensibili e i movimenti che nel nostro corpo vi corrispondono; e ciò contrariamente a quanto sostengono i cartesiani e il nostro autore (per quanto egli sia molto penetrante), i quali concepiscono le percezioni che abbiamo delle qualità come arbitrarie, come se Dio le avesse date all'anima a suo capriccio e senza riguardo al rapporto essenziale tra le percezioni ed i loro oggetti: concezione che mi sorprende e che mi sembra poco degna della saggezza dell'Autore delle cose, che non fa nulla senza armonia e senza ragione.

In una parola le percezioni insensibili sono di altrettanta utilità nella Pneumatica¹⁶, come i corpuscoli insensibili lo sono nella fisica ed è ugualmente irragionevole respingere sia quelle che questi sotto il pretesto che sono fuori della portata dei nostri sensi. Nulla avviene d'un tratto ed è uno dei miei grandi e più verificati principi che *la natura non fa mai salti*; io l'ho chiamato la *legge della continuità*, quando ne parlai la prima volta nelle « Notizie della repubblica delle lettere »¹⁷ e l'impiego di questa legge è molto importante nella fisica. Essa importa che dal piccolo al grande e dal grande al piccolo si passa sempre attraverso un termine medio, così nei gradi come nelle parti, e che mai un movimento nasce immediatamente dalla quiete e vi torna, fuorché attraverso un movimento più piccolo, come non si finisce mai di percorrere una linea o una lunghezza prima di aver compiuto il percorso di una lunghezza più breve: quantunque, fino ad oggi, coloro che hanno formulato le leggi del movimento non hanno considerato questa legge, credendo che un corpo possa ricevere in un solo momento un movimento contrario al precedente. Tutto ciò conferma che, a ben giudicare, le percezioni distinguibili vengono per gradi da quelle che sono troppo piccole per essere notate. Giudicare diversamente è conoscere poco della immensa sottigliezza che è nelle cose e che racchiude sempre e dovunque un infinito attuale. Io ho anche osservato che, in virtù delle variazioni insensibili, due cose individuali non possono essere perfettamente simili e devono diffe-

16. Qui Pneumatica, dal greco πνεῦμα = spirito, significa dottrina dello spirito.

17. In una lettera a Pietro Bayle pubblicata nel luglio del 1687 nella rivista sopra indicata; si veda la traduzione nella parte IV del presente volume.

rire più che per una differenza numerica¹⁸; il che distrugge l'ipotesi dell'anima come tavola vuota, di un'anima senza pensieri, di una sostanza senza azione, dal vuoto dello spazio, degli atomi e anche di particelle non attualmente divise nella materia, della quiete pura, dell'uniformità intiera in una parte del tempo, del luogo o della materia, dei globi perfetti del secondo elemento¹⁹ nati da cubi originali e di mille altre invenzioni dei filosofi, derivanti dalle loro nozioni incomplete e che non corrispondono alla natura delle cose e che la nostra ignoranza e la poca attenzione che abbiamo per ciò che è insensibile, ci fa trascurare, ma che non potrebbero essere sostenibili, a meno di non limitarle a semplici astrazioni dello spirito che protesta di non negare ciò che mette in disparte e che giudica che non devono entrare nella considerazione presente. Ma se s'intendesse in modo assoluto che le cose che non si appercepiscono non sono né nel corpo né nell'anima, si trascurerebbero, non prendendo in considerazione τὸ μικρόν, i progressi insensibili nella filosofia e nella politica, mentre una astrazione non è un errore, purché si sappia che ciò che si dissimula c'è. Così fanno i matematici quando parlano delle linee perfette che essi si propongono, dei movimenti uniformi o di altri effetti regolati, sebbene la *materia* (cioè il complesso degli effetti dell'infinito ambiente) presenti sempre qualche eccezione. Si fa questo per distinguere le considerazioni e per ridurre, per quanto ci è possibile, gli effetti alle ragioni e prevederne le conseguenze; giacché più si è attenti a nulla trascurare delle considerazioni che noi possiamo regolare, più la pratica corrisponde alla teoria. Ma solo alla Mente suprema, alla quale nulla sfugge, è consentito comprendere chiaramente e distintamente tutto l'infinito e vedere tutte le ragioni e tutte le conseguenze. Tutto ciò che noi possiamo fare rispetto alle infinità, è di conoscerle confusamente o, almeno, di sapere distintamente che ci sono; in caso contrario, giudicheremmo molto male della bellezza e della grandezza dell'uni-

18. Due cose sono distinte quando differiscono per qualità intrinseche, non già per ragioni estrinseche o numeriche (solo numero): altrimenti sarebbero indiscernibili e sarebbero la stessa cosa. È questo il famoso principio dell'identità degli indiscernibili.

19. Il Leibniz allude forse al fuoco considerato da Aristotele come il secondo elemento (*Met.*, I, 9, 992 a 4).

verso, come pure non potremmo avere una buona fisica che spieghi la natura dei corpi in generale ed ancor meno una buona pneumatica che comprenda la conoscenza di Dio, delle anime e delle sostanze semplici in generale.

Questa conoscenza delle percezioni insensibili serve anche a spiegare come e perché due anime umane, oppure due individui della medesima specie, non escano mai perfettamente simili dalle mani del Creatore e hanno sempre ciascuna il proprio rapporto originario corrispondente ai punti di vista che essi avranno nell'universo. Ma ciò deriva già da quanto avevo osservato di due individui, che la loro *differenza* è sempre *più che numerica*. E c'è ancora un'altra conseguenza, nella quale io sono costretto ad allontanarmi non soltanto dalle opinioni del nostro autore, ma anche da quelle della maggior parte degli autori moderni, ed è che io, con la maggior parte degli antichi, credo che tutti i geni, tutte le anime, tutte le sostanze semplici create sono sempre congiunte ad un corpo e che non ci sono mai anime interamente separate. Io ho anche di questo ragioni *a priori*, ma si dovrà ammettere che in quel principio vi è questo vantaggio, che risolve tutte le difficoltà filosofiche sullo stato delle anime, sulla loro conservazione perpetua, sulla loro immortalità e sulla loro operazione. La differenza di un loro stato dall'altro, non essendo mai e non essendo mai stata che dal più sensibile al meno sensibile, dal più perfetto al meno perfetto o viceversa, rende comprensibile il loro passato o il loro avvenire come il loro presente. Facendo un poco di riflessione, si comprende che ciò è ragionevole perché un salto da uno stato ad un altro infinitamente differente non sembra essere naturale. Io mi stupisco che, abbandonando ciò che è naturale senza soggetto, le scuole abbiano voluto cadere in difficoltà gravissime e fornire materia ai trionfi apparenti degli spiriti forti, le cui ragioni però cadono d'un colpo grazie alla spiegazione delle cose che io ho fornito, dove non c'è difficoltà a concepire la conservazione delle anime (o piuttosto secondo me, dell'animale) più di quella che vi sia nel cambiamento del bruco in farfalla e nella conservazione del pensiero nel sonno, al quale Gesù Cristo ha divinamente paragonato la morte. Ed è perciò che ho detto che nessun sonno potrebbe durare perpetuamente e che, per le anime ragionevoli, destinate a conservare la personalità che loro fu data nella città

di Dio e quindi la memoria, dura ancora meno, oppure nulla, affinché esse siano meglio suscettibili delle ricompense e dei castighi. Ed aggiungo ancora che, in generale, nessun disordine negli organi visibili è capace di produrre nell'animale una completa confusione o di distruggere tutti gli organi o di privare l'anima di tutto il suo corpo organico e dei resti incancellabili di tutte le tracce precedenti. Ma la leggerezza con la quale si è abbandonata l'antica dottrina dei corpi sottili congiunti agli angeli (che si confondeva con la corporeità degli angeli stessi) e l'introduzione delle pretese intelligenze separate nelle creature (sulle quali hanno assai influito le intelligenze che, secondo Aristotele, fanno ruotare i cieli) ed infine l'opinione sbagliata per la quale si credette non potersi ammettere le anime nelle bestie senza cadere nella metempsicosi e senza farle passeggiare di corpo in corpo, e l'imbarazzo in cui si è caduti non sapendo ciò che se ne dovesse fare, hanno fatto sì che, a mio avviso, si sia trascurata la maniera naturale di spiegare la conservazione dell'anima. La qual cosa ha nociuto alla religione naturale ed ha fatto credere a molti che la nostra immortalità sia una grazia miracolosa di Dio, teoria della quale anche il nostro illustre autore parla con qualche dubbio, come dirò in séguito. Sarebbe però augurabile che coloro che sono di questa opinione ne parlassero così saggiamente e così in buona fede come lui. Infatti è da temere che molti che ammettono l'immortalità come una grazia non lo facciano che per salvare le apparenze e si avvicinino in fondo agli Averroisti²⁰ e ad alcuni cattivi pietisti, i quali immaginano un certo assorbimento o una certa riunione dell'anima nell'oceano della divinità, teoria della quale forse soltanto il mio sistema fa vedere l'impossibilità.

Sembra che noi differiamo anche sul concetto della materia, in quanto l'autore giudica che il vuoto è necessario per il movimento e ciò perché crede che le particelle della materia siano rigide. Riconosco anch'io che, se la materia fosse composta di parti siffatte, il movimento nel pieno sarebbe impossibile, come

²⁰ Averroé è il celebre filosofo arabo, nato a Cordova nel 1126 e morto nel 1198. La sua teoria dell'unità dell'intelletto, è confutata dal Leibniz nello scritto *Considerazioni sulla dottrina di uno spirito universale*, riportato nel vol. I della presente edizione.

se una camera fosse piena di pietruzze senza il minimo spazio vuoto. Ma questa ipotesi è insostenibile e di essa non si può dare nessuna ragione, sebbene il nostro autore si spinga fino a credere che la rigidità o la coesione delle particelle costituisca l'essenza dei corpi. Bisogna piuttosto concepire lo spazio come pieno d'una materia originariamente fluida, suscettibile di tutte le divisioni e soggetta anche attualmente a divisioni e suddivisioni all'infinito, ma con questa differenza che essa è divisibile e divisa inegualmente in luoghi diversi a causa dei movimenti che vi sono più o meno cospiranti. Ciò fa sì che essa abbia dappertutto un determinato grado di rigidità e di fluidità e che non vi sia nessun corpo in senso assoluto fluido o rigido, nel quale cioè si trovi un atomo di una durezza invincibile o una massa intieramente indifferente alla divisione. Così l'ordine della natura e, particolarmente, la legge di continuità, distruggono nello stesso modo l'una e l'altra.

Io ho anche dimostrato che la *coesione*, se non fosse essa stessa effetto dell'impulso o del movimento, intesa nel suo rigore, causerebbe una vera e propria *trazione*. Infatti se vi fosse un corpo originariamente rigido, per esempio l'atomo di Epicuro, che avesse una parte sporgente a forma di uncino (poiché si possono immaginare atomi dalle forme più diverse) questo uncino tirato, tirerebbe con sé il resto dell'atomo, cioè a dire la parte che non è tirata e che non cade nella linea dell'impulso. Il nostro autore, peraltro, è egli stesso contro queste trazioni filosofiche che un tempo venivano attribuite all'orrore del vuoto, e le riduce ad impulsi, sostenendo coi moderni che una parte della materia non agisce immediatamente su di un'altra se non spingendola da vicino, nel che io credo che abbia ragione perché altrimenti non vi sarebbe nulla di comprensibile nell'operazione.

Non devo però nascondere di avere notato nel nostro eccellente autore una specie di ritrattazione su questo argomento per cui non posso non lodare la sua modesta sincerità, così come in altre occasioni ho ammirato il suo genio penetrante. Si trova nella risposta alla seconda lettera del fu Rev. Vescovo di Worcester²¹, stampata nel 1699, p. 408, dove, per giustificare l'opi-

nione ch'egli aveva sostenuta contro questo dotto prelado e cioè che la materia può pensare, fra le altre cose così scrive: « *Riconosco d'aver detto* (Saggio sull'intelletto, libro II, cap. VIII, § 11) *che i corpi agiscono per impulso e non altrimenti. Tale era la mia opinione quando scrivevo ed anche ora non saprei concepire altra maniera d'azione. Ma sono stato convinto dal libro impareggiabile del giudizioso Newton che c'è troppa presunzione nel voler limitare la potenza di Dio secondo le nostre limitate concezioni. La gravitazione della materia verso la materia per vie che a noi sembrano inconcepibili non soltanto è una dimostrazione che Dio può, quando gli sembra, porre nei corpi forze e modi di agire al disopra di ciò che può esser dedotto dalla nostra idea di corpo o spiegato per mezzo di ciò che conosciamo della materia: ma è poi un esempio incontestabile ch'egli l'ha fatto effettivamente. Perciò avrò cura che nella prossima edizione del mio libro questo passaggio sia rettificato* ». Nell'edizione francese di quel libro, condotta senza dubbio sulle ultime edizioni, nello stesso § 11 trovo scritto: « *Per quanto noi possiamo concepire, appare manifesto che i corpi agiscono gli uni sugli altri per impulso e non altrimenti, perché ci è impossibile comprendere come un corpo possa agire su ciò che non tocca, il che equivarrebbe ad immaginare che esso possa agire là dove non è* ».

Io non posso che lodare questa pietà modesta del nostro celebre autore il quale riconosce che Dio può fare al di là di ciò che possiamo comprendere e che così possono esserci negli articoli della fede misteri inconcepibili; sebbene non vorrei che fossimo obbligati a ricorrere ai miracoli nel corso ordinario della natura e ad ammettere forze ed operazioni per noi assolutamente inesplicabili. In caso contrario, in favore di ciò che Dio potrebbe fare, si darebbe troppa libertà ai cattivi filosofi e ammettendo queste *virtù centripete* o le *attrazioni immediate* da lontano, senza poterle rendere intelligibili, non vedo che cosa potrebbe ancora impedire ai nostri scolastici di dire che tutto avviene semplicemente per mezzo delle loro facoltà e di affermare l'esistenza delle loro specie intenzionali che dagli oggetti vengono a

21. Edward Stillingfleet, vescovo di Worcester, visse tra il 1635 ed il 1699. In un suo opuscolo, *Difesa della Trinità (Invindication of the Trinity)*, polemizzò contro

certe teorie del Locke ritenendole incompatibili col dogma della Trinità. La sua polemica con il Locke si trova nel vol. II delle opere del Locke (Londra, 1882).

noi, riuscendo perfino a entrare nelle nostre anime²². Se così fosse,

*Omnia iam fient, fieri quae posse negabam*²³.

Mi sembra insomma che il nostro autore, per quanto sia molto prudente, passi da un estremo all'altro. Quando si tratta delle operazioni delle anime, e si tratta di ammettere ciò che non è *sensibile*, fa il difficile, mentre poi è pronto ad attribuire ai corpi ciò che non è per nulla comprensibile, accordando ad essi forze e azioni che vanno al di là di ciò che, a mio avviso, uno spirito creato potrebbe fare ed intendere, perché attribuisce loro l'attrazione, ed anche a grandi distanze, senza limitarsi ad alcuna sfera di attività, e ciò per sostenere un'opinione che è altrettanto inesplicabile, cioè la possibilità che la materia pensi nell'ordine naturale.

La questione ch'egli discute con il celebre prelato che l'aveva attaccato, è *se la materia possa pensare* e, siccome questo punto è importante anche per la presente opera, non posso trattenermi di parlarne un poco ed esporre il loro contrasto. Mi limiterò ad esporre la sostanza della questione e mi prenderò la libertà di dire ciò che ne penso. Il defunto vescovo di Worcester, temendo (ma a parer mio senza un grande motivo) che la dottrina delle idee del nostro autore fosse suscettibile di alcuni abusi pregiudizievole per la fede cristiana, prese ad esaminarne alcuni passi nella sua *Rivendicazione della dottrina della Trinità*. Dopo aver reso giustizia a questo eccellente scrittore e aver riconosciuto che egli giudica l'esistenza dello spirito altrettanto certa che quella del corpo, sebbene ognuna di queste sostanze sia poco conosciuta, si domanda (pp. 241 segg.) come la riflessione possa assicurarci dell'esistenza dello spirito, se Dio può dare alla materia la facoltà di pensare secondo l'opinione del nostro autore (lib. IV, cap. III), poiché la via delle idee che dovrebbe servire a distinguere ciò che deriva dall'anima o dal corpo, diverrebbe inutile, mentre invece nel libro II del *Saggio sull'intelletto*,

22. L'autore allude alla teoria diffusa in molti scolastici del Medioevo che le forme o specie sensibili, come le immagini nella teoria di Epicuro, passerebbero miracolosamente da un essere all'altro.

23. « Tutto potrà accadere, di ciò che negavo potesse accadere » (OVIDIO, *Tristia*, II, el. VIII, vv. 5-8).

cap. XXIII, §§ 15, 27, 28, si diceva che le operazioni dell'anima ci forniscono l'idea dello spirito e che l'intelletto e la volontà ci rendono questa idea intelligibile, così come la solidità e l'impulso ci rendono intelligibile la natura del corpo. Ecco ora come il nostro autore risponde nella prima lettera (pp. 65 segg.): « *Io credo di aver dimostrato che vi è in noi una sostanza spirituale, perché noi sperimentiamo in noi il pensiero; ora questa operazione o questo modo non potrebbe essere l'oggetto dell'idea di una cosa sussistente in sé: per conseguenza questo modo ha bisogno di un sostrato o soggetto di inerenza, e l'idea di questo sostrato è ciò che chiamiamo sostanza... Poiché l'idea generale della sostanza è ovunque la medesima, ne consegue che, poiché la modificazione che si chiama pensiero o capacità di pensare vi è congiunta, questo fa sì che ci sia uno spirito, senza che vi sia bisogno di considerare se vi sia o non vi sia un'altra modificazione, come la solidità o altro. E d'altra parte la sostanza che ha la modificazione che si chiama solidità, sarà materia, sia che il pensiero vi sia o no congiunto. Ma se per sostanza spirituale voi intendete una sostanza immateriale, io riconosco di non aver affatto dimostrato che si trova in noi e che si possa dimostrarlo deduttivamente dai miei principi. Sebbene ciò che io ho detto sui sistemi della materia (libro IV, cap. X, § 16) dimostrando che Dio è immateriale, rende sommamente probabile che la sostanza che pensa in noi sia immateriale... Tuttavia ho dimostrato (aggiunge l'autore a p. 68) che le grandi finalità della religione e della morale sono assicurate dalla immortalità dell'anima, senza che vi sia bisogno di supporre la sua immaterialità* ».

Nella sua risposta a questa lettera il santo vescovo, per far vedere che il nostro autore è stato di opinione diversa, quando scriveva il libro II del suo *Saggio*, cita a p. 51 questo brano preso dal medesimo libro (cap. XXIII, § 13) dove si dice: « *Che con le idee semplici, che noi abbiamo dedotto dalle operazioni del nostro spirito, possiamo formarci l'idea complessa dello spirito e che mettendo insieme le idee del pensiero, della percezione della libertà e della potenza di muovere il nostro corpo, abbiamo una nozione molto chiara sia delle sostanze immateriali come di quelle materiali* ». Egli cita inoltre altri passi per dimostrare come l'autore opponga lo spirito al corpo. E dice (p. 54) che i fini della ragione e della morale sono assicurati provando che

l'anima è per sua natura immortale, cioè immateriale. Egli cita ancora questo passo (p. 70): « *Che tutte le idee che noi abbiamo delle specie particolari e distinte delle sostanze, non sono altro che differenti combinazioni di idee semplici* ». E così l'autore ha creduto che l'idea del pensare e del volere dà una sostanza differente da quella data dall'idea della solidità e dell'impulso. Ed osserva (§ 17) che queste idee fanno sì che il corpo sia opposto allo spirito.

Il signor di Worcester poteva aggiungere che dal fatto che l'*idea generale* di sostanza si trova tanto nel corpo che nello spirito, non ne consegue che le loro *differenze* siano *modificazioni* di una medesima cosa, come il nostro autore ha detto nel luogo che ho citato della sua prima lettera. Infatti bisogna ben distinguere tra modificazione ed attributo. Le facoltà di avere percezioni e di agire, l'estensione, la solidità sono attributi o predicati perpetui e principali, ma il pensiero, l'impulsività, le forme, i movimenti, sono modificazioni di questi attributi. Bisogna inoltre distinguere tra *genere fisico* (o piuttosto reale) e *genere logico* (o ideale). Le cose che sono del medesimo genere fisico o che sono omogenee sono, per così dire, di una medesima *materia* e possono spesso essere cambiate l'una nell'altra per mezzo del cambiamento della modificazione, così come i cerchi e i quadrati. Ma due cose eterogenee possono avere un genere logico comune ed allora le loro differenze non sono semplici modificazioni accidentali del medesimo soggetto o della medesima materia metafisica o fisica. Così il tempo e lo spazio sono cose molto eterogenee e si avrebbe torto di immaginare non so quale soggetto reale comune che non fosse la quantità continua in generale, dalle cui modificazioni potessero derivare il tempo e lo spazio. Qualcuno forse riderà di queste distinzioni che i filosofi fanno, di due generi, l'uno soltanto logico e l'altro reale, e di due materie, l'una fisica, che sarebbe quella dei corpi, e l'altra soltanto metafisica o generale, come se qualcuno dicesse che due parti dello spazio o due ore siano della stessa materia. Tuttavia queste distinzioni non sono semplicemente terminologiche, ma concernono le cose stesse e sembrano qui bene a proposito, perché la loro confusione ha fatto nascere false conseguenze. Questi due generi hanno una nozione in comune:

quella di genere reale è comune alle due materie, di guisa che la loro genealogia sarebbe questa:

Genere	} <i>Logico</i> soltanto, variato dalle differenze semplici	
	} <i>Reale</i> le cui differenze sono modificazioni nella materia	} <i>Metafisica</i> , dove vi è omogeneità
		} <i>Fisica</i> , dove vi è una massa omogenea solida

Non ho visto la seconda lettera dell'autore al Vescovo e la risposta data da questo prelado non riguarda affatto il pensiero della materia. Ma la replica del nostro autore alla seconda risposta ritorna sull'argomento: « *Dio* (egli parla pressappoco in questi termini, p. 397), *aggiunge alla essenza della materia le qualità e le perfezioni che gli piacciono, in alcune parti soltanto il movimento, nelle piante la vegetazione, negli animali il sentimento. Coloro che sin qui sono d'accordo, subito si mettono a protestare se si fa un passo innanzi e si dice che Dio può dare alla materia pensiero, ragione e volontà, come se tutto ciò distruggesse l'essenza della materia. Ma per provarlo aggiungono che il pensiero o la ragione non è compreso nell'essenza della materia, ciò che non dice nulla perché neppure il movimento e la vita vi sono comprese. Essi aggiungono anche che non si saprebbe concepire che la materia pensi: ma la nostra concezione non è la misura del potere di Dio* ». Dopo di ciò egli cita l'esempio dell'attrazione della materia, p. 99, ma soprattutto p. 408, dove parla della gravitazione della materia verso la materia, attribuita a Newton (nei termini che io ho qui sopra citato) confessando che non si saprebbe mai concepire come avviene. Ciò sarebbe come tornare alle qualità occulte, anzi, inspiegabili. Egli aggiunge (p. 404) che nulla è più adatto a favorire gli scettici, che negare ciò che non si intende per niente, e (p. 402) non si concepisce neppure come l'anima pensi. Egli vuole (p. 403) che le due sostanze, materiale ed immateriale, potendo essere concepite nella loro nuda essenza, senza alcuna attività, dipende da Dio poter dare all'una e all'altra il potere di pensare. Si vuole profittare della concessione dell'avversario che aveva accordato il sentimento alle bestie, ma non accorderebbe loro qualche sostanza immateriale. Si pretende che la libertà e la consapevo-

lezza (p. 408) e la potenza di fare astrazioni (p. 409) possono essere date alla materia, non come materia, ma come arricchita da una potenza divina. Infine si riporta (p. 434) l'osservazione di un viaggiatore tanto considerevole e giudizioso come il signor de la Loubère²⁴ che i pagani dell'Oriente conoscono l'immortalità dell'anima senza poterne comprendere la immaterialità.

Su tutto questo osserverò, prima di giungere alla spiegazione della mia opinione, che è sicuro che la materia è incapace di produrre macchinalmente sia il sentimento che la ragione, come il nostro autore è d'accordo; che in verità riconosco che non è permesso negare ciò che non si intende, ma aggiungo che si ha il diritto di negare (almeno nell'ordine naturale) ciò che assolutamente non è intelligibile né spiegabile. Sostengo altresì che le sostanze (materiali o immateriali) non possono essere concepite nella loro nuda essenza prive di ogni attività e che l'attività è l'essenza della sostanza in generale; e che, infine, la capacità di intendere delle creature non può essere la misura della potenza di Dio, ma che la loro concettività o forza di concepire è la misura del potere della natura, poiché tutto ciò che è conforme all'ordine naturale può essere conosciuto o compreso da qualche creatura.

Coloro che avranno capito il mio sistema riconosceranno come non possa trovarmi d'accordo in tutto e per tutto con nessuno di questi due eccellenti autori, sebbene la discussione tra loro sia molto istruttiva. Ma per spiegarmi meglio bisogna considerare anzitutto che le modificazioni che naturalmente o senza miracolo possono convenire ad una certa sostanza vi devono derivare da certe limitazioni o variazioni di un genere reale o da una natura originaria costante ed assoluta. Infatti è così che presso i filosofi si sogliono distinguere i modi di un essere assoluto da questo essere stesso, come si sa che la grandezza, la figura ed il movimento sono manifestamente limitazioni o variazioni della natura corporea. È infatti chiaro che una estensione limitata produce figure e che il cambiamento che vi si produce non è altro che il movimento. E tutte le volte che si trova qual-

24. Simone de la Loubère, nato a Tolosa nel 1642 e morto nel 1729, fu un letterato ed un esploratore francese, inviato da Luigi XIV nel Siam, stese una relazione dei suoi viaggi nel volume: *Du royaume de Siam*, Parigi, 1691.

che qualità in un soggetto, si deve credere che se si comprende la natura del soggetto e delle sue qualità, si concepirà come queste qualità possano derivarne. Così nell'ordine della natura (miracoli a parte) non è per arbitrio che Dio può indifferentemente fornire le sostanze di tali o tal'altre qualità: Egli le fornirà solo di quelle che saranno per esse naturali, cioè che potrebbero essere derivate dalla loro natura come modificazioni spiegabili. Così si può giudicare che la materia non avrà naturalmente l'attrazione sopra indicata e che da sé non si muoverà in linea curva, perché in tal caso non si potrebbe concepire come ciò avvenga, cioè spiegarlo meccanicamente, mentre ciò che è naturale deve poter essere concepito distintamente se si è ammessi nel segreto delle cose. Questa distinzione tra ciò che è naturale ed esplicabile e ciò che è inspiegabile e miracoloso, toglie tutte le difficoltà: respingendola, si sosterebbe qualcosa di peggio delle qualità occulte e si rinunciarebbe alla filosofia ed alla ragione, aprendo l'asilo all'ignoranza ed alla pigrizia, con un sistema sordo che ammette non solo che vi sono qualità che non comprendiamo, delle quali ce ne sono già troppe, ma anche che ce ne sono tali che anche il più grande spirito, cui Dio desse tutta la penetrazione possibile, non potrebbe intenderle; cioè miracolose, prive di senso o senza ragione, e sarebbe privo di senso che Dio facesse ordinariamente miracoli, di maniera che questa ipotesi pigra distruggerebbe insieme la nostra filosofia che cerca ragioni e la saggezza divina che le fornisce. Per ciò che riguarda ora il pensiero, è sicuro, e l'autore lo riconosce più di una volta, che esso non potrebbe essere una modificazione intelligibile della materia, che possa essere compresa o spiegata, cioè che l'essere senziente o pensante non è un meccanismo come un orologio o come un mulino, quasi fosse possibile concepire grandezze, figure e movimenti la cui congiunzione meccanica possa produrre qualcosa di pensante o anche di senziente in una massa dove non vi sarebbe nulla di simile, che cesserebbe per il guasto della macchina stessa. Non è dunque una cosa naturale per la materia il sentire o il pensare e non potrebbe accadere in essa che in due maniere, delle quali l'una sarà che Dio vi aggiunga una sostanza alla quale sia naturale il pensare, e l'altra che Dio v'introduca, come per un miracolo, il pensiero. Su ciò dunque sono interamente d'accordo con i cartesiani, eccetto che

io includo anche le bestie e credo che anch'esse abbiano sentimento e anime immateriali così poco periture come gli atomi di Democrito o di Gassendi: con la differenza che i cartesiani, imbarazzati senza ragione dalle anime delle bestie e non sapendo, se esse si conservano, che cosa farne (mentre non hanno riflettuto al fatto che la conservazione dell'animale può anche ridursi al minimo), sono stati costretti a rifiutare alle bestie perfino il sentimento, contro tutte le apparenze e il giudizio dell'intero genere umano. Ma se qualcuno dicesse che Dio può aggiungere almeno la facoltà di pensare ad una macchina già preparata, io risponderei che se ciò avvenisse e se Dio aggiungesse questa facoltà di pensare ad una materia senza versarvi nel medesimo tempo la sostanza capace di essere il soggetto al quale quella facoltà (come io la concepisco) può inerire, e cioè senza aggiungervi un'anima immateriale, bisognerebbe che la materia fosse miracolosamente esaltata, per poter ricevere una potenza di cui essa non è naturalmente capace; come alcuni scolastici pretendono che Dio esalti il fuoco sino a dargli la forza di bruciare immediatamente gli spiriti separati dalla materia, il che sarebbe un vero e proprio miracolo. E basta che non si possa sostenere che la materia pensi senza porvi un'anima immortale o senza un miracolo perché l'immortalità delle nostre anime segua da ciò che è naturale, giacché non si può sostenere la loro estinzione se non per mezzo di un miracolo o esaltando la materia e annientando l'anima. Ora noi sappiamo bene che la potenza di Dio potrebbe rendere mortali le nostre anime per immateriali (o solo naturalmente immortali) che siano, perché può annientarle.

Questa verità della immaterialità dell'anima è senza dubbio importante. È infatti infinitamente più vantaggioso alla religione e alla morale, soprattutto nel tempo in cui viviamo (nel quale tanta gente non accetta più la sola rivelazione ed i miracoli) dimostrare che le nostre anime sono per natura immortali e sarebbe un miracolo se non lo fossero, che sostenere che le nostre anime per natura dovrebbero morire e che non muoiono in virtù di una grazia miracolosa fondata sulla sola promessa di Dio. Così da molto tempo è accaduto che coloro che vogliono distruggere la religione naturale e ridurre tutto alla religione rivelata, come se la ragione non potesse insegnarci nulla su

questo, sono ritenuti sospetti e non sempre senza ragione. Ma il nostro autore non appartiene a questo numero; egli sostiene la dimostrazione della esistenza di Dio, attribuisce alla immaterialità dell'anima una probabilità di grado supremo, che potrebbe essere considerata una *certezza morale*, sicché credo che, avendo altrettanta sincerità che penetrazione, potrebbe accettare la dottrina che ho esposta e che è fondamentale per ogni filosofia ragionevole, altrimenti non vedo come impedire di ricascare nella *filosofia fanatica* come la « filosofia mosaica » di Fludd²⁵ che salva tutti i fenomeni attribuendoli ad interventi miracolosi di Dio; oppure *barbare*, come quelle di certi filosofi e medici del tempo passato che risentivano ancora della barbarie del loro secolo e che oggi sono giustamente disprezzati: i quali se salvavano le apparenze immaginando qualità occulte o entità simili a piccoli demoni o folletti, capaci di fare qualsiasi cosa che si volesse, come se gli orologi da tasca segnassero le ore per una certa facoltà orodittica senza aver bisogno di ruote o come se i mulini frangessero i grani in virtù di una facoltà frantumatrice senza aver bisogno di mole. Infine la difficoltà che molta gente ha incontrato a concepire una sostanza immateriale, cesserà facilmente (o almeno in buona parte) quando non si domanderanno più sostanze separate dalla materia, che io non credo ci siano naturalmente fra le creature.

25. Robert Fludd (1574-1637) fu un medico e filosofo inglese. *Philosophia mosaica* fu pubblicata a Londra nel 1638.

LIBRO I.
LE NOZIONI INNATE

CAPITOLO I.

Se vi siano princìpi innati nello spirito dell'uomo.

FILALETE¹. Ripassato il mare dopo aver portato a termine i miei affari in Inghilterra, ho pensato subito di rendervi visita, signore, per sviluppare la nostra antica amicizia e per intrattenervi intorno a materie che stanno molto a cuore sia a voi che a me e nelle quali credo di aver acquisito delle nuove conoscenze durante il mio soggiorno a Londra. Quando fummo vicini l'uno all'altro ad Amsterdam, fu molto gradito a tutti e due far ricerche sui princìpi e sui mezzi di penetrare nell'interno delle cose. Sebbene le nostre opinioni fossero molto spesso differenti, questa differenza aumentava la nostra soddisfazione quando ne discutevamo insieme, senza che il contrasto, che qualche volta vi era, mescolasse qualche cosa di spiacevole. Voi eravate per Cartesio e per le opinioni del celebre autore della *Ricerca della Verità*² e io trovavo le opinioni di Gassendi³ chiarite da Bernier⁴ più facili e più naturali. Ora io mi sento fortificato per la eccellente opera che un illustre inglese, che ho l'onore di conoscere personalmente, ha pubblicato in séguito e che ha ristam-

1. Filalete (o amante della verità) è l'interlocutore che nei dialoghi espone le teorie del Locke; Teofilo (o amante di Dio) è il secondo interlocutore ed espone le teorie del Leibniz stesso.

2. Nicolas Malebranche (1638-1715) pubblicò l'opera sua più importante, *De la recherche de la vérité*, nel 1675, ampliata nella 6ª ediz. del 1712. Altre opere: *Traité de la Nature et de la Grace* (1679), *Entretiens sur la Métaphysique et la religion* (1688), ecc.

3. Pierre Gassendi (1592-1655) rinnovò l'atomismo di Epicuro nell'opera *Syntagma philosophicum*, ma cercò di conciliare l'atomismo con la teologia cristiana: gli atomi furono creati da Dio ed il loro aggregarsi è dovuto all'azione regolatrice di Dio. Celebri furono le sue obiezioni alle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio.

4. François Bernier pubblicò nel 1678 un'opera in otto volumi, *Abregé de la philosophie de Gassendi*, nella quale riespose l'atomismo di Gassendi, ritenendolo valido per le scienze fisiche, ma non nelle questioni morali.

pato più volte in Inghilterra, sotto il modesto titolo *Saggio sull'intelletto umano*. E sono lieto che esso sia apparso dopo poco tempo in latino ed in francese, per poter essere di utilità più generale. Ho molto approfittato della lettura di quest'opera ed anche della conversazione dell'autore, che ho intrattenuto spesso a Londra e qualche volta a Oates presso lady Masham⁵, degna figlia del celebre Cudworth, gran filosofo e teologo inglese, autore del *Sistema intellettuale* da cui ella ha ereditato lo spirito di meditazione e l'amore per le belle conoscenze, che si manifestano particolarmente nell'amicizia che intrattiene verso l'autore del *Saggio*. E poiché egli è stato attaccato da alcuni dottori di valore, ho provato piacere nel leggere anche l'apologia che una signorina⁶ molto saggia e molto spirituale ha scritto per lui, oltre quelle che lui stesso ha fatto. Questo autore è molto vicino al sistema di Gassendi, che è in fondo quello di Democrito; egli è per il vuoto e per gli atomi; egli crede che la materia possa pensare; che non vi sono affatto idee innate; che il nostro spirito è *tabula rasa* e che noi non pensiamo sempre; egli sembra inclinato ad approvare la maggior parte delle obiezioni che Gassendi ha rivolto a Descartes⁷. Egli ha arricchito e rinforzato questo sistema di mille interessanti riflessioni e io non dubito affatto che ora il nostro partito non trionfi superbamente sui suoi avversari: peripatetici e cartesiani. Perciò se voi non l'avete ancora letto, v'invito a leggere questo libro, se invece l'avete già letto, vi prego di espormi le vostre impressioni.

TEOFILO. Io mi rallegro di vedervi ritornare dopo una lunga assenza, felice della conclusione del vostro importante affare, in piena salute, costante nell'amicizia verso di me e sempre trasportato da uguale entusiasmo alla ricerca delle più importanti verità. Anch'io ho continuato le mie meditazioni con lo stesso spirito, e credo, se non sbaglio, di averne tratto vantaggio tanto

5. Lady Masham, figlia del filosofo Cudworth (autore di un'opera in difesa del teismo, *Systema intellectuale huius universi*), ospitò il Locke negli ultimi anni della sua vita.

6. Si allude a Catherine Trotter Cockburn che nel 1702 pubblicò una *Defense of the Essay of Human Understanding*, nella quale l'autrice difendeva le teorie del Locke.

7. Le obiezioni del Gassendi al Descartes si trovano nelle diverse edizioni delle *Meditazioni metafisiche*, *Quinte obiezioni* (vol. VII. pp. 256-346), opere di Descartes, a cura di Adam-Tannery.

e forse più di voi. Del resto, ne avevo più bisogno di voi, poiché voi eravate più avanti di me. Voi avevate più domestichezza con i filosofi speculativi, mentre io avevo più interesse per la morale. Ma ho sempre più imparato quanto rafforzamento riceveva la morale dai solidi principi della vera filosofia ed è per questo che li ho studiati in séguito con più applicazione e mi sono accinto a meditazioni abbastanza nuove. Avremo dunque di che offrirvi un reciproco piacere di lunga durata comunicandoci i nostri chiarimenti. Ma bisogna che vi dica questa novità, che io non sono più cartesiano e che perciò sono più che mai lontano dal vostro Gassendi, del quale però riconosco il merito e il sapere. Sono stato colpito da un nuovo sistema di cui ho letto qualche cosa nei « Giornali degli Scienziati » di Parigi, di Lipsia e di Olanda e nel meraviglioso *Dizionario* di Bayle, art. « Rorarius »; e dopo queste letture credo di vedere un nuovo aspetto dell'interno delle cose. Questo sistema sembra collegare Platone con Democrito, Aristotele con Cartesio, gli scolastici con i moderni, la teologia e la morale con la ragione. Sembra che prenda il meglio di tutte le cose e arrivi più lontano di quanto si sia andati finora. Io vi trovo una spiegazione intelligibile dell'unione dell'anima e del corpo, cose di cui avevo prima disperato. Vi trovo i veri principi delle cose nelle unità di sostanza che questo sistema introduce, e nella loro armonia prestabilita dalla sostanza primitiva. Vi trovo una semplicità e una uniformità sorprendenti, sicché si può dire che vi sia dovunque e sempre la stessa cosa in gradi di perfezione vicini. Comprendo ora ciò che intendeva Platone quando concepiva la materia come un essere imperfetto e transitorio⁸; ciò che voleva esprimere Aristotele colla sua *Entelechia*⁹; la promessa che lo stesso Democrito faceva di un'altra vita secondo Plinio¹⁰, fino a che punto gli scettici avevano ragione declamando contro i sensi; come gli animali sono in effetti degli automi secondo Cartesio, e come essi hanno tuttavia anima e sentimento secondo il parere del genere umano; come bisogna spiegare ragionevolmente quelli

8. PLATONE, *Timeo*, 28 a.

9. ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 8, 1050 a 21, e *De anima*, II, 1, 112 a 27-28.

10. PLINIO IL VECCHIO, *Historia naturalis*, VII, 55: « Similis et de observandis corporibus hominum ac reviviscendi promissa Democrito vanitas qui non revixit ipse ».

che hanno dato vita e percezione a tutte le cose, come Cardano, Campanella e, meglio di essi, la fu Contessa di Connaway¹¹, platonica, e il fu nostro amico Francesco Mercurio van Helmont¹² (sebbene altrimenti spinoso di paradossi intelligibili), col suo amico il fu Enrico Moro¹³. Come le leggi naturali (di cui buona parte era sconosciuta prima di questo sistema) hanno la loro origine da principi superiori alla materia e che pertanto tutto avviene meccanicamente nella materia; in che gli autori spiritualisti che ho citato, avevano mancato col loro Archeo e così pure i cartesiani credendo che le sostanze immateriali cambino se non la forza almeno la direzione o la determinazione dei movimenti dei corpi invece di ammettere che l'anima e i corpi seguono perfettamente le loro leggi, ognuno le sue, secondo il nuovo sistema e che, nondimeno l'uno obbedisce all'altro per quanto occorre. Infine solo dopo aver meditato questo sistema, ho trovato come le anime delle bestie e le loro sensazioni non nuocciano affatto alla immortalità delle anime umane o piuttosto come nulla è più adatto a stabilire la nostra immortalità naturale del concepire che tutte le anime sono immortali (*morte carent animae*)¹⁴ senza che tuttavia vi siano da temere metempsicosi, poiché non solamente le anime, ma anche gli animali sono e saranno viventi, senzienti, agenti; tutto è dovunque come qui e sempre in ogni luogo come presso di noi, come già vi ho detto. Salvo che gli stati degli animali sono più o meno perfetti e sviluppati, senza che vi sia mai la necessità di anime del tutto separate, mentre tuttavia noi abbiamo sempre gli spiriti più puri possibili, nonostante i nostri organi che non potrebbero alterare con alcuna influenza le leggi della nostra spontaneità. Trovo il vuoto e gli atomi esclusi ben altrimenti che dal sofisma dei cartesiani, fondato sulla pretesa coincidenza dell'idea del corpo e della estensione. Vedo tutte le cose regolate e abbellite al di là

11. Connaway Anna (morta nel 1681) pubblicò un trattato, *The principles of the most ancient and modern philosophy*, Amsterdam, 1692.

12. Franciscus Mercurius van Helmont (1618-1669), medico e filosofo. pubblicò *Opuscula philosophica, quibus continentur principia philosophiae antiquissimae et recentissimae*, Amsterdam, 1690.

13. Henry More (1614-1687), platonico della scuola di Cambridge; opera principale *Enchiridium metaphysicum*, 1679.

14. OVIDIO, *Metamorfosi*, XV, 5, 158.

13. LEIBNIZ, II.

di tutto ciò che si è sin qui concepito, la materia organica in ogni dove, niente di vuoto, di sterile, di trascurato, niente di troppo uniforme, tutto variato, ma con ordine; e, ciò che supera l'immaginazione, tutto l'universo in scorcio, ma da una veduta differente in ognuna delle sue parti e anche in ognuna delle sue unità di sostanza. Oltre questa nuova analisi delle cose, ho compreso meglio quella delle nozioni o idee e delle verità. Capisco ciò che è l'idea vera, chiara, distinta, adeguata, se oso adottare questo termine. Capisco quali sono le verità primitive e i veri assiomi, la distinzione tra le verità necessarie e quelle di fatto, tra i ragionamenti degli uomini e le associazioni delle bestie, che ne sono un'ombra. Infine sarete sorpreso, signore, di udire tutto ciò che ho da dirvi e soprattutto di comprendere quanto la conoscenza della grandezza e della perfezione di Dio ne è rivelata. Non saprei dissimulare a voi, cui non ho mai nascosto nulla, quanto sia ora pervaso di ammirazione e (se possiamo osare di servirvi di questo termine) d'amore per questa suprema sorgente delle cose e delle bellezze, avendo scoperto che quelle che scopre questo sistema superano tutto ciò che se ne è sin qui concepito. Voi sapete che ero andato un po' troppo lontano altre volte e che cominciavo a tendere verso gli spinozisti, i quali lasciano a Dio solo una potenza infinita, senza riconoscergli né saggezza né perfezione e, disprezzando la ricerca delle cause ultime, fanno derivare ogni cosa da una brutta necessità. Ma questi nuovi schiarimenti mi hanno guarito; e dopo questo tempo io prendo talvolta il nome di Teofilo. Ho letto il libro di questo famoso inglese di cui avete finito di parlare. Lo apprezzo molto e vi ho trovato belle cose. Ma mi sembra che sia necessario andare oltre e che bisogna anche distaccarsi dalle sue opinioni, quando ci limitano più del necessario e avviliscono un po' non soltanto la condizione dell'uomo, ma anche quella dell'universo.

FILALETE. Voi mi meravigliate, infatti, con tutte le meraviglie di cui mi fate un'esposizione un po' troppo vantaggiosa perché io possa facilmente crederla. Ciò nonostante, voglio sperare che qualche cosa di concreto vi sia tra le tante novità che volete offrirmi. In tal caso mi troverete molto docile. Voi sapete che è stato sempre nel mio umore arrendermi alla ragione e che talvolta assumevo il nome di Filalete. Perciò ci serviremo ora, se

volete, di questi due nomi che hanno tanto rapporto. Esiste un mezzo per venire alla prova, perché, dopo che avete letto il libro del celebre inglese, che mi dà tanta soddisfazione e tratta buona parte delle materie di cui avete appena parlato e soprattutto l'analisi delle nostre idee e conoscenze, sarà più breve seguirne il filo e vedere ciò che avrete da osservare.

TEOFILO. Io approvo la vostra proposta. Ecco qui il libro.

FILALETE. [Io lo ho così ben letto che ne ricordo persino le espressioni, che mi prenderò cura di seguire. Così non avrò affatto bisogno di ricorrere al libro se non in qualche caso in cui lo giudicheremo necessario. Discuteremo dapprima sull'origine delle idee o Nozioni (libro primo), poi dei diversi tipi di idee (libro secondo) e dei termini necessari ad esprimerle (libro terzo) e infine delle conoscenze e verità che ne risultano (libro quarto) e sarà quest'ultima parte quella che ci occuperà di più. Per ciò che riguarda l'origine delle idee, io credo, in accordo con questo autore e con molte altre persone valenti, che non ve ne siano affatto di innate, e che non vi siano principi innati]. E per confutare l'errore di coloro i quali le ammettono, sarebbe sufficiente dimostrare come apparirà in séguito, che non se ne ha affatto bisogno e che gli uomini possono acquistare tutte le loro conoscenze senza il soccorso di alcuna impressione innata.

TEOFILO. [Voi sapete, Filalete, che da molto tempo sono di un altro parere, che sono sempre stato, e lo sono ancora, favorevole all'idea innata di Dio, che Descartes ha sostenuto, e di conseguenza favorevole alle altre idee che non potrebbero venirvi dai sensi. Ora vado ancora più oltre, in conformità col nuovo sistema, e credo anche che tutti i pensieri e le azioni della nostra anima provengano dal suo proprio fondo, senza poter esserle forniti dai sensi, come voi vedrete in séguito. Ma per il momento metterò da parte questa ricerca e, adattandomi alle espressioni solite, dal momento che in effetti sono buone e sostenibili e si può, in un certo senso, dire che i sensi esterni sono in parte cause dei nostri pensieri, esaminerò come si deve dire a mio parere, ancora nel sistema corrente comune (parlando dell'influenza dei corpi sull'anima, come i copernicani parlano con gli altri uomini del movimento del sole, e con ragione) che vi sono idee e principi che non ci provengono affatto dai sensi,

che noi troviamo in noi senza crearli, sebbene i sensi ci diano l'occasione di appercepirli. Io immagino che il vostro abile autore ha notato che sotto il nome di principi innati si sostengono molto spesso i propri pregiudizi e che si vuole esentare dalla pena delle discussioni e questo abuso avrà animato il suo zelo contro questa supposizione. Egli avrà voluto combattere la pigrizia e la maniera superficiale di pensare di coloro che, sotto il pretesto specioso di idee innate o di verità naturalmente impresse nel nostro spirito, alle quali spontaneamente diamo l'assenso, non si curano affatto di ricercare ed esaminare le sorgenti, i nessi e la certezza di queste conoscenze. In ciò io sono interamente d'accordo con lei, anzi vado anche più in là. Vorrei che non limitassimo la nostra analisi, che si dessero le definizioni di tutti i termini che ne sono suscettibili, che si dimostrassero o si desse il mezzo di dimostrare tutti gli assiomi, tranne i primitivi, senza preoccuparsi delle opinioni che ne hanno gli uomini e senza curarsi se essi diano o meno il loro assenso. Se ne ricaverebbe un'utilità maggiore di quanto non si pensi. Ma sembra che l'autore sia portato dal suo zelo, d'altronde lodevolissimo, in tutt'altra direzione. Egli, a mio avviso, non ha sufficientemente distinto l'origine delle verità necessarie, la cui sorgente si trova nell'intelletto, dall'origine delle verità di fatto che si ricavano dalle esperienze dei sensi nonché dalle percezioni confuse che sono in noi. Pertanto voi potete vedere, signore, come io non mi trovi d'accordo con ciò che voi ritenete per certo, cioè che possiamo acquistare tutte le nostre conoscenze senza bisogno d'impressioni innate. Il séguito dimostrerà chi di noi ha ragione].

§ 2. **FILALETE.** È quello che vedremo. Io riconosco, caro Teofilo, che non vi è opinione più diffusa di quella che afferma che vi sono certi principi di verità nei quali gli uomini generalmente convengono, e che perciò sono chiamate Nozioni comuni (*κοινὰ ἔννοιαι*); dal che si suole inferire che quei principi siano impressioni che i nostri spiriti ricevono con l'esistenza.

§ 3. Ma anche quando fosse accertato il fatto che vi siano principi sui quali l'intero genere umano si trovasse d'accordo, questo consenso universale non proverebbe affatto che sono innati; se si riesce a dimostrare, come io sostengo, che vi è un'altra via per la quale gli uomini possono arrivare a questa uniformità di opi-

nioni. § 4. Ma ciò che è più grave è che questo consenso universale non si trova affatto, neppure per i due famosi principi speculativi (di quelli che riguardano l'attività pratica parleremo in séguito), cioè che « Tutto ciò che è, è » e che « È impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo »¹⁵. E ciò perché vi è una grande parte del genere umano alla quale queste due proposizioni, che molti considerano come verità necessarie, e che per Voi sono assiomi, non sono neppure conosciute.

TEOFILO. Io non fondo la certezza dei principi innati sul consenso universale, perché, come vi ho già detto, Filalete, la mia opinione è che si debba cercare di dimostrare tutti gli assiomi che non sono primitivi. Vi concedo che un consenso generale, ma non proprio universale, possa derivare da una tradizione diffusa nell'intero genere umano, come l'uso del tabacco che in meno di un secolo è stato accolto da quasi tutti i popoli, benché si siano trovati popoli insulari, che non conoscendo neppure il fuoco, non hanno neppure appreso quell'uso. Così alcuni dotti, anche fra i teologi seguaci di Arminio, hanno creduto che la conoscenza della divinità venisse da una tradizione molto antica e molto generale; ed io voglio credere che l'insegnamento abbia effettivamente confermata e rettificata questa conoscenza. Del resto sembra che la natura, indipendentemente da ogni dottrina, abbia contribuito a portarci a quella idea: le meraviglie dell'universo hanno fatto pensare ad un Potere superiore. Si è visto un fanciullo nato sordo e muto mostrare venerazione per la luna piena e si sono trovate nazioni le quali, pur non avendo appreso nulla da altri popoli, temevano la presenza di potenze invisibili. Io vi concedo, caro Filalete, che questa non è ancora l'idea di Dio, quale noi l'abbiamo e quale la domandiamo; ma questa idea stessa non cessa, perciò, di essere nel fondo delle nostre anime, senza esservi posta, come vedremo, e le leggi eterne di Dio vi sono in parte impresse in un modo ancora più leggibile e per una sorta d'istinto. Ma questi sono principi di pratica di cui avremo ancora occasione di parlare. Bisogna tuttavia ri-

15. Si allude ai famosi principi di identità e di contraddizione, che insieme al principio del terzo escluso furono per secoli considerati come leggi fondamentali del pensiero, e per taluni, dell'essere. La formulazione degli ultimi due, di contraddizione e del terzo escluso, risale ad Aristotele; del primo al Medioevo (Tommaso d'Aquino, Antonio Andrea, ecc.).

conoscere che la tendenza che abbiamo a riconoscere l'idea di Dio, è nella natura umana. E quand'anche se ne attribuisse il primo insegnamento alla rivelazione, la facilità che sempre gli uomini hanno manifestata nell'accogliere questa dottrina deriva da una disposizione naturale delle loro anime. Ma noi giudicheremo che le idee innate racchiudono nozioni incompatibili.

§ 19. FILALETE. Quando sostenete che queste proposizioni particolari e per sé stesse evidenti delle quali si riconosce la verità appena le si ode pronunciare (come: il verde non è il rosso), sono accettate come conseguenze di altre proposizioni più generali che si considerano come altrettanti principi innati, mi sembra, signore, che non consideriate che queste proposizioni particolari sono accettate come verità indubitabili da coloro che non hanno conoscenza delle massime più generali.

TEOFILO. A questo ho già risposto poco sopra: ci si fonda sulle massime generali, come ci si fonda sulle premesse maggiori che si sopprimono quando si ragiona per entimemi¹⁶; infatti benché molto spesso non si pensa distintamente a ciò che si fa mentre si ragiona, come mentre si cammina o si salta, è sempre vero che la forza della conclusione consiste, in parte, in ciò che si sottintende e che non può venire d'altronde, come si vedrà quando si vorrà giustificarla.

§ 20. FILALETE. Ma sembra che le idee generali ed astratte sono più estranee al nostro spirito delle nozioni e delle verità particolari; dunque, queste sono più naturali allo spirito del principio di contraddizione, del quale voi volete che siano la applicazione.

TEOFILO. È vero che cominciamo, piuttosto, dall'appercepire verità particolari, così come cominciamo dalle idee più composte e grossolane, ma ciò non impedisce affatto che l'ordine delle cose cominci dal più semplice e che la ragione delle verità più particolari dipenda dalle più generali delle quali esse sono esempi. E quando si vuole considerare ciò che è in noi virtualmente e prima di ogni appercezione, si ha ragione di cominciare dal più semplice. Infatti i principi generali entrano nei nostri pensieri dei quali costituiscono l'anima ed il nesso. Essi sono ne-

16. Sillogismo deduttivo nel quale una premessa non è affermata esplicitamente, perché è sottintesa.

cessari come i muscoli ed i tendini lo sono per camminare, benché non vi si pensi affatto. Lo spirito ad ogni momento si appoggia su questi principi, ma non riesce facilmente a discernarli ed a rappresentarsi distintamente e separatamente perché la cosa richiede una grande attenzione su ciò che si fa, mentre la maggior parte degli uomini poco abituati a meditare non ne hanno affatto. I cinesi non hanno come noi suoni articolati? E tuttavia, essendosi applicati ad un diverso modo di scrivere, non hanno ancora posto mente a costituire un alfabeto di questi suoni. È così che si posseggono molte cose, senza saperlo.

§ 21. FILALETE. Se lo spirito acconsente così prontamente a certe verità, ciò non può derivare dalla considerazione della natura delle cose che non gli permette di giudicare altrimenti, piuttosto che dal fatto che queste proposizioni sono naturalmente nello spirito?

TEOFILO. È vero l'uno e l'altro. La natura delle cose e la natura dello spirito vi concorrono. E poiché voi opponete la considerazione delle cose all'appercezione di quanto è impresso nello spirito, questa obiezione stessa, signore, fa vedere che coloro dei quali sostenete la teoria intendono per *verità innate* ciò che si approvverebbe naturalmente come per istinto ed anche senza conoscerlo che confusamente. Ma ciò che si chiama *lume naturale*¹⁷ suppone una conoscenza distinta, e bene spesso la considerazione della natura delle cose non è altro che la conoscenza della natura del nostro spirito e di queste idee innate che non si ha bisogno di cercare al di fuori. Così io chiamo innate le verità che hanno bisogno solo di questa considerazione per essere verificate. Ho già risposto nel § 5 all'obiezione del § 22, la quale voleva che, quando si dice che le nozioni innate sono implicite nello spirito, ciò deve significare soltanto che esso ha la facoltà di conoscerle; infatti ho fatto osservare che oltre a ciò, esso ha la facoltà di trovarle in sé e la disposizione ad approvarle, quando si pensa ad essa quanto è necessario.

§ 23. FILALETE. Sembra, dunque, che voi vogliate, signore, che coloro ai quali si propongono per la prima volta queste massime generali, non apprendano nulla che sia loro interamente

17. Termine della teologia scolastica che indicava l'insieme delle verità che la natura ha dato agli uomini in opposizione alle verità rivelate.

nuovo. Ma è chiaro che essi apprendono primieramente i nomi, poi le verità ed anche le idee dalle quali queste verità dipendono.

TEOFILO. Non si tratta qui dei nomi, che sono in qualche modo arbitrari, mentre le idee e le verità sono naturali. Ma quanto a queste idee e verità, voi ci attribuite, signore, una dottrina dalla quale siamo molto lontani; io sono d'accordo che noi apprendiamo le idee e le verità innate, sia considerando la loro sorgente, sia verificandole mediante l'esperienza. Così non faccio per nulla la supposizione che voi dite, come se nel caso del quale parlate non apprendessimo nulla di nuovo. E non potrei ammettere questa proposizione: *tutto ciò che si apprende non è innato*. Le verità dei numeri sono in noi e non si finisce di apprenderele, sia traendole dalla loro sorgente quando si apprendono mediante una ragione dimostrativa (il che fa vedere che sono innate), sia provandole con esempi come fanno gli aritmetici volgari, i quali, non conoscendo le ragioni, apprendono le regole dalla tradizione e, tutt'al più, prima di insegnarle, le giustificano con l'esperienza che spingono tanto lontano quanto ritengono opportuno. Talvolta perfino un abile matematico, non conoscendo la sorgente di una scoperta fatta da altri, è obbligato ad accontentarsi di questo metodo dell'induzione per esaminarla, come fece un celebre scrittore a Parigi quando io mi trovavo colà¹⁸, che spinse molto lontano il saggio sul mio tetragonismo aritmetico, paragonandolo con i numeri di Ludolf¹⁹ e credendo di trovare qualche errore; ed ebbe ragione di dubitare fino a che non gli fu comunicata la dimostrazione, la quale ci dispensa da questi saggi che si potrebbero continuare senza essere mai perfettamente certi. E anche questo, nell'im-

18. Il Leibniz soggiornò a Parigi dal 1672 al 1676.

19. Secondo il Boutroux, noto studioso del Leibniz, si tratterebbe della formula dei cosiddetti numeri piramidali, vale a dire della formula del numero delle palle di cannone di un mucchio triangolare composto di n strati di palle: la serie di questi numeri è: 1, 4, 10, 20, 35, ecc. e la formula è la seguente:
$$\frac{n(n+1)n+2}{6}$$

Il Ludolf, matematico tedesco, nato nel 1649 e morto nel 1711, autore di una *Tetragonometria tabularia* (Francoforte, 1690), aveva immaginato empiricamente una tavola di questi numeri. Il matematico del quale si parla nel testo verificò la formula pubblicata senza dimostrazione dal Leibniz, confrontando i risultati della formula con i numeri del Ludolf, ma la verifica non poteva evidentemente sostituire la dimostrazione.

perfezione delle induzioni, si può verificare mercé le istanze dell'esperienza. Infatti ci sono progressioni nelle quali è possibile spingersi molto lontano prima di osservare i cambiamenti e le leggi che vi si trovano.

FILALETE. Ma non è possibile che, non soltanto i termini o le parole delle quali ci si serve, ma anche le idee, ci vengano dal di fuori?

TEOFILO. Bisognerebbe allora che noi stessi fossimo fuori di noi perché le idee intellettuali o di riflessione sono tratte dal nostro spirito; e vorrei sapere come potremmo aver l'idea dell'essere, se non fossimo noi stessi esseri e non trovassimo così l'essere in noi²⁰.

FILALETE. Ma che rispondete, signore, a questa sfida di uno dei miei amici? Se qualcuno, egli dice, riesce a trovare una proposizione della quale le idee siano innate, me la nomini, mi farebbe il più gran piacere.

TEOFILO. Gli nominerei le proposizioni dell'aritmetica e della geometria che sono tutte di questa natura ed in materia di verità necessarie non se ne potrebbero trovare altre.

§ 25. FILALETE. Ciò parrà strano a molti. Si può dire che le scienze più difficili e più profonde siano innate?

TEOFILO. La conoscenza attuale di esse non lo è affatto, ma lo è quella che si può chiamare la conoscenza virtuale, come la figura tracciata dalle venature di un marmo, è nel marmo, prima che la si scopra lavorandolo²¹.

FILALETE. Ma è possibile che i fanciulli, ricevendo nozioni che a loro vengono dal di fuori e dando il loro consenso, non abbiano alcuna conoscenza di quelle che si suppongono innate in loro e facenti parte del loro spirito, nel quale, si dice, sarebbero impresse in caratteri incancellabili per servire da fondamento? Se ciò fosse, la natura si sarebbe data inutilmente pena, o almeno, avrebbe male impressi questi caratteri, dato che non potrebbero essere appercepiti mediante degli occhi che vedono benissimo altre cose.

20. La stessa argomentazione è svolta nella *Monadologia*, § 30, riportata nel vol. I della presente edizione.

21. Riprende il motivo del virtualismo già svolto nella *Prefazione*.

TEOFILO. L'appercezione di ciò che è in noi dipende dalla attenzione e dall'ordine. Ora non soltanto è possibile ma anche conveniente che i fanciulli facciano più attenzione alle nozioni dei sensi perché l'attenzione è regolata dal bisogno. Tuttavia ciò che accade in séguito fa vedere che la natura non si è per nulla data inutilmente la pena di imprimerci le conoscenze innate, poiché senza di esse non ci sarebbe alcun mezzo per giungere alla conoscenza attuale delle verità necessarie nelle scienze dimostrative ed alle ragioni dei fatti; e noi non avremmo nulla più delle bestie.

§ 26. FILALETE. Se ci sono verità innate, ne segue che l'insegnamento esterno non fa eccitare quel che è già in noi. Concludo che un consenso così generale fra gli uomini è un indizio, non la dimostrazione di un principio innato: e che la prova esatta e decisiva di questi principi consiste nel mostrare che la loro certezza deriva da ciò che è in noi. Per rispondere ancora a ciò che voi dite contro l'approvazione generale dei due grandi principi speculativi, e che sono tuttavia i meglio stabiliti, vi posso dire che quand'anche non fossero conosciuti affatto, non cesserebbero d'essere innati, perché vengono riconosciuti appena vengono compresi, ma aggiungerei che in fondo tutti li conoscono e che ad ogni momento ci si serve, per esempio, del principio di contraddizione, anche se non lo si considera distintamente, e che non vi è un barbaro che in un affare di qualche importanza non sia urtato dalla condotta di un bugiardo che si contraddice. Così è possibile usare dei principi senza esaminarli espressamente. Ciò è press'a poco come quando virtualmente si hanno nello spirito le proposizioni che si sopprimono negli entimemi, che sono scartate, non solo nelle espressioni, ma anche nel nostro pensiero.

§ 5. FILALETE. Ciò che voi dite delle conoscenze virtuali e di queste soppressioni interiori mi sorprende; infatti dire che nell'anima ci siano impresse verità, che essa non percepisce affatto, mi sembra che sia una vera e propria contraddizione.

TEOFILO. Se nutrite questo pregiudizio, non mi stupisce che respingiate le conoscenze innate. Ma mi stupisco come non vi sia venuto in mente che abbiamo un'infinità di conoscenze che non sempre appercepiamo, neppure quando ne abbiamo bisogno. È funzione della memoria conservarle e della reminiscenza

di rappresentarle, come infatti fa spesso al bisogno, sebbene non sempre. Il che con molto efficacia è chiamato « sovvenire » (*subvenire*), perché la reminiscenza ha pure bisogno di un qualche aiuto. Bisogna pure perché nelle molteplicità delle nostre conoscenze siamo sollecitati a rievocare una cosa piuttosto che un'altra, essendo impossibile pensare distintamente, e tutto in una volta, a tutto ciò che sappiamo.

FILALETE. In questo credo che abbiate ragione: e quell'affermazione troppo generale che noi appercepiamo sempre tutte le verità che sono nella nostra anima, mi è sfuggita senza che io vi abbia posta molta attenzione. Ma incontrerete una difficoltà maggiore nel rispondermi a ciò che sto per dirvi: ed è che, se si può dire di qualche proposizione che è innata, si potrà, per la medesima ragione, sostenere che tutte le proposizioni razionali o che lo spirito può considerare come tali, sono già impresse nell'anima.

TEOFILO. Io ve lo concedo per le idee pure, che contrappongo ai fantasmi sensibili e per le verità necessarie o di ragione, che contrappongo alle verità di fatto. In questo senso si deve dire che l'intera aritmetica e l'intera geometria sono innate e che lo sono in senso virtuale, che noi, cioè, possiamo trovarle riflettendo con attenzione a ciò che si trova in noi e senza servirci d'alcuna verità appresa dall'esperienza o dalla tradizione, come è stato dimostrato da Platone in un dialogo²², nel quale Socrate conduce un fanciullo a trovare verità difficili servendosi soltanto d'interrogazioni, senza insegnargli nulla. Si possono, dunque, costruire queste scienze nella propria stanza e ad occhi chiusi, senza ricorrere, per apprendere le verità di cui si ha bisogno, né alla vista né al tatto; sebbene sia vero che non si considererebbero le idee di cui qui si tratta, senza aver mai visto né toccato nulla. Infatti, per una mirabile economia della natura, non possiamo avere idee astratte che non abbiano bisogno di qualcosa di sensibile, non fossero altro che i caratteri delle lettere e dei suoni; sebbene non ci sia alcuna connessione necessaria tra tali caratteri, arbitrari, ed i pensieri. E se le tracce sensibili non fossero richieste, l'armonia prestabilita fra l'anima e il corpo, della quale avrò occasione di parlarvi più ampiamente in

22. È il celebre dialogo *Menone* (82 a 85).

séguito, non avrebbe luogo. Ma ciò non impedisce affatto che lo spirito tragga le verità necessarie dal suo interno. E qualche volta accade di riscontrare come lo spirito, senza alcun aiuto, possa andare molto lontano, per una logica o un'aritmetica affatto naturali, come quel fanciullo svedese il quale, calcolando di sua testa, giunse a sviluppare grandi calcoli, senza aver nulla appreso della maniera comune del calcolare e senza nemmeno essere capace di leggere e di scrivere, se ricordo bene quello che mi è stato raccontato. È vero però che non si riesce a risolvere problemi a rovescio, come quelli che richiedono estrazioni di radici. Ma anche qui nulla impedisce che non si possano trarre dal proprio fondo con un ulteriore sforzo dello spirito. Vi sono principi che sono comuni e facilmente comprensibili da tutti e teoremi che si scoprono subito ed altri, come quelli che si riferiscono alle scienze naturali, che sono compresi più da uno che da un altro. Infine, in un senso più ampio che è bene usare per avere nozioni più comprensive e determinate, tutte le verità che si possono ricavare dalle primitive nozioni innate, si possono anch'esse chiamare innate, perché lo spirito le può ricavare dal proprio fondo, sebbene spesso il ricavarle non sia agevole. Ma se qualcuno attribuisce un altro senso a queste parole, non intendo affatto far questione di parole.

FILALETE. Vi ho accordato che è possibile avere nell'anima ciò di cui non si ha appercezione, infatti non sempre ci ricordiamo di quanto sappiamo, ma bisogna bene che sia stato appreso o che lo si abbia conosciuto altra volta ed in forma esplicita. Da questo punto di vista si potrebbe dire che una nozione è nell'anima, benché l'anima non l'abbia conosciuta, ma ciò non può essere che a causa della capacità o facoltà che l'anima ha di conoscerla.

TEOFILO. Ma perché questo non potrebbe avere un'altra causa, cioè che l'anima possa avere questa nozione in sé stessa, anche senza averla appercepita? Se una conoscenza acquisita può essere nascosta nella memoria, come voi ammettete, perché la natura non potrebbe avervi nascosto qualche conoscenza originale? È forse necessario che tutto ciò che è naturale ad una sostanza che è capace di conoscersi, sia conosciuto dapprima attualmente? Questa sostanza (quale è la nostra anima) non potrebbe e non dovrebbe avere molte proprietà o affezioni, che è impossi-

bile conoscere subito e tutte insieme? Era opinione dei platonici che tutte le nostre conoscenze fossero reminiscenze e che le verità, che l'anima porta con sé fin dalla nascita e vengono dette innate, devono essere interpretate come i resti di una espressa conoscenza anteriore. Questa opinione è senza fondamento. È infatti facile comprendere che, se si ammette la pre-esistenza, l'anima dovrebbe avere, anche nello stato precedente, conoscenze innate, per quanto indietro si vada, come le ha nello stato presente; esse dovrebbero venire da un altro stato precedente, nel quale infine sarebbero innate o almeno con-create; se no, si dovrebbe andare all'infinito e concepire le anime eterne, ma in questo caso le conoscenze sarebbero effettivamente innate, perché non avrebbero mai avuto cominciamento nell'anima; e se qualcuno pretendesse che ogni stato anteriore ha ricevuto qualcosa da un altro stato ancor anteriore ma non ha lasciato agli stati successivi, gli si risponderà essere manifesto che certe verità evidenti devono pure essere presenti in tutti gli stati. E comunque si consideri la cosa, è chiaro che in tutti gli stati dell'anima le verità necessarie devono essere innate e si devono trovare mediante ciò che in noi è interno, non potendo essere stabilite con l'esperienza, come invece accade per le verità di fatto. Perché non si dovrebbe possedere nell'anima nulla di cui non ci si fosse serviti già prima? E possedere una nozione senza servirsene è forse la stessa cosa che averne la facoltà di acquistarla? Se così fosse, non possederemo che le cose di cui godiamo, mentre è noto che, oltre la facoltà e l'oggetto, è spesso necessaria che vi sia, o nella facoltà o nell'oggetto o in entrambi, una certa disposizione perché la facoltà si eserciti sull'oggetto.

FILALETE. A considerare la cosa a questo modo, si potrebbe dire che ci sono nell'anima verità innate, che l'anima non solo non ha mai conosciuto, ma non potrà mai conoscere; il che mi sembra strano.

TEOFILO. Io non ci vedo alcuna assurdità, sebbene non si possa accertare se tali verità ci siano. Ma nozioni più elevate di quelle che si possono conoscere nella vita presente possono svilupparsi un giorno nelle nostre anime, quando si trovassero in un altro stato.

FILALETE. Ma supposto che nell'intelletto siano impresse verità che l'intelletto non appercepisca, non vedo come, rispetto

alla loro origine, possano distinguersi dalle verità che è solamente capace di conoscere.

TEOFILO. Lo spirito non solamente è capace di conoscerle, ma di trovarle in sé, e se non avesse che la pura e semplice capacità o potenza passiva, anche se indeterminata, di riceverle, come quelle che ha la cera di ricevere le figure e la tavola rasa di ricevere lettere, non sarebbe la sorgente delle verità necessarie, come invece ho dimostrato che è; infatti è indubbio che i sensi non bastano a dimostrarne la necessità, onde si deve dire che lo spirito ha una disposizione (tanto attiva che passiva) a trarle dal proprio fondo, quantunque i sensi siano necessari per fornire l'occasione e l'attenzione a far ciò e a sospingere lo spirito piuttosto verso l'una che verso l'altra. Voi vedete dunque, signore, come quelle persone, d'altronde molto sottili, che sono di parere contrario al mio, non sembra abbiano sufficientemente meditato sulle conseguenze della differenza che c'è tra le verità necessarie o eterne e le verità d'esperienza, come ho già osservato e come ogni ragionamento dimostra. Le prove originarie delle verità necessarie derivano dal solo intelletto, mentre le altre verità derivano dalle esperienze o dalle osservazioni dei sensi. Il nostro spirito è capace di conoscere le une e le altre, ma esso è la sorgente soltanto delle prime e, qualunque sia il numero delle esperienze particolari che si possono avere di una verità universale, a mezzo dell'induzione, non potremo mai esserne certi, se non ne conosciamo la necessità mediante la ragione.

FILALETE. Ma se le parole, *essere nell'intelletto*, implicano qualcosa di positivo, che cosa possono significare, se non essere appercepite o conosciute dall'intelletto?

TEOFILO. Per noi significano tutt'altra cosa: che ciò che è nell'intelletto possa esservi trovato e che le sorgenti o prove originarie delle verità di cui si tratta si trovino soltanto nell'intelletto; i sensi possono insinuare, giustificare o confermare queste verità, ma non dimostrarne la certezza immancabile e perpetua.

FILALETE. Eppure tutti coloro che vogliono prendersi la pena di riflettere con un po' d'attenzione sulle operazioni dell'intelletto, troveranno che l'assenso che lo spirito senza fatica dà a certe verità, dipende dalla facoltà dello spirito umano.

TEOFILO. Benissimo: ma è appunto questo rapporto particolare dello spirito umano con quella verità, che rende l'eserci-

zio della facoltà agevole e naturale rispetto ad esse e fa sì che le chiamiamo innate. Non si tratta quindi di una facoltà nuda che consiste nella semplice possibilità d'intenderle; ma di una disposizione, attitudine o preformazione che determina la nostra anima e fa sì che esse ne possano essere ricavate. Proprio come c'è differenza tra le figure che indifferentemente si danno alla pietra o al marmo e quelle che le sue venature disegnano o sono predisposte a disegnare, se l'artista è capace di profittarne.

FILALETE. Ma non è forse vero che le verità sono posteriori alle idee da cui nascono? Ora le idee derivano dai sensi.

TEOFILO. Le idee intellettuali che sono la sorgente delle verità necessarie, non derivano dai sensi: e voi stesso riconoscete che ci sono idee dovute alla riflessione quando lo spirito si ripiega su sé stesso. Del resto è vero che la conoscenza espressa delle verità è posteriore, o nel tempo o per natura (*tempore vel natura*) alla conoscenza espressa delle idee, come la natura delle verità dipende dalla natura delle idee, prima che si formino espressamente sia le une che le altre, e le verità nelle quali entrano a far parte le idee che derivano dai sensi, dipendono a loro volta, almeno in parte, dai sensi. Ma le idee che derivano dai sensi sono confuse e le verità che ne dipendono lo sono, almeno in parte, altrettanto; mentre le idee che derivano dall'intelletto, così come le verità che ne dipendono, sono distinte, e le une e le altre non hanno origine dai sensi, benché sia vero che non le penseremmo mai senza i sensi.

FILALETE. Ma i numeri secondo voi, sono idee dell'intelletto, eppure si vede che le difficoltà che s'incontrano, dipendono dalla formazione distinta delle idee: per esempio un uomo sa che 18 e 19 sono uguali a 37, con la stessa evidenza con la quale sa che 1 più 2 sono uguali a 3; ma un bambino non conosce la prima proposizione così presto come la seconda, e ciò perché non ha formato le idee così in fretta come le parole.

TEOFILO. Posso concedervi che spesso le difficoltà che si incontrano nella formazione esplicita delle verità dipendano dalle difficoltà che ci sono nella formazione esplicita delle idee. Non dimeno credo che, nel vostro esempio, si tratti di servirsi di idee di già formate. Infatti, coloro che hanno appreso a contare sino a 10 e le regole per contare più oltre mediante la ripetizione delle decine, senza fatica comprendono ciò che sono 18, 19, 37,

e cioè, una, due e tre volte 10, più 8, 9 o 7; ma per calcolare che $18 + 19 = 37$ è necessaria maggiore attenzione che per calcolare che $2 + 1 = 3$, che in fondo non è altro che la definizione del 3.

§ 18. FILALETE. Ma il fornire proposizioni alle quali si consente in modo infallibile, appena le si è comprese, non è un privilegio dei numeri o delle idee che chiamate intellettuali. Se ne trovano anche nelle scienze fisiche come in tutte le scienze ed i sensi stessi ne forniscono parecchie. Per esempio, questa proposizione « due corpi non possono stare insieme nello stesso luogo » è una verità della quale non si è meno persuasi che delle seguenti: « è impossibile che una cosa sia e non sia nel medesimo tempo »²³, « il bianco non è il rosso », « il quadrato non è un cerchio », « il colore giallo non è il sapore dolce ».

TEOFILO. Tra queste proposizioni c'è differenza. La prima, che afferma che la penetrazione dei corpi è impossibile, ha bisogno di prove. Tutti coloro che credono alle condensazioni o alle rarefazioni vere e proprie e prese in modo rigoroso, come i peripatetici²⁴ ed il defunto Cavalier Digby²⁵ la respingono; senza parlare dei cristiani, la maggior parte dei quali, ritengono che il contrario, cioè la penetrazione delle dimensioni, è possibile a Dio. Quanto alle altre proposizioni, esse sono identiche o quasi, e le proposizioni identiche o immediate non richiedono prova. Quelle infine che ci sono fornite dai sensi, come quella che afferma che il colore giallo non è il sapore dolce, non fanno altro che applicare a casi particolari la identica massima generale²⁶.

FILALETE. Ogni proposizione che sia composta di due idee diverse, delle quali l'una sia negata dall'altra, per esempio, che il quadrato non è un cerchio, che il giallo non è il dolce, sarà altrettanto certamente accettata come indubitabile, appena se ne comprendono i termini, e con la stessa certezza della massima generale, che è impossibile che una cosa nello stesso tempo sia e non sia.

23. È la nota formula del principio di contraddizione (ARISTOTELE, *Met.*, IV, 2. 100, 5 b 20).

24. Cioè dei seguaci di Aristotele, che negavano l'impenetrabilità dei corpi.

25. V. nota 1 a p. 28.

26. Cioè il principio d'identità: una cosa è identica a sé stessa ($A = A$).

TEOFILO. Ma l'una, la massima generale, è il principio, mentre l'altra, cioè la negazione di una idea rispetto ad un'altra opposta, ne è l'applicazione.

FILALETE. Mi sembra piuttosto che la massima dipenda da questa negazione che ne è il fondamento; e del resto è più facile ad intendersi che la medesima cosa non può essere diversa, anziché la massima che rigetta le contraddizioni. Ma se è così, bisognerà che si accettino per verità innate un numero infinito di proposizioni di questa specie che neghino un'idea dell'altra, senza parlare di altre verità. Aggiungete a ciò che una proposizione, non potendo essere innata, a meno che non lo siano quelle di cui è composta, bisognerà supporre che tutte le idee che abbiamo, dei colori, dei suoni, dei gusti, delle figure, siano innate²⁷.

TEOFILO. Io non vedo come questo principio, *ciò che è la stessa cosa non è differente*, sia l'origine del principio di contraddizione e inoltre più facile; infatti mi sembra che ci sia più libertà nell'affermare che A non è B , che nell'affermare che A non è non- A . E la ragione che impedisce che A sia B è che B implica non- A . Del resto questa proposizione: il dolce non è l'amaro, secondo il senso che abbiamo dato al termine di verità innata, non è per nulla una verità innata, e ciò perché le sensazioni di dolce e di amaro derivano dal senso esterno. In questo caso si tratta di una conclusione mescolata (*hybrida conclusio*), nella quale l'assioma è applicato ad una verità sensibile. Ma quanto alla proposizione « il quadrato non è un cerchio », si può forse dire che è innata; perché, quando la si considera, si fa una sussunzione o applicazione del principio di contraddizione a ciò che l'intelletto stesso fornisce, dato che si appercepiscono idee innate?

§ 19. FILALETE. Quando voi sostenete che queste proposizioni particolari e per sé stesse evidenti, delle quali riconosciamo la verità, fin da quando le udiamo pronunciare (come che il verde non è il rosso), sono ricevute come conseguenze di proposizioni

27. Il dissidio tra i due interlocutori consiste in ciò: Filalete (Locke) si pone da un punto di vista psicologico, genetico, di come si formino le massime generali, il Leibniz (Teofilo) dal punto di vista logico; perciò insiste nel dire che le massime generali sono il fondamento.

più generali, si faccia bene attenzione dal considerarle come altrettanti principi innati; sembra infatti, signore, che non consideriate che queste proposizioni particolari sono ricevute come verità indubitabili da coloro che non hanno alcuna conoscenza di queste massime più generali.

TEOFILO. Io vi ho risposto poco fa: ci si fonda su queste massime generali, come su premesse maggiori, che si sopprimono quando si ragiona per entimemi²⁸; ciò perché, sebbene spesso non si pensi distintamente a ciò che si fa ragionando, non più che a ciò che si fa marciando e saltando, è sempre vero che la forza della conclusione consiste in parte in ciò che si sopprime e non può essere altrimenti, come appare manifesto quando la si voglia giustificare.

§ 20. FILALETE. Ma sembra che le idee generali ed astratte sono più estranee al nostro spirito che le nozioni e le verità particolari: perciò queste verità particolari saranno più naturali allo spirito del principio di contraddizione, del quale voi volete invece che ne siano l'applicazione.

TEOFILO. È vero che cominciamo piuttosto dall'appercezione delle verità particolari, così come cominciano dalle idee più complesse e confuse; ma ciò non impedisce affatto che l'ordine della natura cominci dal più semplice e che la ragione delle verità particolari, dipende da quelle più generali, delle quali le prime non sono che degli esempi. E quando non si vuol considerare ciò che in noi si trova allo stato virtuale e perciò anteriore ad ogni appercezione, si ha ragione di cominciare dal più semplice. Infatti i principi più generali entrano nei nostri pensieri, dei quali costituiscono come l'anima ed il nesso. Essi sono necessari come i muscoli ed i tendini lo sono per il camminare, sebbene non vi si rifletta. Lo spirito si appoggia su questi principi in ogni momento, ma non riesce facilmente a distinguerli e a rappresentarseli distintamente e separatamente, perché la cosa richiede una grande attenzione a ciò che si fa e la maggior parte delle persone è poco esercitata nel meditare su queste cose. I cinesi

28. In Aristotele l'entimema è una forma di sillogismo retorico basato su premesse probabili ed usate a scopo di persuasione e non di istruzione. Nel Medioevo venne considerato come una forma di sillogismo deduttivo nel quale una premessa non è affermata in modo esplicito. Nel luogo sopracitato Leibniz usa l'espressione in questo ultimo senso.

non hanno come noi dei suoni articolati? E nondimeno, essendosi abituati ad un'altra maniera di scrittura, non hanno ancora pensato di costruire un alfabeto dei loro suoni. E così si possiedono molte cose senza averne coscienza.

§ 21. FILALETE. Se lo spirito acconsente prontamente ad alcune verità, non potrebbe ciò derivare dalla considerazione della natura delle cose, che non ci permette di giudicare diversamente, piuttosto che dal fatto che queste proposizioni siano impresse naturalmente nello spirito?

TEOFILO. È vera l'una cosa e l'altra: la natura delle cose e la natura dello spirito vi concorrono entrambe. Ma poiché voi opponete la considerazione delle cose all'appercezione di ciò che è segnato nello spirito, questa obiezione stessa, signore, dimostra che coloro di cui voi sostenete le ragioni, intendono per verità innate quelle che si approvano naturalmente come per una sorta di istinto e conoscendole solo confusamente. Certo ve ne sono anche di questa natura ed avremo occasione di parlarne. Ma ciò che si chiama il *lume naturale* suppone una conoscenza distinta, e molto spesso la considerazione della natura delle cose non è che la conoscenza della natura del nostro spirito, che non si ha bisogno di cercare al di fuori. Così io chiamo verità innate quelle che hanno bisogno solo di questa considerazione per essere verificate. Nel § 5 ho già risposto all'obiezione § 22, la quale vuole che quando si parla di nozioni innate implicite nel nostro spirito, ciò deve significare soltanto che lo spirito ha facoltà di conoscerle, e la disposizione ad approvarle quando si pensa come bisogna.

§ 23. FILALETE. Sembra dunque, signore, che voi vogliate che coloro ai quali queste massime vengono proposte per la prima volta, non apprendano nulla che a loro sia interamente nuovo. Ma è chiaro, invece, che essi apprendono prima i nomi, poi le verità e le idee dalle quali le verità dipendono.

TEOFILO. Non si tratta dei nomi, che in qualche maniera sono arbitrari, ma delle idee e delle verità che sono naturali. Ora circa queste verità voi ci attribuite, signore, una dottrina dalla quale siamo molto lontani; infatti io sono d'accordo sul fatto che apprendiamo le idee e le verità innate, sia considerando la loro sorgente, sia verificandole mediante l'esperienza. Così non avanzo la supposizione che voi mi attribuite, come nel caso di

cui voi parlate, che non apprendiamo nulla di nuovo. Io, infatti, non ammetto la proposizione che ciò che apprendiamo non è innato. Le verità dei numeri sono in noi, e nondimeno non si finisce mai dall'apprenderle, sia derivandole dalla loro sorgente, quando le si apprende per via di dimostrazione (il che fa vedere che sono innate), sia provandole mediante esempi, come fanno gli aritmetici volgari, i quali, ignorandone le ragioni, ne apprendono le regole dalla tradizione, e tutt'al più, se devono insegnarle, le giustificano con l'esperienza, che spingono più lontano che possono. E qualche volta anche un abile matematico, non afferrando la sorgente di una scoperta fatta da altri, è obbligato, per esaminarla, ad accontentarsi di questo metodo induttivo come fece un celebre scrittore che, mentre mi trovavo a Parigi, spinse assai lontano il saggio sul mio tetragonismo aritmetico²⁹ comparandolo con i numeri di Ludolf³⁰ e credendo così di trovarvi alcuni errori; egli aveva ragione di dubitare finché non gli fu comunicata la dimostrazione che ci dispensa da tutti i tentativi che si potrebbero continuare all'infinito senza divenirne mai perfettamente certi. E ciò vale anche per l'imperfezione delle induzioni, come si può verificare con le istanze dell'esperienza. Vi sono progressioni nelle quali si può andare molto lontano, prima di osservare i cambiamenti e le leggi che vi si trovano.

FILALETE. Ma perché non si può dire che non solamente i termini o le parole di cui ci serviamo, ma anche le idee ci vengono dall'esterno?

TEOFILO. Perché bisognerebbe che noi stessi fossimo fuori di noi stessi, mentre le idee dell'intelletto o della riflessione sono tratte dal nostro spirito. E vorrei sapere come potremmo avere l'idea dell'essere se noi stessi non fossimo esseri, e non trovassimo l'essere in noi stessi.

29. Secondo il Boutroux nel noto commento al libro I dei *N. S.*, si tratterebbe della formula dei cosiddetti numeri piramidali: $\frac{n(n+1)(n+2)}{6}$ vale a dire, della formula del numero delle palle di cannone di un mucchio triangolare composto di n strati di palle. La serie di questi numeri sarebbe: 1, 4, 10, 20, 35, ecc.).

30. Ludolf Giovanni (1649-1711), matematico tedesco, fu autore d'una *Tetragonometria tabularia*, pubblicata a Francoforte nel 1690.

FILALETE. Ma cosa dite, signore, a questa sfida di uno dei miei amici? Se qualcuno, egli dice, può trovare una proposizione le cui idee siano innate, me la nomini, egli non potrebbe farmi un piacere più grande.

TEOFILO. Io gli nominerei le proposizioni aritmetiche e della geometria, che son tutte di questa natura, e nelle verità necessarie, se ne potrebbero trovare molte altre.

§ 25. FILALETE. Ciò suonerà strano a molti: si può dire che le scienze più difficili e profonde siano innate?

TEOFILO. La loro conoscenza attuale no di certo, ma la loro conoscenza virtuale certamente, come la figura tracciata dalle venature di un marmo si trova nel marmo, più che la si scopra lavorando.

FILALETE. Ma come è possibile che i fanciulli ricevendo le nozioni che provengono loro dall'esterno e alle quali danno il loro assenso, non abbiano alcuna conoscenza di quelle che si dicono innate in loro e che quindi farebbero parte del loro stesso spirito? Dove si troverebbero, come si pretende, impresse in caratteri incancellabili, per servire come fondamento? Se ciò fosse, la natura si sarebbe data una pena inutile o, almeno, avrebbe male impresso questi caratteri, perché non potrebbero essere appercepti che per mezzo di occhi che vedono bene altre cose.

TEOFILO. L'appercezione di ciò che è in noi dipende dall'attenzione e dall'ordine. Ora non soltanto è possibile, ma è anche conveniente, che i fanciulli abbiano più attenzione alle nozioni sensibili perché l'attenzione è in loro regolata dal bisogno. Lo sviluppo ulteriore però dimostra che la natura non ha operato inutilmente nell'imprimerci le conoscenze innate, perché senza di esse non vi sarebbe alcun mezzo di giungere alla conoscenza attuale delle verità necessarie nelle scienze che procedono per dimostrazioni ed alle ragioni dei fatti, e noi non saremmo superiori alle bestie.

§ 26. FILALETE. Se vi sono verità innate, non è necessario che ci siano anche pensieri innati?

TEOFILO. Per nulla affatto, perché i pensieri sono azioni e le conoscenze o verità, in quanto sono in noi, anche quando non le pensiamo affatto, sono abitudini o disposizioni: e noi sappiamo molte cose, alle quali non pensiamo.

FILALETE. È difficile concepire che una verità sia nello spirito, se lo spirito non ha mai pensato a questa verità.

TEOFILO. Ciò è come se si dicesse che è difficile concepire che ci siano venature in un marmo, prima di scoprirle. Sembra che questa obiezione si avvicini troppo alla petizione di principio. Tutti coloro che ammettono verità innate, senza fondarle sulla reminiscenza platonica, ammettono verità alle quali pure non si è ancora pensato. D'altronde questo ragionamento prova troppo; infatti se le verità sono pensieri, si sarebbe privi non soltanto delle verità alle quali non si è mai pensato, ma anche di quelle alle quali non si pensa attualmente; ma se le verità non sono dei pensieri, ma abitudini o attitudini, naturali o acquisite, nulla vieta che ci siano in noi verità, alle quali non si è pensato né si penserà mai.

§ 27. FILALETE. Se le massime generali fossero innate, dovrebbero apparire con maggior chiarezza nello spirito di alcune persone nelle quali, invece, non ne scorgiamo traccia: mi riferisco ai fanciulli, agli idioti ed ai selvaggi: infatti, di tutti gli uomini, costoro sono quelli che hanno lo spirito meno alterato e corrotto dal costume e dalle influenze di opinioni estranee.

TEOFILO. Credo che si debba fare un ragionamento del tutto diverso. Le massime innate si rivelano solo in forza dell'attenzione che ad esse si porge, ma quelle persone non ne hanno affatto o l'hanno per altre cose. Esse non pensano che ai bisogni del corpo, ed è ragionevole che i pensieri puri e distaccati siano il premio delle cure più nobili. È vero che i fanciulli ed i selvaggi hanno lo spirito meno alterato dagli usi, ma l'hanno anche meno elevato dalla dottrina, che è un prodotto dell'attenzione. Sarebbe ben poco giusto che le luci più vive dovessero brillare di più negli spiriti che lo meritano meno e che sono coperti dalle tenebre più fitte. Non vorrei che si rendessero troppi onori all'ignoranza ed alla barbarie, quando si è così dotti ed abili, come siete voi, Filalete ed il vostro eccellente autore: sarebbe come disprezzare i doni di Dio. Qualcuno potrebbe dire che più si è ignoranti, più ci si avvicina al vantaggio che hanno un blocco di marmo o un pezzo di legno, che sono infallibili ed impeccabili. Ma, disgraziatamente, non è in ciò che ci avvi-

ciniamo ad essi, ed in quanto siamo capaci di conoscenze, pecciamo nel trascurare di acquistarle, e si mancherà tanto più facilmente quanto meno si è istruiti.

CAPITOLO II.

Non ci sono principi pratici che siano innati.

§ I. FILALETE. La morale è una scienza dimostrativa e tuttavia non ha principi innati. È ben difficile infatti citare una sola regola di morale che per natura sia da essere appoggiata da quell'assenso così generale e così pronto che si ha per la massima: *ciò che è, è*.

TEOFILO. È assolutamente impossibile che vi siano verità di ragione evidenti come le verità identiche o immediate. E benché si possa dire che la morale abbia principi indimostrabili, dei quali uno dei primi e più usati è che bisogna seguire la gioia e fuggire la tristezza, bisogna aggiungere che non è una verità di ragione, perché quel principio è fondato sull'esperienza interna o su una conoscenza confusa, perché non si sente che cos'è la gioia e la tristezza.

FILALETE. Le verità di ordine pratico possono essere accertate solo per mezzo di ragionamenti, di discorsi o di una applicazione dello spirito.

TEOFILO. Quand'anche fosse così, non sarebbero meno innate. Tuttavia la massima che ho citata poco fa, sembra di altra natura: non è conosciuta dalla ragione, ma, per così dire, per un *istinto*. È un principio innato, ma non deriva dal lume naturale, perché non è conosciuto in modo luminoso. Tuttavia, ammesso questo principio, se ne possono dedurre conseguenze scientifiche, ed acconsento vivamente a quanto, signore, avete detto, che la morale è una scienza dimostrativa. Vediamo infatti che essa insegna verità così evidenti che i ladroni, i pirati ed i banditi sono costretti a seguirle tra di loro.

FILALETE. Ma i banditi osservano fra di loro le regole della giustizia senza considerarle principi innati.

TEOFILO. Che importa? Forse che la gente si occupa di tali questioni teoriche?

FILALETE. Essi osservano le massime della giustizia come regole di convenienza, la cui pratica è assolutamente necessaria per la conservazione della loro società.

TEOFILO. Benissimo: ma non si potrebbe dire niente di meglio riguardo agli uomini in generale. Ed è perciò che quelle leggi sono impresse nell'anima, come condizioni della nostra conservazione e del nostro vero bene. Non si immagini che noi sosteniamo che le verità si trovino nell'intelletto le une indipendenti dalle altre, come gli editti del pretore si trovano affissi all'albo. Lascio da parte l'istinto che sollecita l'uomo ad amare l'uomo e del quale parlerò fra poco; desidero ora parlare delle verità che sono conosciute dalla ragione. Riconosco che certe regole della giustizia non possono essere dimostrate in tutta la loro estensione e perfezione, se non supponendo l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, e quelle verso le quali l'istinto dell'umanità non ci sospinge, sono impresse nell'anima solo come verità derivate. Pertanto coloro che fondano la giustizia sulle necessità di questa vita e sul bisogno che ne abbiamo, piuttosto che sul piacere che si dovrebbe provarne, piacere che, tanto più è grande, quanto Dio ne è il fondamento, si portano a somigliare un po' alla società dei banditi.

*Sit spes fallendi, miscébunt sacra profanis*¹.

§ 3. FILALETE. Riconosco che la natura ha posto in tutti gli uomini il desiderio della felicità ed una forte avversione per l'infelicità. Sono questi i *principi della pratica veramente innati*, e che, secondo la destinazione di ogni principio pratico, hanno una influenza continua su tutte le nostre azioni. Ma sono inclinazioni dell'anima, e non impressioni di qualche verità che sia incisa nel nostro intelletto.

TEOFILO. Io mi meraviglio, signore, di vedervi riconoscere le verità innate, come ora sto per dirvi. Questo principio concorda con quello che vi ho segnalato, che ci spinge a seguire la gioia e ad evitare la tristezza. Infatti la felicità non è altro che una gioia durevole. Tuttavia la nostra inclinazione non si dirige propriamente alla felicità, ma alla gioia che è un bene presente;

1. « Se c'è la speranza d'ingannare, mescoleranno il sacro al profano » (ORAZIO, *Epistole*, I, XVI, 54); il verso di Orazio, reca *miscébis* e non *miscébunt*.

è la ragione che ci guida verso l'avvenire e la durata. Ora l'inclinazione, espressa dall'intelletto, diventa un precetto o una verità d'ordine pratico; e se è innata, lo è anche la verità, non essendovi nulla nell'anima che non sia espresso nell'intelletto, sebbene non sempre in forza di una distinta considerazione attuale, come vi ho dimostrato più volte. Gli *istinti* perciò non sono sempre principi della pratica: ve ne sono alcuni che contengono verità di teoria e tali sono i principi costitutivi delle scienze e del ragionamento, allorquando, senza conoscerne la ragione, noi li usiamo come per istinto naturale. Ed in questo senso voi non potete esimervi dal riconoscerli come principi innati, quand'anche voleste negare che siano innate le verità che ne derivano. Ma questo, dopo la spiegazione che ho dato di ciò che chiamo innato, non sarebbe che una questione di nomi. Se poi qualcuno non vuol chiamare così le verità che ne riceviamo per istinto, non gli farò opposizione.

FILALETE. Così va bene. Ma se nella nostra anima ci fossero caratteri impressi dalla natura, come altrettanti principi di conoscenza, non potremmo non appercepirli mentre agiscono in noi, così come sentiamo l'influenza di quei due principi che costantemente agiscono in noi, cioè il desiderio della felicità ed il timore dell'infelicità.

TEOFILO. Vi sono principi di conoscenza che influiscono sui nostri ragionamenti altrettanto costantemente dei principi pratici sulla nostra volontà; così tutti usano le regole delle conseguenze in forza di una *logica naturale*, senza che le appercepiscano.

§ 4. FILALETE. Le regole della morale hanno bisogno di essere provate e dunque non sono innate, come la regola seguente che è la sorgente delle virtù sociali: *non fate agli altri ciò che non vorreste fosse fatto a voi*.

TEOFILO. Voi mi ripetete sempre l'obiezione che ho già confutato. Io riconosco, signore, che ci sono regole di morale, che non si possono considerare come principi innati, ma ciò non impedisce che siano verità innate; infatti una verità derivata è innata, se noi possiamo trarla dal nostro spirito. Ma ci sono verità innate che troviamo in noi in due maniere per lume e per istinto. Quelle che ho indicate poco fa, si dimostrano per mezzo delle nostre idee, il che è l'opera del lume naturale. Ma ci sono con-

clusioni del *lume naturale*, che in rapporto all'*istinto*, valgono come principi. Così siamo spinti ad atti di umanità, sia per istinto perché ciò ci soddisfa, sia per ragione perché troviamo che è giusto. Ci sono, dunque, in noi, verità d'istinto, che sono principi innati, che sentiamo ed approviamo, quand'anche non ne abbiamo affatto la prova, che si raggiunge quando ci si rende conto di questo istinto. È in tal modo che ci serviamo delle leggi di causalità secondo una conoscenza confusa e come per istinto, ma i logici ne dimostrano la ragione; come pure fanno i matematici che rendono ragione di ciò che facciamo, senza pensarci, quando marciamo e saltiamo. Per ciò che riguarda la regola che dice che non bisogna fare agli altri ciò che non si vorrebbe fosse fatto a noi, essa necessita non soltanto di una prova, ma anche di un chiarimento. Quando si vuole troppo, perché si è il padrone, forse che si deve anche troppo agli altri? Mi si obietterà che quella regola suppone una volontà giusta. Ma anche questa norma, ben lungi dall'essere sufficiente a servire come misura, ne avrebbe bisogno essa stessa. L'unico senso della norma è che il posto altrui è il vero punto di vista in cui mettersi per giudicare.

FILALETE. Si fanno molto spesso azioni cattive senza alcun rimorso di coscienza; per esempio quando si prendono d'assalto delle città, i soldati commettono senza scrupolo le azioni più riprovevoli; nazioni civili hanno esposto i fanciulli, alcuni Caribi castrano i loro per farli ingrassare e divorarli. Garcilasso de La Vega² riporta che certi popoli del Perù, facevano prigioniere le donne per farne concubine e nutrivano i fanciulli sino all'età di tredici anni, dopo di che li divoravano e trattavano nello stesso modo le madri quando non partorivano più figli. Nel viaggio di Baumgarten è riferito che esisteva in Egitto un Santone che era ritenuto un sant'uomo, perché non si era mai congiunto né con donne né con ragazzi, ma soltanto con asine e mule.

TEOFILO. La scienza morale (oltre gli istinti, come quello che spinge a cercare la gioia e fuggire la tristezza) non è innata in modo diverso dall'aritmetica, perché anch'essa dipende dalle di-

mostrazioni fornite dal *lume naturale*. E poiché le dimostrazioni non saltano subito agli occhi, non fa grande meraviglia se gli uomini non sempre ed immediatamente si accorgono di tutto ciò che possiedono in sé stessi e non leggono con sufficiente prontezza i *caratteri della legge naturale, che Dio*, secondo san Paolo³, *ha impresso nel loro spirito*. Ciò nonostante, poiché la morale è ben più importante dell'aritmetica, Dio ha fornito l'uomo di istinti che, immediatamente e senza ragionamento, spingono verso ciò che la ragione comanda. Allo stesso modo noi camminiamo seguendo le leggi della meccanica senza pensare a queste leggi e mangiamo non soltanto perché ci è necessario, ma anche perché ci reca piacere. Ma questi istinti non ci spingono all'azione in modo irresistibile: vi resistiamo in forza di passioni contrarie, li oscuriamo con pregiudizi, li alteriamo con abitudini opposte. Nondimeno, ritorniamo a questi istinti della coscienza più spesso di quanto si creda e li seguiamo anche quando impressioni più forti li superino. La parte più grande e più sana del genere umano rende loro testimonianza. Gli Orientali, i Greci, i Romani, la *Bibbia*, il *Corano* convengono nel loro riconoscimento; la polizia dei Maomettani punisce le colpe raccontate dal Baumgarten⁴ e bisognerebbe essere abbruttiti come i selvaggi americani per approvare i loro costumi pieni di una crudeltà che supera persino quella delle bestie. D'altra parte questi stessi selvaggi in altre circostanze avvertono cos'è la giustizia e sebbene non vi sia pratica cattiva che in qualche luogo o circostanza non sia stata autorizzata, ve ne sono poche che il più spesso non siano state condannate e dalla maggior parte degli uomini. Il che non è senza ragione e, poiché non dovuto al solo ragionamento, dev'essere almeno in parte ricondotto agli istinti naturali. Il costume, la tradizione, l'educazione, certo, vi hanno avuto la loro parte, ma l'istinto naturale è la causa del fatto che il costume generalmente pieghi verso l'osservanza dei doveri. La disposizione naturale è, del resto, anche la causa della tradizione dell'esistenza di Dio. Ora la natura dà all'uomo ed anche alla maggior parte degli animali, un'affezione ed una dol-

2. Garcilasso de la Vega (1540-1618), etnografo peruviano, scrisse in spagnolo i *Commentari Reali intorno all'origine degli Incas, alle loro leggi, alla loro religione, al loro governo*, Lisbona, 1609.

3. *Epistola ai Romani*, II, 15.

4. Baumgarten Martin, geografo, lasciò una *Peregrinatio in Aegyptum, Arabiam, Palaestinam et Syriam*, pubblicata a Norimberga nel 1594.

cezza verso gli individui della stessa specie. Perfino la tigre *parcit cognatis maculis*⁵, donde deriva quella bella massima di un giureconsulto romano *quia inter omnes homines natura cognationem constituit, unde hominem homini insidiari nefas esse*⁶. Non vi sono forse che i ragni che fanno eccezione e che si mangiano fra loro, fino al punto che la femmina divora il maschio dopo aver goduto di lui. Accanto a questo istinto generale di socievolezza che nell'uomo può chiamarsi *filantropia* ci sono istinti più particolari, come l'affetto tra maschio e femmina, l'amore che padre e madre nutrono verso i loro figli e che i greci chiamavano *στοργήν*, ed altre simili inclinazioni, che costituiscono il diritto naturale o piuttosto quella immagine del diritto che, secondo i giuristi romani, la natura ha insegnato agli animali. Ma nell'uomo in particolar modo si trova una certa cura della propria dignità e convenienza che porta a nascondere le cose che ci abbassano, a rispettare il pudore, ad avere ripugnanza per l'incesto, a seppellire i cadaveri, a non mangiare gli uomini e neppure gli animali. Si è portati anche ad aver cura della propria reputazione, perfino al di là del necessario ed a prezzo della vita, ad essere soggetti ai rimorsi della coscienza ed a sentire questi *laniatus et ictus*, torture e martirii dei quali parla Tacito⁷ dopo Platone⁸; oltre il timore della vita futura e di un potere superiore, che ha la stessa origine naturale. Tutte queste cose sono reali, ma nel loro fondo le impressioni naturali, quali che possano essere, non sono altro che aiuti offerti alla ragione ed indici degli intenti della natura. Il costume, l'educazione, la tradizione, la ragione vi contribuiscono molto, ma la natura umana non cessa di parteciparvi. È vero che senza la ragione quegli aiuti non sarebbero sufficienti per dare certezza intera alla morale. Del resto chi oserà negare che l'uomo è naturalmente portato a sfuggire le cose oscene con il pretesto che ci sono persone che amano parlare solo di oscenità ed altre il cui genere di vita le costringe a maneggiare escrementi e che, in-

5. « Perdoni ai parenti le imperfezioni », GIOVENALE, *Satire*, XV, 158.

6. *Digesto*, I, 1, 13. « Perciò la natura istituì una parentela tra tutti gli uomini, perché non fosse lecito ad alcun uomo tessere insidie verso altro uomo ».

7. TACITO, *Annales*, VI, 6.

8. PLATONE, *Gorgia*, 524 e.

fine, ci sono certi popoli del Butan⁹ presso i quali gli escrementi del Re vengono apprezzati come se fossero aromi? Io m'immagino, signore, che voi, in fondo, siate del mio parere, riguardo a questi istinti naturali verso il bene e l'onesto; voi forse direte, come avete detto dell'istinto che ci spinge a cercare la gioia e la felicità, che quelle impressioni non sono verità innate. Ma io ho già risposto che ogni sentimento è la percezione di una verità e che il sentimento naturale è percezione di una verità innata, anche se spesso confusa come lo sono le esperienze dei sensi esterni; è possibile così distinguere le *verità innate* dal *lume naturale* (questi contiene soltanto ciò che è conoscibile in modo distinto), come il genere deve essere distinto dalla sua specie, e ciò perché le verità innate comprendono sia gli *istinti* che il *lume naturale*.

§ II. FILALETE. Una persona che conoscesse i limiti naturali del giusto e dell'ingiusto e non cessasse dal confonderli insieme, dovrebbe essere considerata come il nemico dichiarato della pace e della felicità della società di cui fa parte. Ma gli uomini li confondono ad ogni momento, dunque non li conoscono affatto.

TEOFILO. Questo è un modo di considerare le cose troppo astrattamente. Accade tutti i giorni che gli uomini agiscano contro le loro conoscenze, nascondendole a sé stessi quando rivolgono il loro spirito altrove, per seguire le loro passioni; se non fosse così, non vedremmo la gente mangiare e bere cose di cui sanno che causeranno loro malattie e perfino morte; trascurare i loro affari, fare ciò che nazioni intere hanno fatto in certe occasioni. Raramente l'avvenire ed il ragionamento colpiscono tanto quanto il presente ed i sensi. Lo sapeva bene quell'italiano¹⁰ il quale dovendo essere portato alla tortura, si propose di avere, durante i tormenti, continuamente il patibolo in vista, per meglio resistervi, e fu inteso dire quella volta: *Io ti vedo*¹¹, cosa che poi spiegò quando l'ebbe scampata. Se non si prende la ferma decisione di considerare il vero bene ed il vero male per seguirli o evitarli, si finisce per essere trascinati, onde accade,

9. Regione a nord dell'Indostan.

10. S'ignora a chi e a quale fatto si riferisca l'autore.

11. In italiano, nel testo.

anche in rapporto ai bisogni più importanti di questa vita, ciò che accade in rapporto al paradiso ed all'inferno in coloro che ci credono di più.

*Cantantur haec, laudantur haec,
dicuntur haec, audiuntur
scribuntur haec, leguntur haec
et lecta negliguntur*¹².

FILALETE. Ogni principio che si suppone innato non può essere conosciuto da ognuno che come giusto e vantaggioso.

TEOFILO. Ma così si ricade in quella proposizione che ho già confutato tante volte, che ogni verità innata è conosciuta sempre e da tutti.

FILALETE. Ma un'autorizzazione pubblica a violare una legge, prova che questa legge non è innata, per esempio la legge di amare e di conservare i figli è stata violata dagli antichi, quando permisero di esporli.

TEOFILO. Supposta questa violazione, ne deriva soltanto che non si sono ben letti i caratteri impressi dalla natura nelle nostre anime e che talvolta vengono oscurati dai nostri disordini, mentre per vedere la necessità dei nostri doveri in una maniera irresistibile, è necessario considerarne la dimostrazione, il che accade di rado. Se la geometria si opponesse alle nostre passioni ed ai nostri interessi presenti come fa la morale, noi la contesteremmo e violeremmo non meno, nonostante tutte le dimostrazioni di Euclide e di Archimede, che tratteremmo come sogni e crederemmo piene di paralogismi; e Giuseppe Scaligero¹³ ed Hobbes¹⁴ ed altri che hanno scritto contro Euclide ed

12. « Queste cose vengono cantate, esaltate, vengono insegnate, sono scritte, lette, ma appena lette, vengono dimenticate »: questi versi sono di un inno medioevale, del quale s'ignora l'autore.

13. Giuseppe Scaligero (1540-1609), figlio del più celebre Giulio Cesare Scaligero (1484-1558).

14. Tommaso Hobbes (1588-1679). Teorico del meccanicismo matematico, celeberrimo per la sua teoria dello stato; opere fondamentali il *De cive* (1642), il *De corpore* (1655), il *De homine* (1658); l'opera più famosa è il *Leviatano*, ossia « la materia, la forma ed il potere di uno stato ecclesiastico e civile » (1651). Il *De cive* insieme ad altri scritti trovasi nella traduzione di Norberto Bobbio, nella collana di *Scritti politici* della casa editrice UTET. Le opere cui qui il Leibniz allude sono le seguenti: *De principis et ratiocinatione Geometrarum*, 1666, e *Quadratura circuli*, 1669.

Archimede non si troverebbero in così scarsa compagnia come sono ora. Soltanto la passione della gloria, che questi autori credevano di trovare nella quadratura del cerchio ed in altrettanti problemi, poté accecare sino a tal punto uomini di un tal merito. E se altri avessero lo stesso interesse, farebbero ugualmente.

FILALETE. Ogni dovere implica l'idea di una legge ed una legge non potrebbe essere conosciuta o supposta senza un legislatore che l'abbia prescritta o senza una ricompensa o una pena.

TEOFILO. Vi possono essere ricompense e pene naturali senza supporre un legislatore; l'intemperanza, per esempio, è punita dalle malattie. Tuttavia poiché al principio non nuoce a tutti, riconosco che non vi sono comandi, ai quali si sia obbligati indiscutibilmente, se non c'è un Dio che non lascia alcun delitto senza castigo ed alcuna buona azione senza ricompensa.

FILALETE. È dunque necessario ammettere che le idee di Dio e di una vita futura siano anch'esse innate.

TEOFILO. Certamente, ma nel senso che ho spiegato.

FILALETE. Quelle idee sono così lontane dall'essere naturalmente impresse nello spirito di tutti gli uomini, che non sembrano neppure molto chiare e distinte agli spiriti della maggior parte degli uomini di studio e che fanno professione di esaminare le questioni con una certa esattezza: tanto poco sono conosciute da ogni creatura umana.

TEOFILO. Con ciò ritorniamo di nuovo a quella stessa argomentazione, che pretende che ciò che non è conosciuto non è perciò innato e che io ho respinto più volte¹⁵. Ma ciò che è innato non è per questo solo conosciuto chiaramente e distintamente; vi necessitano spesso molta attenzione ed ordine per appercepirlo e le persone di studio non sempre li apportano, la gente comune ancor meno.

§ 13. FILALETE. Ma se gli uomini possono ignorare e revocare in dubbio i principi innati, è vano parlarne e pretendere di dimostrarne la necessità; ben lungi dal poterci servire ad istruirci sulla verità e sulla certezza delle cose, come voi pretendete, ci

15. In effetti il dibattito tra i due interlocutori ritorna sempre al medesimo punto, onde si ha l'impressione che la discussione, pur se spesso serrata e incalzante, non si sposta dal divario iniziale e non faccia passi innanzi.

troveremmo con quei principi nello stesso stato d'incertezza nel quale ci troviamo non avendoli.

TEOFILO. Non è possibile revocare in dubbio tutti i principi innati. Voi stesso, poco fa, l'avete riconosciuto a proposito degli identici e del principio di contraddizione, riconoscendo che ci sono principi incontestabili, sebbene anche in questo caso non li riconosciate innati; ma da ciò non deriva che tutto ciò che è innato e legato necessariamente con quei principi innati, sia di primo acchito di una evidenza indubitabile.

FILALETE. Nessuno, che io sappia, ha intrapreso finora l'impresa di darci il catalogo esatto di cotesti principi.

TEOFILO. E degli assiomi della geometria è forse stato dato fino ad oggi un catalogo esatto e completo?

§ 15. FILALETE. Lord Herbert¹⁶ ha voluto indicare alcuni di questi principi e che sarebbero:

- 1) Che esiste un Dio supremo.
- 2) Che Egli deve essere servito.
- 3) Che la virtù congiunta con la pietà è il miglior culto.
- 4) Che bisogna pentirsi dei propri peccati.
- 5) Che dopo questa vita ci sono pene e ricompense.

Io riconosco che sono verità evidenti e di tale natura che, se vengono ben comprese, ogni creatura ragionevole non può non darvi il proprio consenso. Ma i nostri amici osservano che sono prive di molti requisiti per essere considerate come impressioni innate. Che se poi queste cinque proposizioni sono nozioni comuni impresse nelle nostre anime dal dito di Dio, ve ne sono molte altre che dovrebbero essere poste nello stesso rango.

TEOFILO. Sono pienamente d'accordo, signore; infatti considero innate tutte le verità necessarie e vi aggiungo anche gli istinti. Ma riconosco che quelle cinque proposizioni non sono innate e ritengo che si possono e si debbono dimostrare.

16. Lord Edoardo Herbert di Cherbury (1581-1633) è considerato come uno dei fondatori del deismo. Nel trattato *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et falso* (1624) si trovano i cinque principi citati nel testo. Il Locke nel *Saggio sull'intelligenza umana* (libro I, cap. III, § 15) citava quei cinque principi e ne respingeva l'innatezza. Qui Leibniz, come risulta dal testo, riconosce che quelle proposizioni sono innate, ma osserva che non si possono considerare come principi, perché derivano da altri più semplici.

§ 18. FILALETE. Nella terza proposizione, che la virtù è il culto più gradito a Dio, è oscuro ciò che s'intende per virtù. Se la intendiamo nel senso che comunemente le viene attribuito, cioè di questa che passa per lodevole nelle opinioni che regnano nei diversi paesi, quella proposizione non solo non è evidente, ma non è neppure vera. Che se si chiamano virtù le azioni che sono conformi alla volontà di Dio, è come definire l'identico con l'identico (*idem per idem*) e quella proposizione non c'insegnerà gran cosa, perché vorrà dire soltanto che a Dio è gradito ciò che è conforme alla sua volontà. Ed il medesimo dicasi della nozione del peccato indicata nella quarta proposizione.

TEOFILO. Non ricordo d'aver mai osservato che la virtù venga interpretata come ciò che dipende dalle opinioni: i filosofi almeno non lo fanno. È vero che il nome di virtù dipende dalle opinioni di coloro che l'attribuiscono ad abitudini o ad azioni differenti, a seconda di ciò che giudicano bene o male e secondo l'uso che fanno della loro ragione, ma tutti convengono abbastanza sulla nozione della virtù in generale, sebbene differiscano nella sua applicazione. Secondo Aristotele e molti altri, la virtù è l'abito di moderare con la ragione le passioni o più semplicemente l'abito di agire secondo ragione¹⁷. E ciò non può non essere gradito a Colui che è la suprema ed ultima ragione delle cose, a Lui cui nulla è indifferente e le azioni delle creature dotate di ragione meno di tutte le altre.

§ 2. FILALETE. Comunemente si dice che il costume, l'educazione e le opinioni generali di coloro con i quali si vive, possono oscurare i principi di morale che si suppongono innati. Ma se questa risposta è valida, distrugge la prova che si pretende derivare dal consenso universale. Il ragionamento di molti, si riduce a questo: i principi riconosciuti dalle persone di buon senso sono innati, noi e gli uomini che la pensano come noi siamo persone di buon senso, dunque i nostri principi sono innati. Piacevole modo di ragionare, che conduce direttamente alla infallibilità.

TEOFILO. Io mi servo del consenso universale non come una prova principale ma semplicemente come una conferma: ciò perché le verità innate apprese dal *lume naturale* della ragione

17. ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, II, 6.

15. LEIBNIZ, II.

hanno, come quelle della geometria, caratteri propri, essendo implicite in quei principi innati che voi stesso riconoscete come incontestabili. Riconosco che è più difficile distinguere gli istinti ed alcune altre disposizioni naturali dai costumi, benché nella maggior parte dei casi ciò è sempre possibile. Del resto, mi sembra che i popoli che hanno coltivato il loro spirito, hanno buone ragioni di attribuirsi il buon senso a preferenza dei barbari, perché domandoli altrettanto facilmente delle bestie, dimostrano la loro superiorità. E se talvolta non si riesce a piegarli, ciò accade perché, ancora una volta come le bestie, i barbari si rifugiano nelle loro fitte foreste, nelle quali è difficile inseguirli ed il gioco non vale la candela. È senza dubbio un privilegio avere lo spirito coltivato e se talvolta ci si prende la libertà di parlare a favore della barbarie contro la cultura, si avrà anche il diritto di criticare la ragione a favore delle bestie e prendere sul serio i motti di spirito di Des Preaux in una delle sue *Satire*, dove, per contestare le superiorità dell'uomo sugli animali, domanda se:

è l'orso ad aver paura del passante o il passante dell'orso?
e se, per un editto dei pastori libici
i leoni abbandoneranno la Numidia¹⁸ ecc.

Bisogna tuttavia riconoscere che ci sono molte cose importanti, nelle quali i barbari ci superano, soprattutto nel vigore del corpo; ma anche riguardo all'anima, si può dire che per certi aspetti la loro morale pratica è migliore della nostra perché non hanno l'avarizia di accumulare, né l'ambizione del potere. E si può anche aggiungere che la convivenza con i cristiani li ha, in molte cose, resi peggiori, perché, importando l'acquavite, ha insegnato loro l'ubriachezza, le imprecazioni, le bestemmie ed altri vizi che a loro erano pressoché sconosciuti. Rispetto a loro, vi sono tra noi più beni, ma anche più mali: un europeo malvagio è più malvagio di un selvaggio, perché il male è in lui più raffinato. Tuttavia nulla impedisce agli uomini di unire i vantaggi che la natura offre a quei popoli con i vantaggi che a noi offre la ragione.

18. I versi citati con qualche inesattezza si trovano nella Satira ottava del Boileau, *Sur l'homme*, V, 62 scgg.

FILALETE. Ma che risponderete, signore, a questo dilemma d'un mio amico? «Io vorrei, egli dice, che i sostenitori delle idee innate mi dicessero se questi principi possono o non possono essere cancellati dall'educazione e dal costume; perché, se non possono esserlo, allora dobbiamo trovarli presso tutti gli uomini e bisogna che si manifestino chiaramente nello spirito di ogni individuo; che se poi possono essere alterati da nozioni estranee, devono manifestarsi più distintamente e con maggior chiarezza dove sono più prossimi alla loro sorgente, quindi nei fanciulli e negli ignoranti sui quali le opinioni estranee hanno esercitato minore influenza. Qualunque risposta essi diano, vedranno chiaramente [così egli dice] che la loro teoria è smentita da fatti costanti e da una esperienza continua»¹⁹.

TEOFILO. Mi meraviglio che il vostro abile amico abbia confuso *oscurare e cancellare*, come presso di voi si confonde *non essere affatto* con il *non apparire*. Le idee e le verità innate non possono essere cancellate dall'educazione e dal costume, ma sono oscurate in tutti gli uomini (come lo sono al presente) dalle inclinazioni verso i bisogni corporei e, più spesso, dai cattivi costumi sopravvenuti. I caratteri del lume interiore sarebbero sempre splendidi nell'intelletto e darebbero calore alla volontà, se le percezioni confuse dei sensi non assorbissero la nostra attenzione. È il combattimento del quale parla la Santa Scrittura, non meno della filosofia antica e moderna.

FILALETE. Ma così noi finiamo per trovarci in tenebre altrettanto fitte e in una incertezza altrettanto grande, che se quei lumi non ci fossero affatto.

TEOFILO. Dio non voglia: non avremmo né scienze né leggi e neppure ragione.

§§ 21, 22, ecc. FILALETE. Spero che voi; almeno riconoscerete che la forza dei pregiudizi sovente fa passare per naturale ciò che invece è originato dai cattivi insegnamenti ai quali i fanciulli sono stati esposti e dai cattivi costumi che l'educazione e la conversazione hanno dato loro.

TEOFILO. Riconosco che l'eccellente autore che voi seguite dice su questo molte cose belle e che hanno, se bene intese, un loro valore, ma non credo che siano contrarie alla dottrina, bene

19. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana*, I, 2, § 2.

intesa, delle verità naturali o innate. E sono sicuro che egli non vorrà spingere le sue osservazioni troppo lontano, giacché sono egualmente persuaso che molte opinioni che passano per verità sono effetti del costume e della credulità, mentre altre, che certi filosofi vogliono far passare come pregiudizi, sono invece fondate sulla retta ragione e sulla natura. C'è motivo più di guardarsi da coloro che per ambizione pretendono diffondere novità, che di diffidare delle impressioni antiche. Per mio conto, dopo aver meditato sull'antico e sul nuovo, ho trovato che la maggior parte delle dottrine generalmente accettate sono suscettibili di un buon senso. Perciò preferirei che gli uomini di spirito cercassero di soddisfare la loro ambizione e si impegnassero piuttosto a costruire e ad avanzare che a retrocedere e a distruggere. E preferirei che somigliassero piuttosto ai Romani che costruivano belle opere pubbliche, che a quel re vandalo²⁰, al quale sua madre raccomandò che, non potendo avere la speranza di eguagliare la grandezza di quegli edifici, cercasse di distruggerli.

FILALETE. Lo scopo delle persone intelligenti che hanno combattuto le verità innate è stato di impedire che, sotto questo bel nome, si facessero passare pregiudizi e si cercasse di coprire la propria pigrizia.

TEOFILO. Su questo punto siamo d'accordo, perché ben lungi dall'approvare che si lascino passare principi dubbi, vorrei che si cercassero le dimostrazioni perfino degli assiomi di Euclide, come del resto fecero alcuni scrittori antichi. E quando qualcuno mi domanda il modo per conoscere e dimostrare i principi innati, io rispondo, secondo quanto ho detto sinora, che, eccettuati gl'istinti la cui ragione è sconosciuta, bisogna studiare di ridurli ai primi principi, cioè agli assiomi identici o immediati per mezzo di definizioni che non sono altro che un'esposizione distinta delle idee. Non dubito che i vostri amici, contrari finora alle verità innate, approveranno questo metodo, che del resto mi sembra conforme al loro scopo principale.

20. Il re vandalo è Croco, del quale si parla in una cronaca del cronista Fredegarius, che il Leibniz deve aver conosciuto nella raccolta di testi medioevali curata dallo storico tedesco Heinrich Canisius, *Antiquae Lectiones*, II, 1602, p. 659. (Nota tratta dal testo curato dall'Accademia di Berlino).

CAPITOLO III.

Altre considerazioni sui principi innati, sia su quelli che riguardano la speculazione, sia su quelli che appartengono alla pratica.

§ 3. FILALETE. Voi volete che si riducano le verità ai primi principi, ed io riconosco che, se c'è un principio primo, è senza dubbio il seguente: *è impossibile che una cosa nel medesimo tempo sia e non sia*. Ciò nondimeno, sembra difficile sostenere che questo principio sia innato, perché bisognerebbe persuadersi nello stesso tempo che siano innate le idee d'impossibilità e di identità.

TEOFILO. Eppure bisogna che coloro i quali ammettono le verità innate, ammettano e siano persuasi che anche quelle idee lo sono, vi confesso che io sono di questa opinione. L'idea dell'essere, del possibile, del medesimo, sono tanto innate che entrano in tutti i nostri pensieri e ragionamenti, ed io le considero come essenziali al nostro spirito; ma ho precisato che non sempre porghiamo attenzione ad esse e che le distinguiamo soltanto gradualmente col tempo. Vi ho già detto che noi siamo, per così dire, innati a noi stessi e poiché siamo degli esseri, l'essere ci è innato e la conoscenza dell'essere contenuta in quella che abbiamo di noi stessi. Anche per altre nozioni generali accade qualcosa di analogo.

§ 4. FILALETE. Se l'idea dell'identità è naturale e per conseguenza così evidente e così presente allo spirito che la conosciamo sin dalla culla, vorrei che un ragazzo di sette anni ed anche un uomo di settant'anni mi dicessero se è vero che un uomo, che è una creatura composta di anima e di corpo, è sempre il medesimo, mentre il suo corpo è cambiato, e se, supposta la metempsicosi, Euforbo sia lo stesso di Pitagora¹.

1. Si allude al racconto di Pitagora che credeva di essere stato, in altra vita, Euforbo e di aver partecipato alla guerra di Troia. Pitagora, come è noto, credeva nella metempsicosi, che Leibniz rifiuta, sebbene sostenga che l'anima, come ogni monade, sia indistruttibile e quindi identica (metafisicamente) a sé medesima, pur nelle sue trasformazioni.

TEOFILO. Ho già detto più volte che ciò che è in noi naturale, non ci è per questo noto fin dalla culla, e perfino un'idea può esserci nota, senza che noi sappiamo risolvere di primo acchito tutte le questioni che possono sorgere su di essa. È come se uno pretendesse che un fanciullo non può capire che cosa è il quadrato e la sua diagonale, perché fa fatica a comprendere che la diagonale è incommensurabile con il lato del quadrato. Quanto alla questione in sé stessa, mi sembra sia stata risolta dalla dottrina delle monadi, da me esposta altrove e della quale parleremo più ampiamente in séguito.

§ 6. FILALETE. Vedo bene che invano vi obietterei che l'assioma *Il tutto è maggiore delle parti* non è innato, in quanto le idee di tutto e di parte sono relative, dipendendo dalle idee di numero e di spazio, e ciò perché voi, probabilmente, sosterreste che anche le idee relative sono innate, come le idee dei numeri e dell'estensione.

TEOFILO. Avete ragione, perché io credo che anche l'idea di estensione è posteriore a quella di tutto e di parte.

§ 7. FILALETE. Che ne dite della verità che Dio deve essere adorato? È innata?

TEOFILO. Credo che il dovere di adorare Dio imponga che nelle occasioni opportune si debba dimostrare di onorarlo più di ogni altro oggetto, il che è, del resto, una delle conseguenze necessarie della sua idea e della sua esistenza e ciò significa che per me è una verità innata.

§ 8. FILALETE. Ma gli atei sembrano dimostrare col loro esempio che l'idea di Dio non è innata. Senza parlare degli atei citati dagli antichi, non si sono scoperte intiere nazioni che non hanno alcuna idea di Dio né parole per designare Dio e l'anima, come nella baia di Soldania, nel Brasile, nelle isole Caribi, nel Paraguay?

TEOFILO. Il defunto Fabricius, celebre vescovo di Heidelberg, scrisse un'*Apologia del genere umano* per difenderlo dall'accusa di ateismo². Era un autore molto scrupoloso e superiore a molti pregiudizi: tuttavia non intendo entrare in questa discus-

2. Giovanni Luigi Fabricius, teologo e filosofo svizzero, nacque a Sciaffusa nel 1632 e morì a Francoforte nel 1697. L'opera citata dal Leibniz, *Apologia generis humani contra calumniam atheismi*, fu pubblicata nel 1662.

sione di fatti. Voglio ammettere che interi popoli non abbiano mai pensato ad una sostanza suprema, né a ciò che è l'anima. E mi ricordo che quando mi si volle procurare su mia richiesta, favorita dall'illustre Witsen³, una traduzione del *Padre nostro* nella lingua di Barantola, ci si dovette fermare alle parole *sia santificato il tuo nome* perché non si riusciva a far intendere ai Barantolesi ciò che voglia dire *santo*. E mi ricordo altresì che nel *Credo* tradotto per gli Ottentotti si fu obbligati, per esprimere lo *Spirito Santo* di parole del paese che significavano un vento dolce e piacevole. Ciò che non era senza ragione, perché le nostre parole greche o latine, *πνεῦμα*, *anima*, *spiritus*, originariamente non significavano che l'aria o il vento che si respira, come una delle cose più sottili conosciute con i sensi, e si comincia con i sensi per condurre a poco a poco gli uomini a ciò che è al di sopra dei sensi. Nondimeno tutto ciò non dimostra altro che le difficoltà che s'incontrano nel pervenire a conoscenze astratte, e non provano nulla contro le idee innate. Ci sono popoli che non hanno una parola che corrisponda al termine « Essere »: si dubita forse che essi sappiano che cosa è l'essere, perché non pensano l'essere separatamente? Del resto, trovo così bello e così di mio gusto quanto ho letto presso il nostro eccellente autore a proposito dell'idea di Dio (*Saggio sull'intelletto*, libro I, cap. III, § 9), che non posso trattenermi di riportarlo, eccolo qui: « *Gli uomini non possono non avere qualche idea delle cose delle quali, sia pure sotto nomi diversi, spesso intrattengono coloro con i quali conversano e se si tratta d'una cosa che implichi l'idea di eccellenza, di grandezza o di qualche qualità straordinaria che colpisca per un qualche aspetto e che s'imprima nello spirito con l'idea di una potenza assoluta ed irresistibile che non si possa impedire di temere* [io aggiungerei l'idea di una grandissima bontà, che non si potrebbe non amare], *una tale idea secondo ogni verosimiglianza, dovrebbe produrre la più forte impressione e diffondersi più di ogni altra, soprattutto se è un'idea che s'accorda con i più semplici lumi della ragione e che scaturisce naturalmente da ciascuna parte*

3. Teologo olandese (1636-1708), fu in rapporti epistolari con il Leibniz, per il quale curò la traduzione del *Pater Noster*, in una decina di lingue (in « Dutens », VI, II, pp. 2, 3, 4).

delle nostre conoscenze. Ora tale è l'idea di Dio perché le manifestazioni luminose di una saggezza e di una potenza straordinarie si manifestano così visibilmente in tutte le opere della creazione che ogni creatura ragionevole, che vorrà riflettervi, non mancherà di scoprire l'autore di queste meraviglie e l'impressione che la scoperta di un tale essere dovrà fare naturalmente sull'anima di coloro che ne hanno sentito parlare anche una sola volta, è così grande e trae con sé pensieri di così grande importanza e così capaci di diffondersi in tutto il mondo, che mi sembra strano che si possa trovare sulla terra una nazione intiera di uomini così stupidi da non avere alcuna idea di Dio. Ciò mi sembra così sorprendente come immaginare uomini che non abbiano alcuna idea dei numeri o del fuoco». Vorrei che mi fosse sempre permesso di copiare, parola per parola, una quantità di altri eccellenti passi del nostro autore, che siamo costretti, purtroppo, a trascurare. Qui mi limiterò a dire che il nostro autore, quando parla dei « più semplici lumi della ragione », che concordano nell'idea di Dio e di ciò che naturalmente ne scaturisce, non sembra sia lontano dal senso da me attribuito alle verità innate; su ciò che egli dice che il trovare uomini senza alcuna idea di Dio gli sembra altrettanto sorprendente come il trovare uomini senza alcuna idea dei numeri o del fuoco, gli faccio osservare che gli abitanti delle isole Marianne, alle quali si è dato il nome della Regina di Spagna che vi ha favorito le Missioni, non avevano, quando furono scoperte, alcuna conoscenza del fuoco, come risulta dalla relazione pubblicata dal gesuita francese R. P. Gobien⁴, incaricato di quella Missione così lontana ed inviati da lui stesso.

§ 16. FILALETE. Se dal fatto che tutti gli uomini saggi hanno avuto quell'idea, si ha il diritto a concludere che l'idea di Dio è innata, allora anche la virtù dovrebbe essere innata, perché tutti gli uomini saggi ne hanno sempre avuto un'idea vera.

TEOFILO. Non la virtù, ma l'idea della virtù è innata, e forse è questo che volete dire.

FILALETE. Che vi sia un Dio è altrettanto certo, come è certo che gli angoli opposti per l'intersezione di due linee rette, sono

4. Charles Le Gobien (1653-1708), gesuita francese, pubblicò una *Histoire des îles Mariannes*, Parigi, 1700.

eguali. E non vi fu mai una creatura dotata di ragione che, essendosi applicata seriamente ad esaminare la verità di quelle due proposizioni, non abbia dato il suo consenso. Eppure è fuori di dubbio che vi sono molti uomini che, non avendo rivolto il loro pensiero a quel problema, ignorano egualmente quelle due verità.

TEOFILO. Lo riconosco, ma il fatto non impedisce che siano innate, cioè che le si possa trovare in sé stessi.

§ 18. FILALETE. Sarebbe molto vantaggioso avere l'idea innata della sostanza, ma si trova che non l'abbiamo né innata né acquisita, perché non l'abbiamo né per sensazione né per riflessione.

TEOFILO. Io sono dell'opinione che la riflessione sia sufficiente per trovare l'idea di sostanza in noi stessi, che siamo sostanze. E questa è una delle nozioni più importanti. Ma noi ne tratteremo più ampiamente nel séguito della nostra conversazione.

§ 20. FILALETE. Se vi sono idee innate che sono nello spirito senza che lo spirito le pensi attualmente, bisogna che siano almeno nella memoria, dalla quale dovrebbero essere ricavate per via della *reminiscenza*⁵, essere conosciute quando se ne richiama il ricordo come tante percezioni esistenti prima nell'anima, a meno che la reminiscenza possa sussistere senza la reminiscenza. Infatti la persuasione per cui si è interiormente sicuri che una certa idea è già stata nel nostro spirito, è propriamente quella che distingue la reminiscenza da ogni altro modo di pensare.

TEOFILO. Perché le conoscenze, le idee o le verità siano nel nostro spirito, non è affatto necessario che le abbiamo pensate attualmente: sono abitudini naturali, cioè disposizioni e attitudini attive e passive, più che *tabula rasa*. Vero è che i platonici credevano che avessimo già pensato attualmente a quanto ritroviamo in noi, ma per confutarli non basta dire che non ce ne ricordiamo, perché è certo che un'infinità di pensieri, che non ricordiamo di avere avuto, ritornano in noi. Così accade

5. L'interpretazione della conoscenza come reminiscenza, ricordo, *ἀνάμνησις*, di un sapere anteriormente conosciuto, successivamente dimenticato, quando l'anima che ha vissute altre vite, è precipitata nel corpo, è la ben nota teoria esposta da Platone, in più dialoghi e specialmente nel *Menone* (80 C, 81 C). Il Locke combatte questa teoria nel § 21, libro I, cap. III del *Saggio*, e non nel § 20, come citato dal Leibniz.

che uno crede di avere composto un verso nuovo e poi scopre di averlo trovato, parola per parola, in qualche poeta antico. E spesso abbiamo una facilità non comune di concepire certe cose, perché le abbiamo già concepite altre volte e non ce ne ricordiamo. Può accadere che un ragazzo, divenuto cieco, dimentichi di aver visto la luce ed i colori, come accadde all'età di due anni e mezzo, ed in conseguenza del vaiolo, al celebre Ulrico Schonberg, nativo dell'alto Palatinato e morto a Königsberg, in Prussia, nel 1649, dove aveva insegnato filosofia e matematica, con l'ammirazione di tutti. A uomini in simili condizioni può accadere che restino tracce delle antiche impressioni, senza che se ne ricordino. Io credo che i sogni spesso ci riportino in questo modo antichi pensieri. Giulio Scaligero aveva celebrato in versi gli uomini illustri di Verona, quando gli apparve in sogno un tale che gli disse di essere Brugnolo, bavarese di origine, ma stabilitosi in séguito a Verona, e che si lamentò di essere stato dimenticato. Giulio Scaligero, che non si ricordava di averne mai sentito parlare, ispirandosi a quel sogno, non tralasciò di scrivere poi versi elegiaci in suo onore. Più tardi il figlio, Giuseppe Scaligero, passando in Italia, seppe più particolarmente che un tempo era vissuto in Verona un celebre grammatico o dotto che portava quel nome e che aveva contribuito al rinascimento delle belle lettere in Italia. Questa storia si trova nelle poesie dello Scaligero padre e nelle lettere del figlio, ed è riportata anche nelle *Scaligerana* che è una raccolta delle conversazioni di Giuseppe Scaligero. È probabile che Giulio Scaligero avesse saputo qualcosa del Brugnolo, del quale non si ricordava più e che il sogno sia stato il rinnovamento di quella antica idea, benché in questo caso non si possa parlare di quella che propriamente si chiama reminiscenza, la quale ci fa conoscere che noi abbiamo già avuto un'idea. Non vedo alcuna necessità che ci obblighi ad affermare con sicurezza che in noi non rimangono tracce di una percezione, quando non sono tali da farci ricordare che la si è avuta⁶.

§ 24. FILALETE. Debbo riconoscere che voi rispondete abbastanza naturalmente alle difficoltà da noi sollevate contro le ve-

6. Per Leibniz queste tracce permangono sempre, anche se poi non siano tali (si tratta di quelle che egli chiamò piccole percezioni) da suscitare in noi il ricordo.

rità innate. Può essere che i nostri autori non le combattano nel senso da voi sostenuto. Così io torno solamente a dirvi, signore, che su questa questione c'è da temere che la teoria delle verità innate possa servire ai pigri come pretesto di esimersi dalle fatiche della ricerca ed ai dotti ed ai maestri come scappatoia per porre come *principio dei principi* che i principi non debbono essere posti in questione.

TEOFILO. Io ho già detto che, se è proposito dei vostri amici che si cerchino le prove delle verità che ne sono suscettibili, siano esse innate o no, noi siamo completamente d'accordo e la teoria delle verità innate, come io l'intendo, non può esimere da questo nessuno, perché, a parte che è sempre bene cercare le ragioni degli istinti, è una delle mie massime più ferme che bisogna cercare le dimostrazioni degli stessi assiomi; e ricordo che a Parigi quando ci si burlava del fu Roberval⁷, già anziano, perché voleva dimostrare gli assiomi di Euclide su l'esempio di Apollonio⁸ e di Proclo⁹, io feci vedere l'utilità di questa ricerca. Per quanto riguarda il principio di coloro che affermano che non bisogna discutere con chi nega i principi, esso vale soltanto per quei principi che non sono suscettibili né di dubbio né di prova. Ed è vero che per evitare gli scandali ed i disordini, si potrebbero preparare regolamenti sulle dispute pubbliche e su altre discussioni simili, in modo da proibire di porre in contestazione verità stabilite; ma questo sarebbe un provvedimento di polizia, piuttosto che di filosofia.

7. Celebre matematico francese (1602-1675), professore al Collegio di Francia.

8. Apollonio, di Pergo, nato verso il 262 a. C., matematico greco vissuto nell'età alessandrina, autore di otto libri sulle *Coniche*.

9. Proclo (410-485 d. C.), rappresentante del tardo neo-platonismo, autore di un *Commento al libro I degli Elementi di Euclide* e di una *Teologia platonica* nonché di altri scritti.

LIBRO II.
DELLE IDEE

CAPITOLO I.

*Dove si tratta delle idee in generale
e si esamina se l'anima dell'uomo pensa sempre.*

§ 1. FILALETE. Dopo avere esaminato se le idee sono innate, consideriamo la loro natura e le loro differenze. Non è forse vero che l'idea è l'oggetto del pensiero?

TEOFILO. Lo riconosco purché voi aggiungete che è un oggetto *immediato* ed interno e che questo oggetto è un'espressione della natura o delle qualità delle cose. Se l'idea fosse la *forma* del pensiero, nascerebbe e cesserebbe con i corrispondenti pensieri in atto, ma poiché è un oggetto, può essere anteriore e posteriore ai pensieri. Gli oggetti esterni sensibili sono invece soltanto *mediati*, perché non possono agire immediatamente sull'anima. Dio soltanto è un oggetto immediato esterno. Si potrebbe anche dire che l'anima stessa è il suo oggetto immediato interno, ma in quanto contiene le idee o ciò che corrisponde alle cose. L'anima è infatti un piccolo mondo, nel quale le idee distinte sono una rappresentazione di Dio e le confuse una rappresentazione dell'universo.

§ 2. FILALETE. Coloro che suppongono che al principio l'anima è una *tabula rasa* vuota di ogni carattere e senza alcuna idea, domandano in che modo essa venga a ricevere le idee e con quale mezzo possa acquistarne una quantità così prodigiosa. A questa domanda rispondono con una sola parola: con l'esperienza.

TEOFILO. Questa *tabula rasa*, della quale tanto si parla, secondo me, non è che una finzione incompatibile colla realtà delle cose, e che poggia su nozioni confuse fornite dai filosofi, quali il vuoto, gli atomi, la quiete assoluta o relativa di due parti di un tutto fra loro o la materia prima, concepita priva di qualunque forma. Le cose uniformi e che non includono varietà sono

astrazioni, come il tempo, lo spazio ed altre entità della matematica pura. Non c'è corpo le cui parti siano in quiete, né c'è sostanza che non abbia qualcosa che la distingue da ogni altra¹. Le anime umane differiscono non soltanto dalle altre anime, ma anche fra loro, benché la loro differenza non sia della natura di quelle che si chiamano differenze specifiche². E secondo le dimostrazioni che credo di poter dare, ogni sostanza, anima o corpo, ha la sua peculiare relazione con ciascuna delle altre e ciascuna deve differire da ogni altra in virtù di denominazioni intrinseche. Del resto non saprei come coloro che parlano tanto di *tabula rasa*, dopo averla spogliata di tutte le idee, possano ancora dire che cosa resterebbe di essa, come gli scolastici che non lasciano nulla alla loro materia prima. Mi si risponderà, forse, che questa *tabula rasa* dei filosofi, vuol significare soltanto questo, che l'anima naturalmente ed originariamente ha solo pure facoltà. Ma le facoltà pure, senza qualche atto, in una parola le potenze pure, delle quali parlano gli scolastici, sono anch'esse finzioni, estranee alla realtà ed ottenute solo a forza di astrazioni. Dove si troverà nel mondo una facoltà che abbia la sola potenza senza esercitare qualche attività? C'è sempre una disposizione particolare all'azione e ad una azione piuttosto che ad un'altra. Ed oltre alla disposizione, ci deve essere una tendenza all'azione e di queste tendenze, in ogni soggetto, ce n'è un'infinità contemporaneamente, e non sono mai senza qualche effetto. L'esperienza, certo, è necessaria, lo riconosco, perché l'anima si volga verso questi o questi altri pensieri e perché presti attenzione alle idee che sono in noi; ma in che modo le esperienze e le sensazioni potrebbero darci le idee? L'anima ha forse finestre? Somiglia forse a tavolette? È forse come la cera? È evidente che tutti coloro che parlano così dell'anima, la conce-

1. Si allude a due principi fondamentali della metafisica leibniziana: 1) l'essere è movimento, tendenza, appetizione e ciò che non agisce non è (*quod non agit, non existit*); 2) non esistono esseri perfettamente identici, che non abbiano differenze (e per Leibniz le differenze sono sempre interne e qualitative) che non li distinguano; se fosse altrimenti, per il principio di identità degli indiscernibili non sarebbero due esseri, ma il medesimo.

2. La differenza tra le diverse sostanze (monadi) è differenza qualitativa e pertanto diversa dalle differenze specifiche, che si hanno tra individui appartenenti alla medesima specie (tutti i gatti appartengono alla specie gatto): ogni monade è una specie.

piscono in fondo come corporea. Mi si opporrà forse quel celebre assioma molto diffuso tra i filosofi: nulla si trova nell'anima che non derivi dai sensi. Ma bisogna escludervi l'anima stessa e le sue attività: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*. Ora l'anima contiene l'essere, la sostanza, l'uno, l'identico, la causa, la percezione, il raziocinio, ed una quantità di altre nozioni, che i sensi non possono fornire. E ciò s'accorda con quanto afferma l'autore del *Saggio*, che cerca la sorgente d'una parte delle idee nella riflessione dello spirito sulla sua propria natura.

FILALETE. Spero dunque accorderete a quell'abile autore che tutte le idee vengano dalla sensazione o dalla riflessione, cioè dalle osservazioni che facciamo sugli oggetti esterni e sensibili o sulle operazioni interne della nostra anima.

TEOFILO. Per evitare una questione sulla quale abbiamo discusso sin troppo, io vi dichiaro, signore, che quando voi mi direte che le idee derivano dall'una o dall'altra di quelle cause, io intenderò la loro percezione attuale, giacché mi pare d'aver dimostrato che esse si trovano in noi prima che le appercepiamo in ciò che hanno di distinto.

§ 9. FILALETE. Vediamo ora quando si può dire che l'anima cominci ad avere percezioni ed a pensare in atto le idee. So bene che, secondo una certa opinione, l'anima pensa sempre, e che il pensiero in atto è inseparabile dall'anima, come l'estensione in atto è inseparabile dai corpi (§ 10). Ma io non saprei concepire che sia necessario all'anima pensare sempre più di quanto sia ai corpi essere sempre in movimento, perché la percezione delle idee sta all'anima, come il movimento ai corpi. La cosa mi sembra molto ragionevole, ma io sarei molto lieto, signore, di conoscere il vostro pensiero su questa questione.

TEOFILO. Voi l'avete già detto, signore. L'attività non è più congiunta all'anima che al corpo ed uno stato privo di pensieri nell'anima, come una quiete³ assoluta nei corpi, mi sembrano altrettanto contro natura e senza esempi nel mondo. Una sostanza che sia stata in azione, anche una sola volta, lo sarà sempre, perché tutte le impressioni permangono e si mescolano con altre impressioni nuove. Battendo un corpo, vi si suscita o piut-

3. La quiete è per Leibniz un movimento infinitamente piccolo.

tosto vi si determina un'infinità di vortici come in un fluido, perché, in fondo, ogni solido ha un certo grado di fluidità ed ogni fluido di solidità, e non c'è modo di fermare intieramente questi vortici interni; si può quindi pensare che se il corpo non si trova mai in quiete, l'anima che gli corrisponde non si troverà mai senza percezione.

FILALETE. Ma questo potrebbe essere un privilegio dell'autore e del conservatore di tutte le cose che, essendo infinito nelle sue perfezioni, non dorme né sogna mai, ma non può essere attribuito a nessun essere finito o almeno ad un essere quale l'anima umana.

TEOFILO. È certo che noi dormiamo e sogniamo, mentre è certo che Dio non vi è soggetto. Ma da ciò non consegue che noi, durante il sonno, non abbiamo alcuna percezione. Se si farà bene attenzione, si vedrà che accade il contrario.

FILALETE. In noi vi è certamente qualcosa che ha la potenza di pensare, ma da ciò non deriva che noi pensiamo sempre.

TEOFILO. Le vere potenze non sono mai semplici possibilità. C'è sempre tendenza ed azione.

FILALETE. Questa proposizione, che l'anima pensa sempre, non è evidente in sé stessa.

TEOFILO. Non lo nego: occorre un po' d'attenzione e di ragionamento per trovare l'evidenza, la gente non ha coscienza né della pressione dell'aria né della rotondità della terra.

FILALETE. Io dubito di aver pensato la notte scorsa, è una questione di fatto, e pertanto la si può risolvere soltanto per mezzo di esperienze sensibili.

TEOFILO. Invece la si risolve come si dimostra l'esistenza di corpi impercettibili e di movimenti invisibili, benché certe persone considerino queste cose ridicole. Così vi sono innumerevoli piccole percezioni che non sono tanto distinte da poter essere conosciute o ricordate ma si fanno conoscere dai loro effetti.

FILALETE. V'è stato un autore⁴ che ci ha obiettato che noi sosteniamo che l'anima cessa di esistere perché durante il sonno non sentiamo la sua esistenza. Ma questa obiezione non può derivare che da una falsa considerazione: noi non affermiamo che

4. Norris John, filosofo inglese, polemizzò contro il Locke: opera principale, *Cursory Reflections*, Londra, 1690.

nell'uomo non c'è più anima perché nel sonno non ne sentiamo l'esistenza, ma semplicemente che l'uomo non può pensare senza appercepirlo⁵.

TEOFILO. Non ho letto il libro che contiene questa obiezione, ma non si avrebbe torto ad opporle che, quando non si è consapevoli del pensiero, questo cessa di esistere, perché altrimenti, e per la stessa ragione, si potrebbe dire che l'anima non c'è, quando non l'appercepiamo. Per confutare questa obiezione, bisognerebbe dimostrare particolarmente che al pensiero è essenziale l'essere appercepito.

§ 11. FILALETE. Non è facile concepire come una cosa possa pensare e non sentire di pensare.

TEOFILO. Questo è senza dubbio il nodo del problema e la difficoltà nella quale si sono impigliati molti valentuomini. Ma ecco la via per uscirne. Bisogna considerare che noi pensiamo tutte in una volta una grande quantità di cose, ma prestiamo attenzione solo ai pensieri più distinti e non potrebbe essere altrimenti perché, se ci prendessimo cura di tutto, dovremmo pensare nello stesso tempo e con la stessa attenzione ad un'infinità di cose; sentiamo che tutte fanno impressione sui nostri sensi. E dico di più: qualcosa dei nostri pensieri passati resta sempre e nulla può essere cancellato del tutto. Ora quando dormiamo senza sogni o quando siamo storditi per qualche colpo, per qualche caduta o altro accidente, si forma in noi un'infinità di piccole percezioni confuse e la morte stessa non potrebbe avere effetto diverso sulle anime degli animali le quali, prima o dopo, debbono senza dubbio riprendere percezioni distinte perché tutto in natura procede in ordine. Dopo di ciò riconosco che, durante quello stato di stordimento, l'anima è senza piacere e senza dolore, che sono invece percezioni notevoli.

§ 12. FILALETE. Non è forse vero che coloro con i quali stiamo discutendo (cioè con i cartesiani i quali affermano che l'anima pensa sempre⁶ accordano la vita a tutti gli animali diffe-

5. È questa una delle tesi di fondo dell'empirismo lockiano: come non è possibile parlare di idee senza che se ne abbia coscienza, così non si può parlare di pensiero senza coscienza. Già si è vista la risposta dell'autore: si pensa sempre anche se non se ne ha coscienza.

6. Riassumendo, le tre tesi in questione sono le seguenti: per Locke l'anima non pensa sempre, perché non risulta che si abbia sempre coscienza del pensiero,

renti dall'uomo senza però attribuire a loro un'anima che conosca e pensi e che essi stessi non trovano difficoltà ad ammettere che l'anima possa pensare sempre senza essere congiunta ad un corpo?

TEOFILO. Io sono di opinione diversa, perché, sebbene condivida l'opinione dei cartesiani, quando affermano che l'anima pensa sempre, non la condivido sugli altri punti. Credo che gli animali hanno anime immortali e che le anime umane, come tutte le altre, non sono mai senza un corpo ed ammetto che Dio solo, essendo atto puro, ne è interamente privo.

FILALETE. Se voi aveste condivisa l'opinione dei cartesiani, io avrei argomentato che i corpi di Castore e Polluce⁷ potendo essere ora con l'anima ora senza, pur restando sempre vivi e potendo l'anima essere ora in un corpo ora fuori, si potrebbe supporre che Castore e Polluce avessero una sola anima agente alternativamente nei corpi dei due uomini addormentati o svegli a turno, sicché essa sarebbe stata di due persone distinte, come ad esempio Castore ed Ercole.

TEOFILO. Vi farò un'altra ipotesi che vi sembrerebbe più reale. Non è forse vero che bisogna riconoscere che, dopo un lungo intervallo o dopo un grande avvenimento, si può cadere in un oblio totale? Si dice che Sleidan⁸, poco prima di morire, abbia dimenticato tutto ciò che sapeva, e di questi tristi avvenimenti si possono citare molti casi. Supponiamo ora che un uomo cui sia accaduto un fatto simile, ringiovanisca ed impari tutto di nuovo: sarà per questo un altro uomo? Non è dunque il ricordo che costituisce il medesimo uomo. Tuttavia la finzione di un'anima che animi a turno corpi diversi, senza che quel che accade in uno di questi corpi interessi ciò che accade nell'altro, è uno di quelle finzioni contrarie alla natura delle cose che de-

per Cartesio ed i cartesiani l'anima pensa sempre ed è sempre cosciente del suo pensare; per Leibniz, infine, l'anima pensa sempre, ma non è sempre cosciente del suo pensare (e ciò perché, come si è visto, e come oggi confermano gli psicologi, le piccole percezioni, non raggiungendo la soglia della coscienza, sfuggono ad essa).

7. I due gemelli della mitologia greca, nati dal medesimo uovo (gemelli monocratici), figli di Leda e del Cigno.

8. Sleidan (1506-1556), storico tedesco, autore di una storia dell'impero di Carlo V, *De statu religionis et reipublicae, Carolo Quinto Caesare, Commentarii*, Strasburgo, 1555.

rivano dalle idee confuse di certi filosofi, come quelle di uno spazio senza i corpi o di un corpo senza movimenti e che si dissolvono quando si penetra più a fondo. Infatti, bisogna sapere che ogni anima conserva tutte le sue impressioni precedenti e non può essere dimezzata, come si è immaginato, e l'avvenire ha in ogni sostanza un legame perfetto con il passato ed è ciò che costituisce l'identità di ogni individuo⁹. Tuttavia il ricordo non è necessario e neppure è sempre possibile e ciò a causa delle molteplicità delle impressioni presenti e passate che concorrono nei nostri pensieri, perché io non credo che nell'uomo vi siano pensieri che non abbiano un qualche effetto, sia pure confuso o qualche residuo mescolato con i pensieri che seguono. Si possono dimenticare molte cose, ma è pur sempre possibile rammentarsene anche a grande distanza, se si è opportunamente riportati a pensarle¹⁰.

§ 13. FILALETE. Coloro che dormono senza sogni non possono mai persuadersi che nel sonno i loro pensieri siano in azione.

TEOFILO. Quando si dorme, anche se non si fanno sogni, non si è mai privi di pensieri. Il risveglio stesso lo dimostra e più di uno è pronto a svegliarsi più è sensibile a ciò che accade all'esterno, benché questo sentimento non sia sempre così forte da causare il risveglio.

§ 14. FILALETE. Mi sembra difficile concepire che in un certo momento l'anima pensi in un uomo addormentato ed al momento immediatamente successivo in un uomo sveglio, senza che l'anima se lo ricordi.

9. Cfr. quanto è detto della *Monadologia* (§§ 21, 22): in ogni sostanza (monade), il presente è costituito dal suo passato e gravido dell'avvenire.

10. In questo luogo, come in molti altri ed in generale per la sua teoria delle piccole percezioni, Leibniz sembra aver precorso la teoria dell'inconscio della psicoanalisi del Freud, ed in particolare in questo brano la tecnica psico-analitica che consente il ricordo delle impressioni cadute nell'inconscio e perciò dimenticate. Ma l'impianto logico-psicologico delle due teorie è diversissimo e la nozione dell'inconscio leibniziano, se è possibile usare questo termine a proposito delle piccole percezioni non apperceptive, ha poco di comune con l'inconscio del Freud. Come ha osservato giustamente Gallo Galli nel suo commento alla *Monadologia* (Cedam, Padova, 1942, p. 15) Leibniz parla sempre di percezioni oscure o non già di percezioni inconscie, di percezioni di cui non ci accorgiamo, di cui non siamo consapevoli, non già di percezioni che siano fuori anche della semplice coscienza. La legge di continuità, del resto, non consente un taglio netto tra l'inconscio ed il conscio, le piccole percezioni sono percezioni insufficientemente conscie.

TEOFILO. Non soltanto ciò è facile a concepirsi, ma qualcosa di simile l'osserviamo ogni giorno da svegli, perché vi sono sempre oggetti che colpiscono i nostri occhi o i nostri orecchi, e di conseguenza anche l'anima senza che noi ce ne accorgiamo, perché la nostra attenzione è diretta ad altri oggetti, fino a quando uno di essi, raddoppiando la sua azione o per qualche altra ragione, non divenga così forte da attirarla a sé; in questo caso si avrebbe come un sonno parziale rispetto ad un certo determinato oggetto, sonno che diventa totale quando la nostra attenzione cessa per tutti gli oggetti indistintamente. Ed è anche un mezzo per addormentarsi: si divide l'attenzione per indebolirla.

FILALETE. Ho appreso da un uomo che in gioventù si era applicato agli studi ed era in ottima memoria, che non aveva mai avuto un sogno prima di una febbre della quale era appena guarito nel tempo in cui mi parlava e cioè sui 25 o 26 anni.

TEOFILO. Anche a me è stato riferito di un uomo di studi molto più anziano che non aveva mai avuto sogni. Ma non è sui sogni soltanto che bisogna fondare la perpetuità delle percezioni dell'anima, perché io vi ho dimostrato, che anche dormendo l'anima ha qualche percezione di ciò che accade al di fuori¹¹.

§ 15. FILALETE. Pensare e non conservare un solo istante il ricordo di ciò che si pensa è pensare invano.

TEOFILO. Tutte le impressioni hanno il loro effetto, ma non tutti gli effetti sono sempre osservabili; quando mi giro da un lato piuttosto che da un altro, ciò spesso è per un séguito di piccole impressioni; delle quali non ho coscienza e che rendono un movimento un po' più faticoso di un altro. Tutte le nostre azioni involontarie sono il risultato del concorso di queste piccole percezioni, come pure i nostri costumi e le nostre passioni che hanno tanta influenza sulle nostre decisioni, perché le abitudini si formano a poco a poco e senza queste piccole percezioni non si giungerebbe mai ad avere disposizioni efficaci. A questo proposito ho già osservato che chi nella vita morale nega questi ef-

11. Il fenomeno è confermato da moderni studi di biologia e di psicologia: durante il sonno, come si sogna tutta la notte, così si continua a percepire e le percezioni influiscono spesso sulle qualità ed il decorso dei sogni.

fetti, imita gli ignoranti che nella fisica negano i corpuscoli impercettibili; ed è perciò che coloro che parlano della libertà senza tener conto delle impressioni insensibili, capaci di far inclinare la bilancia, hanno immaginato nelle azioni morali una libertà d'indifferenza, come quella dell'asino di Buridano¹² incerto tra due cibi. Ma di ciò parleremo più ampiamente in séguito. Frattanto preciso che queste impressioni inclinano senza necessitare.

FILALETE. Si potrebbe forse dire che in un uomo sveglio che pensa, il suo corpo partecipa in qualche modo al pensiero e che il ricordo si conserva nel suo cervello; quando invece dorme, l'anima ha i suoi pensieri in sé stessa.

TEOFILO. Sono ben lontano dall'affermarlo, perché credo che tra corpo ed anima ci sia sempre una corrispondenza perfetta ed io mi avvalgo delle impressioni del corpo di cui non si ha coscienza sia che si dorma sia che si vegli, per dimostrare che l'anima¹³ ne ha di simili. Sono anche persuaso che nell'anima avvenga qualcosa che corrisponde alla circolazione del sangue ed ai movimenti interni dei visceri, dei quali tuttavia non si ha coscienza proprio come accade a coloro che abitano presso un mulino ad acqua e finiscono per non percepire il rumore che produce. E per la verità, se nel corpo durante il sonno o durante la veglia ci fossero impressioni alle quali l'anima non fosse assolutamente toccata o turbata, bisognerebbe supporre un limite all'unione dell'anima e del corpo, come se le impressioni del corpo avessero bisogno di una certa figura o grandezza perché l'anima possa esserne colpita: il che, se l'anima è incorporea, è insostenibile, non essendovi proporzione tra una sostanza incorporea e questa o quella modificazione della materia. In una parola, è una grande sorgente di errori sostenere che nell'anima non ci siano altre percezioni fuori di quelle di cui ha coscienza.

§ 16. FILALETE. La maggior parte dei sogni che ricordiamo, sono stravaganti e sconnessi. Bisognerebbe perciò sostenere che

12. Giovanni Buridano, maestro e rettore nell'università di Parigi, vissuto nella seconda metà del Trecento, fu fisico e filosofo. Il celebre esempio dell'asino, che, incerto tra due mucchi di fieno perfettamente uguali, sarebbe morto di fame e che veniva citato come critica della libertà d'indifferenza, non si trova nei suoi scritti.

13. Si sottintenda: anche quando si dorme.

l'anima deve al corpo la facoltà di pensare ragionevolmente, o che essa non ricorda nessuno dei suoi soliloqui ragionevoli.

TEOFILO. Il corpo risponde a tutti i pensieri dell'anima, siano ragionevoli o no, ed i sogni lasciano nel cervello le loro tracce, come ve le lasciano i pensieri che si hanno quando si è svegli.

§ 17. FILALETE. Dato che siete così sicuro che l'anima pensa sempre attualmente, vorrei che mi diceste quali idee si trovano nell'anima di un infante, prima di essere unita al corpo o quando si è unita prima di avere ricevuto idee dalle sensazioni.

TEOFILO. È facile soddisfarvi sulla base dei miei principî. Le percezioni dell'anima corrispondono per natura sempre alla costituzione del corpo e quando nel cervello s'agita una folla di moti confusi e poco distinti, come accade in coloro che hanno poca esperienza, i pensieri dell'anima (seguendo l'ordine delle cose) non possono essere più distinti. Ma l'anima non è mai priva del soccorso delle sensazioni, perché essa esprime sempre il proprio corpo e il corpo è sempre impressionato dall'ambiente in un'infinità di modi, che spesso danno solo un'impressione confusa.

§ 18. FILALETE. Ma ecco ora una questione avanzata dall'autore del *Saggio*. Vorrei, così egli scrive, che coloro che sostengono con tanta presunzione che l'anima dell'uomo o (che è lo stesso), l'uomo pensa sempre, mi dicessero come hanno fatto a saperlo.

TEOFILO. Non so se non sia necessaria una presunzione maggiore per negare che nell'anima vi sia qualche cosa che non percepiamo; perché ciò che si nota deve pur essere composto di parti che non lo sono, nulla potendo nascere d'un colpo, il pensiero non meno del movimento. Insomma è come se qualcuno mi domandasse come noi, oggi, giungiamo a conoscere i corpuscoli invisibili¹⁴.

§ 19. FILALETE. Non mi ricordo di aver mai inteso da coloro che sostengono che l'anima pensa sempre, che anche l'uomo pensa sempre.

14. L'argomentazione del Leibniz poggia su quel principio di continuità (*lex continui*), che è uno dei cardini della sua metafisica, come della sua psicologia e della sua gnoseologia e che sta alla base del calcolo infinitesimale.

TEOFILO. Immagino che è perché essi lo intendono anche dell'anima separata, e tuttavia ammettono volentieri che l'uomo pensi sempre durante l'unione con il corpo. Ma per me che ho buone ragioni per sostenere che l'anima non è mai separata dal corpo, è possibile affermare che l'uomo pensa e penserà sempre.

FILALETE. Dire che un corpo è un'estensione senza parti e dire che una cosa pensa senza appercepire il proprio pensiero sono due affermazioni che mi sembrano egualmente inintelligibili.

TEOFILO. Perdonatemi, signore, ma sono costretto a farvi osservare che quando affermate che nulla si trova nell'anima di cui non si abbia coscienza, fate una petizione di principio che ha dominato tutta la nostra precedente discussione della quale si è voluto servirvi per confutare le idee e le verità innate. Se ammettiamo questo principio, oltre che urtare contro l'esperienza e la ragione, noi rinunceremo senza ragione alla nostra teoria che invece credo di avere reso sufficientemente intelligibile. Ma i nostri avversari, per abili che siano, non hanno addotto alcuna prova di ciò che così spesso e così sicuramente affermano, e inoltre è facile dimostrare il contrario, cioè che non è possibile riflettere sempre in modo esplicito su tutti i nostri pensieri, altrimenti lo spirito farebbe una riflessione su ogni riflessione, all'infinito, senza poter passare mai ad un nuovo pensiero. Così, per esempio, appercependo un pensiero presente, dovrei sempre pensare che vi penso ed ancora pensare che penso di pensarlo e così all'infinito. Invece è necessario che io cessi di riflettere su tutte queste riflessioni e che vi sia infine un pensiero che si lasci passare senza pensarvi, altrimenti rimarremmo sempre fermi sulla medesima cosa.

FILALETE. Ma non sarebbe altrettanto giustificato sostenere che l'uomo ha sempre fame dicendo che può averla senza appercepirlo?

TEOFILO. C'è una bella differenza: la fame ha ragioni particolari che non sussistono sempre. Nondimeno è vero che, quando si ha fame non ci si pensa a ogni momento, ma quando ci si pensa, la si appercepisce, perché essa è una disposizione molto evidente. Nello stomaco vi sono sempre stimoli, ma è necessario che acquistino una certa intensità per causare la fame. La medesima distinzione si deve fare tra i pensieri in generale ed i pen-

sieri osservabili. Così ciò che ci si è opposto per mettere in ridicolo la nostra dottrina serve, invece, a confermarla.

§ 23. FILALETE. Si può domandare quando l'uomo cominci ad avere idee nel suo pensiero. Mi sembra che si debba rispondere che ciò accade quando si ha una sensazione.

TEOFILO. Sono anch'io della stessa opinione, ma in forza di un principio alquanto diverso, ed è che, siccome non siamo mai senza pensieri, non siamo mai senza sensazioni. Io distinguo soltanto tra idee e pensieri, perché noi possediamo tutte le idee pure o distinte, indipendentemente dalle sensazioni, mentre i pensieri corrispondono sempre a qualche sensazione.

§ 25. FILALETE. Ma lo spirito è passivo soltanto rispetto alle idee semplici, che costituiscono i materiali della conoscenza, mentre è attivo quando forma idee composte¹⁵.

TEOFILO. Come è possibile che sia passivo soltanto rispetto alle percezioni di tutte le idee semplici, quando vi sono idee semplici che, come voi stesso avete riconosciuto, derivano dalla riflessione e quando lo spirito, che riflette, produce lui stesso le idee di riflessione? Se poi può rifiutarle è un'altra questione; ma non lo può, senza dubbio, senza una ragione che lo distolga, quando l'occasione lo porta.

FILALETE. Mi sembra che fino ad ora abbiamo discusso *ex professo*. Ma ora che stiamo per passare al dettaglio delle idee, spero che ci troveremo più d'accordo e che ci differenzieremo solo in questioni secondarie.

TEOFILO. Sarei felice di trovare persone d'ingegno che abbiano le stesse opinioni che ritengo vere, perché esse saranno capaci di farle valere e di porle in buona luce.

CAPITOLO II.

Le idee semplici.

§ 1. FILALETE. Spero dunque che mi accorderete, signore, che ci sono idee semplici ed idee composte; il calore e la plasticità nella cera, la fluidità nel ghiaccio forniscono esempi di

¹⁵. È il postulato dell'empirismo lockiano.

idee semplici; infatti l'anima ne ha una concezione uniforme che non può essere distinta in idee differenti.

TEOFILO. Io credo, invece, che queste idee sono semplici in apparenza, perché, essendo confuse, non offrono allo spirito la possibilità di distinguere ciò che contengono: come certi oggetti lontani che ci appaiono rotondi, perché non ci è possibile distinguerne gli spigoli, e perciò producono un'impressione confusa. Ma come è evidente, per esempio, che il verde nasce dal miscuglio del bleu e del giallo, così è da credere che l'idea del verde a sua volta risulti dalla fusione di queste altre due idee. Tuttavia l'idea del verde ci appare semplice come quella del bleu e del caldo. Ma lo stesso è da dirsi per le idee del bleu o del caldo; non sono semplici che in apparenza. Io consento volentieri che le si consideri come idee semplici, perché la nostra appercezione non le scompone affatto, ed è necessario ricorrere alla loro analisi mediante esperienze e ragionamenti a misura che si possono rendere più intelligibili. Anche da ciò si vede che ci sono percezioni delle quali non si ha appercezione. Le percezioni delle idee che appaiono semplici, sono in realtà composte dalle percezioni delle parti di cui quelle idee sono composte, senza che lo spirito ne abbia coscienza, ed è perciò che le idee confuse gli sembrano semplici.

CAPITOLO III.

Delle idee che ci derivano da un solo senso.

FILALETE. Possiamo ora classificare le idee semplici a seconda del mezzo che rende possibile la percezione, la quale, pertanto, avviene 1) per mezzo di un solo organo di senso, 2) per mezzo di più organi di senso, 3) per mezzo della riflessione, 4) per mezzo di tutte le vie della sensazione e della riflessione. Per quelle che derivano da un solo organo di senso particolarmente disposto a riceverle, la luce ed i colori entrano solo dagli occhi; i rumori, i suoni e le loro diverse tonalità entrano dalle orecchie; i diversi sapori dal palato; gli odori dal naso. Gli organi o i nervi li portano al cervello e, se alcuni di questi organi si guastano, quelle sensazioni non possono essere ricevute per altre

vie. Le più importanti qualità tattili sono il freddo, il caldo, la solidità. Le altre dipendono dalla struttura delle parti sensibili che danno origine al liscio, al ruvido e, congiunte, al compatto, al molle, al duro, al fragile.

TEOFILO. In generale, signore, mi trovo d'accordo con ciò che avete esposto, benché potrei osservarvi che, secondo l'esperienza del defunto Mariotte¹ sulle deficienze della visione dipendenti dal nervo ottico, sembra che le membrane ricevano gli stimoli più dei nervi e che per l'udito ed il gusto c'è qualche altra via, perché i denti e la loro parte superiore contribuiscono a farci sentire qualche suono e che, infine, a causa della connessione degli organi, i gusti sono in qualche modo percepiti per mezzo del naso. Ma tutto ciò non muta il fondo della questione della spiegazione delle idee. Per ciò che si riferisce alle qualità tattili, si può dire che il liscio e il ruvido, il duro ed il molle, sono solo modificazioni della resistenza o solidità.

CAPITOLO IV.

Della solidità.

§ I. FILALETE. Voi mi riconoscerete, senza dubbio, che anche l'impressione della solidità è causata dalla resistenza che sperimentiamo in un corpo, prima che abbia abbandonato il luogo occupato, quando un altro corpo attualmente vi penetri. Ciò che chiamo solidità non è altro che ciò che impedisce l'avvicinamento di due corpi quando si muovono l'uno verso l'altro. Se qualcuno trova più appropriato chiamarla « impenetrabilità » sono d'accordo. Ma credo che il termine di solidità implichi qualcosa di più positivo. Questa idea mi sembra la più essenziale e la più strettamente congiunta al corpo e non la si può trovare che nella materia.

TEOFILO. È vero che noi sperimentiamo la resistenza nel contatto, quando un corpo si oppone a cedere il posto al nostro, ed è vero che i corpi ripugnano ad occupare il medesimo luogo.

1. Mariotte Edmond (1620-1684), celebre fisico francese. Le esperienze citate nel testo si trovano nell'opera *Nouvelle découverte touchant la vue*, Paris, 1668.

Nondimeno parecchi dubitano che questa ripugnanza sia invincibile e d'altra parte è opportuno considerare che la resistenza che si sperimenta nella materia ne deriva secondo modi e per ragioni molto diverse. Un corpo resiste ad un altro o quando deve abbandonare il posto occupato o quando cessa di penetrare nel posto, dove stava per entrare, perché un altro si sforza a sua volta di entrarvi, nel qual caso può accadere che, non cedendo per nulla l'uno all'altro, s'arrestino e si respingano mutuamente. La resistenza si manifesta nel cambiamento di quel corpo al quale si resiste, sia che perda la sua forza, sia che muti direzione, sia che si verifichi l'una cosa e l'altra. Ora in generale si può dire che la resistenza deriva dalla ripugnanza di due corpi ad essere nel medesimo luogo e può essere chiamata « impenetrabilità ». Del pari, quando un corpo si sforza di occupare un posto, lo fa per cacciarne un altro o per impedirgli di penetrarvi. Ma riconosciuta questa specie di incompatibilità che fa cedere l'uno o l'altro o tutti e due, ci sono, oltre ad essa, parecchie ragioni che fanno che un corpo resista ad un altro che tende a farlo cedere. Queste ragioni si trovano in quel corpo stesso o nei corpi vicini. Due si trovano nel corpo, l'una passiva e costante, l'altra attiva e mutevole. La prima è quella che d'accordo, con Kepler e Descartes, chiamo *inerzia*, la quale fa sì che la materia resista al movimento e che per muovere un corpo è necessario un consumo di forza anche quando non ci è peso né attrito. Da ciò deriva che un corpo, che tende a spingere un altro, provi questa resistenza. L'altra causa, che è attiva e mutevole, consiste nell'impeto del corpo stesso, che non cede senza resistere quando il proprio impeto lo spinge in un luogo. Queste stesse ragioni si trovano nei corpi vicini, quando il corpo che resiste, non può cedere senza far cedere gli altri. Ma bisogna aggiungere un'altra ragione, ed è la *compattezza* o l'attaccamento di un corpo ad un altro. Questa compattezza fa sì che non è possibile spingere un corpo senza spingere, al tempo stesso, quello che gli aderisce, ciò che produce una specie di *trazione* verso quest'altro. La stessa compattezza fa sì che, anche facendo astrazione dall'inerzia e dall'impeto manifesto, ci sarebbe resistenza; infatti, se si concepisce lo spazio pieno di una materia perfettamente fluida e vi si colloca anche un solo corpo solido, questo corpo (supposto che nella materia fluida non ci

sia né inerzia né forza), si muoverebbe senza incontrare resistenza; ma se lo spazio fosse pieno di piccoli cubi, la resistenza che incontrerebbe quel corpo solido che dovesse muoversi fra questi cubi, deriverebbe dal fatto che i piccoli cubi duri, a causa della loro durezza o della coesione delle loro parti, avrebbero difficoltà a dividersi per muoversi in circolo e riempire lo spazio del mobile nel momento in cui esso ne esce. Ma se due corpi entrassero nel medesimo tempo, dai due capi, in un tubo aperto alle due estremità e ne riempissero in modo eguale la capacità, la materia all'interno del tubo, per fluida che possa essere, resisterebbe ugualmente per la sua impenetrabilità. In questo caso, oltre alla resistenza, bisogna perciò considerare l'impenetrabilità dei corpi, l'inerzia, l'impeto e la coesione. A mio parere però la coesione dei corpi deriva da un movimento più sottile di un corpo verso l'altro, ma si tratta di una questione contestabile e che non giova accettare come ipotesi. Per lo stesso motivo non si deve supporre una solidità originaria essenziale che renda il luogo sempre uguale al corpo, e che l'incompatibilità o, per parlare più esattamente, che l'*inconsistenza* dei corpi nel medesimo luogo sia una perfetta impenetrabilità che non tollererebbe né il più né il meno, poiché molti sostengono che la solidità sensibile può derivare da una repugnanza dei corpi a trovarsi nel medesimo luogo, che però non sarebbe invincibile. Infatti tutti i peripatetici, e molti altri, sostengono che una stessa materia potrebbe riempire più o meno spazio, il che essi chiamano rarefazione o condensazione, e non soltanto in apparenza (come quando si comprime una spugna e se ne fa uscire l'acqua), ma in realtà, come la Scuola concepisce riguardo all'aria. Io non condivido questa opinione, ma non penso che si debba supporre di primo acchito l'opinione contraria, perché i sensi senza il ragionamento non bastano a stabilire l'impenetrabilità perfetta, che ritengo vera nell'ordine della natura, ma non può essere conosciuta dalla sola sensazione¹. Si potrebbe anche sostenere che la resistenza dei corpi alla compressione derivi da uno sforzo delle parti a diffondersi, appena ne abbiamo la libertà. Del resto per dimostrare queste qualità, gli occhi, venen-

1. La perfetta impenetrabilità dei corpi è una delle conseguenze della concezione monadica del reale.

do in soccorso alla esperienza tattile, giovano molto. In fondo, la solidità in quanto dà una nozione distinta, è concepita dalla pura ragione, benché i sensi forniscano al ragionamento le prove per dimostrare che essa si trova nella natura.

§ 4. FILALETE. Siamo almeno d'accordo che la solidità di un corpo implica che esso riempie lo spazio che occupa in modo da escluderne assolutamente ogni altro (se non può trovare uno spazio dove non era prima); mentre la durezza (o la consistenza che alcuni chiamano coesione) è una forte congiunzione di certe parti della materia, che compongono gli aggregati di una certa grandezza, per modo che l'intera massa non cambia facilmente di figura.

TEOFILO. Questa consistenza, come ho già osservato, è propriamente ciò che fa sì che occorre sforzo per muovere una parte di un corpo senza l'altra, di modo che, appena si spinge l'una, accade che anche quella che non è stata spinta e che neppure si trova lungo la linea della tendenza, è spinta anch'essa a muoversi verso il luogo dell'altra per una specie di *trazione*; e c'è di più, se anche questa seconda parte incontra un impedimento che la trattiene o respinge, essa trattiene o respinge anche la prima, e reciprocamente. Lo stesso accade qualche volta a due corpi che non si toccano e che non compongono un corpo continuo del quale siano le parti contigue: quello che è mosso fa muovere, senza spingerlo direttamente, anche l'altro, per quanto i sensi ci permettono di giudicare. Esempi di questo fatto ci offrono la calamita, l'attrazione elettrica e quella che un tempo si attribuiva all'orrore del vuoto.

FILALETE. Il duro ed il molle sembra che, in generale, siano attributi che noi assegniamo ai corpi soltanto in relazione alla costituzione particolare del nostro corpo.

TEOFILO. Se fosse così molti filosofi non attribuirebbero la durezza ai loro atomi. La nozione di *durezza* non dipende per nulla dai nostri sensi, e se ne può concepire la possibilità mediante la ragione, benché noi siamo ulteriormente persuasi dai sensi che essa si trovi realmente nella natura. Ciò nondimeno, io preferirei il termine di *coesione* (se mi è consentito di usarlo in questo senso) a quello di *durezza*, infatti anche nei corpi molli c'è sempre una certa coesione. E penso ad un termine più adatto

e più generale come *consistenza* o *coesione*². Così opporrei il duro al molle, il coerente al fluido, perché la cera è molle, ma senza essere fusa dal calore non è fluida e conserva la sua forma; nei fluidi stessi c'è sempre coesione, come dimostrano le gocce d'acqua o di mercurio. Io, anzi, sono dell'opinione che tutti i corpi hanno un certo grado di coesione, e che non ce ne siano che non abbiano un certo grado di fluidità e la cui coesione non sia invincibile; così a mio avviso, gli atomi di Epicuro la cui durezza è supposta invincibile, non sono concepibili, come la materia sottile perfettamente fluida dei cartesiani. Ma non è questo il luogo di giustificare questa opinione, né di spiegare la ragione della coesione.

FILALETE. La solidità perfetta dei corpi sembra essere giustificata dall'esperienza. L'acqua, per esempio, non potendo essere compressa, passa attraverso i pori di un globo d'oro cavo nel quale sia stata chiusa quando questa sfera è posta sotto una pressa, come accadde a Firenze³.

TEOFILO. Avrei qualcosa da osservare sulle conclusioni che trae da questa esperienza a proposito dell'acqua. L'aria è un corpo come l'acqua, eppure risulta comprimibile almeno *ad sensum*: e coloro che sostengono una rarefazione o condensazione perfetta, diranno che l'acqua è già troppo compressa per cedere alle nostre macchine, come l'aria troppo compressa resiste ad una compressione ulteriore. D'altra parte riconosco che quando si osserva un piccolo cambiamento di volume nell'acqua, può essere attribuito all'aria che vi è racchiusa. Senza entrare per ora nella discussione se l'acqua pura non sia essa stessa comprimibile, come si constata che è dilatabile quando evapora, io in fondo condivido l'opinione di coloro che sostengono la perfetta impenetrabilità dei corpi e che condensazione e rarefazione non si danno che all'apparenza. Ma esperienze su queste questioni sono altrettanto incapaci di provarle, quando il tubo di Torricelli⁴ o la macchina di Guericke sono incapaci a provare il vuoto perfetto.

2. L'autore in precedenza aveva usato il termine «fermeté» o «consistence» da noi reso, come suggerito dall'autore stesso, con il termine «coesione» che è quello in uso nella terminologia scientifica odierna.

3. Allude alle esperienze fatte dall'Accademia del Cimento (1667).

4. Allude alle celebri esperienze del Torricelli (1608-1647) che portarono alla scoperta del barometro; la macchina pneumatica per studiare gli effetti del vuoto fu co-

§ 5. FILALETE. Se un corpo fosse perfettamente rarefattibile o comprimibile, potrebbe cambiare di volume o di estensione; ma ciò non essendo, esso sarà sempre uguale nel medesimo spazio e nondimeno la sua estensione sarà sempre distinta da quella dello spazio.

TEOFILO. Il corpo potrebbe avere la propria estensione, ma da ciò non segue che questa sia sempre determinata o uguale nel medesimo spazio. Benché sia vero che, concependo un corpo, si concepisce qualcosa di più dello spazio, non ne segue che ci siano due estensioni, quella dello spazio e quella del corpo; perché come, quando si pensano più cose insieme, si pensa qualcosa di più del loro numero, cioè le cose che vengono numerate, senza che vi siano due molteplicità, quella astratta, dei numeri e la concreta delle cose numerate, così non bisogna immaginare che ci siano due estensioni, quella astratta dello spazio e la concreta, dei corpi: il concreto non essendo tale se non in relazione all'astratto. E come i corpi passano da un posto dello spazio all'altro, cioè cambiano d'ordine fra loro, anche le cose passano da un posto all'altro nell'ordine, da un numero all'altro, quando, per esempio, il primo diventa secondo ed il secondo terzo, e così via. In effetti il tempo ed il luogo non sono che specie di ordine⁵ ed in questi ordini il posto vacante (che nello spazio si chiama il vuoto) se vi fosse, indicherebbe soltanto la possibilità di ciò che manca in rapporto a ciò che c'è attualmente.

FILALETE. Sono contento che in sostanza siate d'accordo con me, che la materia non cambia di volume. Ma mi sembra, signore, che vi spingiate troppo lontano non riconoscendo due estensioni e vi avvicinate ai cartesiani⁶ non distinguendo lo spazio dalla materia. Ora mi sembra che ci sono persone che non tengono ben distinte queste idee (dello spazio e della solidità che lo riempie) ma le confondono e di due ne fanno una,

struita dal fisico tedesco Otto di Guericke (1602-1686) e resa pubblica nell'opera *Experimenta nova Madgeburgica de vacuo spatio*, 1672.

5. Lo spazio ed il tempo, in polemica contro Newton ed i newtoniani, che li concepivano come comprensori o recipienti infiniti, sono definiti da Leibniz come ordine delle coesistenze (lo spazio), e come « ordine delle successioni » (il tempo). Si vedano più avanti il cap. XIII, dei *N. S.*, e la terza lettera del carteggio con il Clarke, nel vol. I.

6. Si veda DESCARTES, *Principia philosophiae*, p. 11.

ed io non so come queste persone possano discutere con le altre. Esse sono come un cieco sarebbe rispetto ad un uomo che gli parli del colore scarlatto, mentre il cieco crede questo colore somigli al suono di una trombetta.

TEOFILO. Ma io ritengo nello stesso tempo che le idee di estensione e di solidità non sussistano in *un certo non so che* come quella del colore scarlatto. Contrariamente ai cartesiani, io distinguo l'estensione dalla materia. Non credo però che ci siano due estensioni, e poiché coloro che discutono sulle differenze tra l'estensione e la solidità, convergono intorno a parecchie verità e ne hanno idee distinte, essi possono trovare il modo di uscire dal loro contrasto; e la loro pretesa differenza di idee non deve servire come pretesto per rendere perpetua la disputa, benché io sappia che taluni cartesiani, per altro molto abili, sogliono trincerarsi dietro le idee che pretendono avere. Ma se essi si servissero del mezzo da me proposto in altre occasioni⁷ per riconoscere le idee vere dalle false e del quale parleremo anche in séguito, abbandonerebbero una posizione del tutto insostenibile.

CAPITOLO V.

Delle idee semplici che derivano da diversi sensi.

FILALETE. Le idee, la cui percezione ci deriva da più di un senso, sono quelle dello spazio, della estensione, della figura, del movimento e della quiete.

TEOFILO. Queste idee, che si dice provengano da più di un senso, come quelle dello spazio, della figura, del movimento o della quiete, derivano piuttosto dal sensorio comune, cioè, dal nostro stesso spirito, perché sono idee dell'intelletto puro, benché abbiano rapporto con l'esteriorità che i sensi ci fanno appercepire; come tali, sono suscettibili di definizioni e di dimostrazioni.

7. Nello scritto *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, riportato nella presente raccolta.

CAPITOLO VI.

Delle idee semplici che derivano dalla riflessione.

FILALETE. Le idee semplici che derivano dalla riflessione, sono quelle dell'intelletto e della volontà, perché noi ne veniamo a conoscenza riflettendo su noi medesimi.

TEOFILO. Si può dubitare se tutte queste idee siano semplici; è evidente, per esempio, che l'idea della volontà implica quelle dell'intelletto, così come l'idea del movimento implica quella della figura.

CAPITOLO VII.

Delle idee che derivano dalla sensazione e dalla riflessione.

§ I. FILALETE. Vi sono in noi idee che si fanno conoscere dallo spirito attraverso tutte le possibili vie della sensazione congiunte alla riflessione, così il piacere, il dolore, il potere, l'esistenza e l'unità.

TEOFILO. Mi sembra che i sensi non potrebbero renderci persuasi dell'esistenza delle cose sensibili senza l'ausilio del ragionamento. Anzi crederei piuttosto che l'idea dell'esistenza ci deriva dalla riflessione. Quelle del potere e dell'unità poi, derivano dalla medesima sorgente e sono di natura diversa dalle percezioni del piacere e del dolore.

CAPITOLO VIII.

Altre considerazioni sulle idee semplici.

§ 2. FILALETE. Che diremo delle idee delle qualità privative? Mi sembra che le idee della quiete, delle tenebre e del freddo siano altrettanto positive di quelle del movimento, della luce e del caldo. Nondimeno proponendo queste privazioni come cause delle idee positive, condivido l'opinione corrente, benché, per la verità, sarebbe difficile determinare se effettivamente ci siano

idee che derivino da cause privative sino a quando non si sarà stabilito se la quiete sia una privazione o non piuttosto movimento.

TEOFILO. Io non credo che si possa aver motivo per dubitare della natura privativa della quiete. Alla quiete è sufficiente che si neghi il movimento del corpo, mentre al movimento non è sufficiente negare la quiete, è necessario aggiungervi qualcosa di più, per determinare il grado del movimento, perché questo è essenzialmente suscettibile di un più o di un meno mentre tutte le quieti sono eguali. Altra cosa è quando si parla della causa della quiete che deve essere positiva e che deve trovarsi nella materia seconda o nella massa. Io credo infine che l'idea stessa della quiete, è un'idea privativa, cioè consiste solo nella negazione. È vero, peraltro, che l'atto di negare è una cosa positiva.

§ 9. FILALETE. Le qualità delle cose, essendo facoltà che esse hanno di produrre in noi la percezione delle idee, è bene che siano fra loro distinte. Ce ne sono di primarie e di secondarie. L'estensione, la solidità, la figura, il numero, il movimento sono qualità originarie ed inseparabili dai corpi, ed io le chiamo qualità *primarie*. § 10. Chiamo invece qualità *secondarie*¹ certe facoltà o potenze dei corpi di produrre in noi certe sensazioni o certi effetti negli altri corpi, come quello prodotto, per esempio, dal fuoco sulla cera, quando la fonde.

TEOFILO. Io credo, invece, che quando la potenza è intelligibile e può essere spiegata distintamente, si deve annoverarla fra le *qualità primarie*; quando, per contro, è sensibile e non produce che idee confuse, bisognerà classificarla tra le *qualità secondarie*.

§ 11. FILALETE. Le qualità primarie fanno vedere in che modo i corpi agiscono gli uni sugli altri. Ora i corpi, almeno per quanto a noi è possibile intendere, agiscono per impulso,

1. La distinzione fra le qualità primarie e secondarie risale a Democrito (Fr. 5, Diels) che così la esprime: « Opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore: verità solo gli atomi e il vuoto ». Nell'età moderna la distinzione fu ripresa da Galilei, da Hobbes, da Descartes e dal Boyle, amico di Locke, che introdusse i termini « primario e secondario » (in *Origin of Forms and Qualities*, Oxford, 1666). Le qualità primarie furono dette anche oggettive, e le secondarie soggettive: Locke nel brano citato dal Leibniz dice « reali » le prime, « aggiunte » le seconde.

essendo impossibile concepire che possano agire su ciò che non toccano, che sarebbe come immaginare che possano agire dove non ci sono.

TEOFILO. Sono anch'io dell'opinione che non agiscano se non per impulso. Ma nella prova che avete esposto c'è qualche difficoltà: l'attrazione, per esempio, non è sempre senza contatto e si può toccare e tirare senza impulso visibile, come ho dimostrato poco fa, a proposito della durezza. Se esistessero gli atomi di Epicuro, un atomo, appena spinto, trarrebbe con sé l'altro e lo toccherebbe mettendolo in movimento senza impulso. Nell'attrazione fra corpi contigui, non è però possibile affermare che ciò che trae con sé, agisca dove non è. Questa ragione varrebbe solamente per l'attrazione a distanza, come avverrebbe per quelle che chiamano *forze centripete*, proposte da alcuni dotti².

§ 13. FILALETE. Ora certe particelle, impressionando in una determinata maniera i nostri organi, producono in noi le sensazioni di colori o di sapori o di altre qualità secondarie, che hanno il potere di produrre queste sensazioni. E non è più difficile concepire che Dio possa congiungere queste idee (come quelle del calore) a certi movimenti, con i quali hanno una qualche somiglianza, di quanto sia difficile concepire che egli abbia congiunta l'idea di dolore al movimento di una lama di ferro che tagli la nostra carne, al movimento della quale il dolore non somiglia in nessun modo.

TEOFILO. Non bisogna immaginare che queste idee di colore o di dolore siano arbitrarie e senza rapporto o connessione naturale con le loro cause: non è proprio di Dio agire con sì poco ordine e ragione. Direi piuttosto che c'è una specie particolare di somiglianza, non già intera e per così dire *in terminis*, ma espressiva o di rapporto d'ordine, come una ellissi o anche una parabola o iperbole somigliano, in qualche modo, al cerchio, del quale sono la proiezione sul piano, in quanto vi è un rapporto esatto e naturale fra ciò che si proietta e la sua proiezione, ciascun punto dell'uno corrispondendo, secondo una ben determinata relazione, ad ogni punto dell'altro³. È quanto i cartesiani non hanno considerato abbastanza e questa volta,

2. Da Keplero, da Roberval, da Newton, da Halley.

3. Si veda lo scritto *Che cos'è un'idea*, riportato nella presente raccolta.

signore, voi avete ceduto alla loro opinione più di quanto siate solito fare.

§ 15. FILALETE. Vi dirò quello che mi sembra: in apparenza, le idee delle qualità primarie somigliano alle corrispondenti qualità; le idee prodotte in noi dalle qualità secondarie, invece, non rassomigliano loro in nessun modo.

TEOFILO. Vi ho fatto osservare poco fa come vi sia somiglianza o rapporto esatto relativamente sia alle qualità secondarie sia alle primarie. È ragionevole infatti che l'effetto corrisponda alla sua causa; se no, come potremmo assicurarci del contrario? Perché, per esempio, non si conoscerebbero distintamente né la sensazione di bleu, né i movimenti che la producono. È vero che il dolore non somiglia al movimento di una spina, ma può somigliare molto ai movimenti che questa spina produce nel nostro corpo e rappresentare questi movimenti nell'anima, come non dubito che faccia. Ed è perciò che diciamo che il dolore si trova nel nostro corpo, e non nella spina, ma noi diciamo che la luce è nel fuoco, perché nel fuoco ci sono movimenti che isolati non possono essere percepiti distintamente, mentre la loro confusione o congiunzione diviene percepibile, ed è a noi rappresentata dall'idea della luce.

§ 21. FILALETE. Ma se il rapporto tra l'oggetto e la nostra sensazione fosse naturale, come potrebbe accadere, come in effetti riscontriamo, che la medesima acqua possa apparire calda ad una mano e fredda all'altra? Ciò dimostra che il calore non è nell'acqua più che il dolore sia nella spina.

TEOFILO. Ciò dimostra tutt'al più che il calore non è una qualità sensibile o un potere di farsi sentire in modo assoluto, ma che è relativo ad organi proporzionati; infatti un movimento della mano può mescolarsi e modificarne l'apparenza. La luce stessa non è percepibile da occhi malformati e, quando gli occhi sono colpiti da una luce intensa, una luce meno intensa non viene percepita. Anche le qualità primarie (per seguire la vostra denominazione), quali, per esempio, l'unità ed il numero, non possono manifestarsi come dovrebbero, perché, come Descartes ha fatto osservare⁴, una sfera toccata colle dita in un certo modo, sembra doppia e gli specchi o i vetri sfaccettati multipli-

4. Nel sesto discorso della *Diottrica* (ediz. A. T., vol. VI, p. 142).

cano le immagini degli oggetti. Da ciò però non deriva che ciò che appare sempre nella stessa maniera, non sia una qualità dell'oggetto e che la sua immagine non gli somigli. Quanto al calore, quando la nostra mano è molto calda, il calore moderato dell'acqua non si fa sentire, tempera anzi quello della mano, e perciò l'acqua ci appare fredda, proprio come l'acqua salata del mar Baltico, mescolata con l'acqua salata del mare del Portogallo, diminuisce la salsedine specifica, benché la prima sia essa pure salata. Analogamente si può dire che il calore appartiene all'acqua di un bagno, benché possa a qualcuno apparire fredda, come il miele in senso assoluto è considerato dolce e l'argento bianco, per quanto ad alcuni malati l'uno possa sembrare amaro e l'altro giallo: infatti la denominazione si fa sul per lo più; e rimane vero che, finché l'organo e il mezzo sono costituiti come devono, i movimenti interni e le idee che li rappresentano nell'anima somigliano ai movimenti dell'oggetto che causano il colore, il calore, il dolore e così via o, che è lo stesso, lo esprimono in un rapporto molto esatto, benché questo rapporto non si manifesti distintamente, non essendo noi in grado di scervere la moltitudine delle piccole percezioni né nella nostra anima, né nel nostro corpo, né, infine, in ciò che è fuori di noi.

§ 24. FILALETE. Noi consideriamo la capacità che il sole possiede d'imbiancare e di ammollire la cera o di indurire il fango come semplici potenze, senza ammettere che nel sole vi sia qualcosa che somigli a questa bianchezza o mollezza o a questa durezza, mentre il calore e la luce sono comunemente considerate come qualità reali del sole. Tuttavia, a ben considerare la cosa, le qualità della luce e del calore, che per noi sono percezioni, non si trovano nel sole in modo diverso dai cambiamenti prodotti nella cera quando è imbiancata o liquefatta.

TEOFILO. Alcuni hanno spinto questa teoria tanto oltre da sostenere che, se si potesse toccare il sole, non vi si troverebbe alcun calore. Ma il sole imitato nel foco di uno specchio o di un vetro ustorio, può disingannare costoro. Quanto al paragone tra la facoltà di riscaldare e quella di fondere, oserei sostenere che, se la cera fusa o imbiancata avesse sensazioni, sentirebbe qualcosa di simile a ciò che noi sentiamo quando il sole ci riscalda e direbbe, se la cosa fosse possibile, che il sole è caldo, non già

perché la sua bianchezza somiglia al sole, giacché quando i volti sono abbronzati dal sole, il loro colore bruno dovrebbe ugualmente somigliargli, ma perché nella cera ci sono movimenti che si trovano in un certo rapporto con i movimenti del sole che li produce: la sua bianchezza potrebbe derivare da una causa diversa, ma non i movimenti che ha avuti, ricevendola dal sole.

CAPITOLO IX.

Della percezione.

§ 1. FILALETE. Veniamo ora a trattare in particolare delle idee di riflessione. La percezione è la prima facoltà dell'anima, quando è occupata dalle nostre idee. Ed è anche la prima e più semplice idea che riceviamo dalla riflessione. Spesso il *pensiero* significa l'operazione dello spirito sulle proprie idee, quando agisce e considera una cosa con un certo grado di attenzione volontaria, ma in ciò che chiamiamo *percezione* lo spirito è ordinariamente passivo, non potendo non percepire ciò che percepisce realmente.

TEOFILO. Si potrebbe forse aggiungere che anche le bestie percepiscono, mentre non è necessario che abbiamo il pensiero, vale a dire la riflessione o ciò che può esserne l'oggetto. Noi stessi abbiamo piccole percezioni delle quali non abbiamo presentemente coscienza. È vero che potremmo facilmente prenderne coscienza e farvi riflessione se non fossimo disturbati dalla loro molteplicità, che suddivide la nostra attenzione, o se esse non fossero cancellate o piuttosto oscurate da percezioni più intense.

§ 4. FILALETE. Riconosco che quando lo spirito è fortemente impegnato a considerare certi oggetti non appercepisce in alcun modo l'impressione che certi corpi esercitano sull'organo dell'udito, anche se l'impressione è di una certa intensità; ma se l'anima non ne prende conoscenza, non ne deriva alcuna percezione.

TEOFILO. Io preferisco che si distingua tra *percezione* ed *appercezione*. La percezione della luce o del colore, per esempio, della quale abbiamo appercezione, è composta da una quantità

di piccole percezioni, delle quali non abbiamo appercezione; ed un suono del quale abbiamo percezione, ma al quale non poniamo attenzione, diventa *appercepiibile* con una piccola addizione o incremento. Infatti se ciò che precede non producesse nulla sull'anima, anche questo piccolo incremento non produrrebbe nulla e la totalità neppure. Ma io ho già trattato questo punto nel Capitolo II di questo libro (§§ 11, 12, 15 e seguenti).

§ 8. FILALETE. Cade qui a proposito l'osservazione che le idee che derivano dalla sensazione sono spesso alterate, nelle persone mature, senza che ne abbiano coscienza, dal giudizio del loro spirito. L'idea di un globo di un colore uniforme è rappresentata da un cerchio piano, variamente ombreggiato ed illuminato. Ma siccome siamo abituati a distinguere le immagini dei corpi e le variazioni dei riflessi luminosi secondo le figure delle loro superfici, sostituiamo all'immagine quella che a noi sembra la causa dell'immagine, e confondiamo il giudizio con la visione.

TEOFILO. Nulla di più vero, ed è ciò che permette alla pittura d'ingannarci con l'artificio di una prospettiva ben intesa. Quando i corpi hanno superfici piane è possibile rappresentarle senza servirsi delle ombre, per mezzo dei soli contorni, alla maniera dei Cinesi, ma un poco più proporzionati tra loro. Ed è così che si sogliono disegnare le medaglie, in modo che il disegnatore si discosti il meno possibile dai disegni precisi degli antichi. Ma per mezzo del solo disegno non si potrebbe distinguere nettamente l'interno di un cerchio dall'interno di una superficie sferica limitata dal cerchio, senza l'aiuto delle ombre, e ciò perché l'interno dell'uno e dell'altro non hanno punti o tratti che li distinguono, per quanto c'è fra essi una grande differenza che deve essere posta in rilievo. Per questa ragione il signor Des Argues¹ fornì ottimi precetti sulla intensità delle tinte e delle ombre. Quando una pittura ci trae in inganno, nei nostri giudizi c'è un duplice errore: in primo luogo prendiamo la causa per l'effetto e crediamo di vedere immediatamente ciò

1. Des Argues Gaspero (1593-1662), geometra francese si occupò della applicazione della geometria alle arti ed in particolare dei metodi per porre in prospettiva degli oggetti: opera principale: *Manière universelle pour practiquer la perspective*, 1647.

che è la causa dell'immagine e in ciò somigliamo un poco al cane che abbaia contro lo specchio: giacché, propriamente, non vediamo che l'immagine, mentre siamo impressionati dai raggi. E poiché i raggi luminosi hanno bisogno di qualche tempo, per breve che sia, è possibile che l'oggetto, in questo intervallo, venga distrutto e non ci sia più quando il raggio giunge all'occhio e ciò che non esiste più non può essere oggetto presente della visione. In secondo luogo, ci inganniamo quando scambiamo le cause e crediamo che ciò che proviene da una pittura piana, derivi da un corpo, per cui nel nostro giudizio si verificano al tempo stesso una specie di *metonimia* e di *metafora* e le stesse figure della retorica diventano sofismi quando ci ingannano. Questa confusione dell'effetto con la causa, vera o pretesa, si verifica spesso nei nostri giudizi anche in altri casi. È così che sentiamo i nostri corpi o ciò che li tocca e che muoviamo le nostre braccia: per una influenza fisica immediata, che noi crediamo costituisca il rapporto tra l'anima ed il corpo, mentre, propriamente, noi non sentiamo e non muoviamo le nostre braccia per una influenza fisica immediata, il rapporto tra l'anima ed il corpo, mentre, propriamente, non sentiamo e non muoviamo così nessuna cosa che sia in noi.

FILALETE. A questo proposito vi proporrò un problema che il dotto signor Molyneux², che impiega così bene il suo ingegno per il progresso delle scienze, comunicò all'illustre signor Locke. Ecco press'a poco le sue parole: si supponga un cieco dalla nascita, che presentemente sia un uomo maturo, al quale sia stato insegnato a distinguere per mezzo del tatto un cubo da una sfera del medesimo metallo e press'a poco della stessa grandezza, in modo che possa dire, dopo averli toccati, quale sia il cubo e quale la sfera. Si supponga ancora che, mentre il cubo e la sfera sono posati su una tavola, il cieco riacquisti la vista; si domanda se, vedendoli senza toccarli, saprebbe distinguerli, e dire qual è il cubo e qual è la sfera. Vi prego, signore, di dirmi qual è la vostra opinione su questo problema.

2. William Molyneux (1656-1698), fu un celebre matematico e filosofo irlandese scrisse vari trattati di ottica, varie memorie di filosofia e di politica, fu amico e corrispondente del Locke.

TEOFILO. Bisognerebbe mi fosse concesso del tempo per meditare sulla questione che mi sembra piuttosto curiosa; ma poiché mi spingete a rispondermi subito, mi arrischierò a dirvi in confidenza che io credo che, supposto che il cieco sappia che i due solidi che vede sono quelli del cubo e della sfera, potrà distinguerli e dire, senza toccarli, questa è la sfera e questo è il cubo.

FILALETE. Ho paura che bisognerà porvi nella schiera di coloro che hanno risposto erroneamente a Molyneux. Nella lettera, infatti, nella quale esponeva la questione e che aveva scritta in occasione del *Saggio sull'intelletto* di Locke ed inviata a persone di ingegno molto penetrante, egli osserva di non averne trovata una che abbia saputo rispondergli come egli crede si debba rispondere e che tutti, dopo avere ascoltato le sue ragioni, si persuasero del loro errore. La risposta di quel perspicace e giudizioso autore è negativa: e ciò perché, egli dice, benché il cieco abbia imparato dall'esperienza in quale maniera il globo ed il cubo abbiano impressionato il suo tatto, non sa ancora che ciò che impressiona il tatto in un determinato modo, deve in un altro modo impressionare la vista, né che lo spigolo del cubo che impressiona la sua mano in modo ineguale, deve apparire alla vista quale appare nel cubo. L'autore del *Saggio* dichiara di essere della stessa opinione.

TEOFILO. Forse Molyneux e l'autore del *Saggio* non sono così lontani dalla mia opinione come potrebbe sembrare a prima vista e forse le ragioni della loro opinione contenute nella lettera del primo e delle quali egli si è servito con successo per convincere le persone del loro errore, sono state intenzionalmente sopresse dal secondo per esercitare l'acume dei lettori. Se ora, signore, vorrete considerare la mia risposta, troverete che vi ho posto una condizione che si può considerare come inclusa nel problema, cioè che si tratta soltanto di distinguere, che il cieco sappia che ci sono i due corpi solidi che egli deve distinguere e che ciascuna delle apparenze che vede, sia quella o del cubo o della sfera. In questo caso, mi sembra indubitabile che il cieco che abbia all'improvviso riacquistata la vista sia in grado, grazie ai principi della ragione congiunti a ciò che prima il tatto gli aveva fornito di conoscenza sensibile, di poterli distinguere. Con ciò non intendo parlare di quanto il cieco potrà fare, confuso e

sbalordito dalla novità e poco abituato a trarre simili illazioni. Il fondamento della mia opinione è che nella sfera non vi sono spigoli che si distinguano dalla sfera stessa, tutto in essa essendo liscio e senza angoli, mentre nel cubo vi sono otto vertici distinti da tutti gli altri punti. Se non ci fosse questo modo di distinguere le figure, un cieco non potrebbe, solo con il tatto, apprendere i primi rudimenti della geometria: vediamo, invece, che i ciechi nati sono capaci di apprendere la geometria e posseggono sempre alcuni rudimenti di una geometria naturale e che del resto la geometria si apprende più spesso soltanto per mezzo della vista, senza servirsi del tatto, come potrebbe o anzi dovrebbe fare un paralitico o altra persona che non potesse usare il tatto. Con tutto ciò è necessario che queste due geometrie, quella del cieco e quella del paralitico, s'incontrino e si accordino e giungano, benché non abbiano in comune le immagini, alle stesse idee. Il che dimostra, ancora una volta, che bisogna distinguere le *immagini* dalle *idee esatte* che derivano dalle definizioni. Certo sarebbe molto interessante e istruttivo studiare le idee di un cieco nato e sentire le descrizioni che egli fa delle figure. Infatti egli può arrivare ad intendere, per esempio, le teorie di ottica, in quanto dipendono da idee distinte e matematiche, ma non può arrivare a concepire quello che v'ha di *chiaro-confuso*, cioè l'immagine della luce e dei colori. E ciò spiega perché un cieco nato, dopo aver ascoltato lezioni di ottica che mostrava di capire benissimo, a chi gli domandava come s'immaginasse la luce, rispose che se l'immaginava come qualcosa di dolce, come lo zucchero. Sarebbe del pari, molto importante studiare le idee che un uomo nato sordo-muto può essersi fatto degli oggetti non figurati, dei quali ordinariamente riceviamo la descrizione in parole e che egli, invece, ne può ricevere in modo del tutto differente benché equivalente alla nostra al modo in cui la scrittura dei Cinesi produce un effetto equivalente a quello del nostro alfabeto, benché infinitamente diversa dalla nostra e tale che parrebbe inventata da un sordo. Ho saputo dalla cortesia di un grande principe che a Parigi un uomo nato sordo-muto ha riacquistato l'uso dell'udito ed ha appreso la lingua francese (la cosa è giunta or non è molto dalla Corte di Francia); egli potrà dirci cose molto interessanti sulle concezioni che aveva nel suo stato precedente e sul cambiamento delle

idee, quando il senso dell'udito ha ripreso a funzionare. Del resto questi nati sordo-muti possono arrivare lontano più che non si creda. Ve n'era uno ad Oldenburg, al tempo dell'ultimo conte, che era diventato un valente pittore e si mostrava d'ingegno assai brillante. Un uomo molto dotto, bretone di nascita, mi ha raccontato che a Blainville, a dieci leghe da Nantes, appartenente al duca di Rohan, verso il 1690 viveva un povero che abitava in una capanna vicino al castello fuori della città e che, sordo e muto sin dalla nascita, portava lettere ed altre cose in città, trovando le case seguendo i segni che gli facevano le persone che erano solite servirsi di lui. Più tardi il povero divenne anche cieco, ma non cessò di rendere servigi e di portare le lettere in città basandosi sui segni da toccare che gli fornivano. Nella sua capanna teneva un asse che, andando dalla porta al punto dove egli teneva i piedi, gli faceva conoscere, con il movimento, che così percepiva, se qualcuno entrava da lui. Gli uomini fanno male a non prendere una conoscenza precisa delle maniere di pensare di queste persone. Se quell'uomo non vive più, è probabile che qualcuno, nei luoghi dove lui è vissuto, sia in grado di fornirci indicazioni e farci sapere come gli venivano segnate le cose che doveva eseguire.

Ma per tornare al cieco nato che riacquista la vista, e al cubo e alla sfera che egli deve distinguere vedendoli, senza toccarli, rispondo che egli li distinguerà, purché, come ho detto, qualcuno lo avverta che l'una o l'altra delle apparenze o delle percezioni che riceverà, si riferiscono al cubo o alla sfera; ma senza questo preavviso, riconosco che al principio non andrà a pensare che quelle specie di pitture che se ne farà nel fondo dei suoi occhi e che potrebbero provenire da una pittura piana su una tavola, rappresentino corpi, sino a quando il tatto non lo avrà persuaso e fino a quando, a forza di ragionare, seguendo i principi dell'ottica sui raggi, non avrà compreso, per mezzo delle luci e delle ombre, che c'è qualche cosa che arresta i raggi e che dovrà essere quella stessa che impressiona il suo tatto: al che perverrà infine, quando avrà visto ruotare la sfera ed il cubo e cambiare di ombre e di apparenze a seconda del movimento o anche quando, questi due corpi rimanendo in quiete, la luce che li illumina cambierà di posto o i suoi occhi di posizione. Questi sono, infatti, press'a poco i mezzi che abbiamo per distinguere

da lontano un quadro o una prospettiva che raffiguri un corpo, dal corpo vero e proprio.

§ 11. FILALETE. Ritorniamo alla percezione in generale. Essa distingue gli animali dagli esseri inferiori.

TEOFILO. Io sono propenso a credere che c'è qualche percezione ed appetizione anche nelle piante, a causa della grande analogia che vi è, come generalmente si sostiene, tra i vegetali e gli animali, e se c'è un'anima anche per i vegetali, bisogna bene che abbia percezioni. Con ciò non cesso di attribuire al meccanismo tutto quanto accade nei corpi delle piante e degli animali, eccettuata la loro prima formazione. Così del pari sono d'accordo che il movimento della pianta che si chiama sensazione, deriva dal meccanismo, e non approvo che si ricorra all'anima, quando si tratti di spiegare nel dettaglio i fenomeni delle piante e degli animali.

§ 14. FILALETE. È vero che anch'io non posso impedirmi di credere che, anche in quelle specie di animali che sono come le ostriche ed i datteri di mare, ci deve essere qualche percezione, anche se fievole; perché sensazioni forti non servirebbero che di disturbo ad un animale che è costretto a vivere sempre nel luogo dove il caso l'ha posto e dove è bagnato dall'acqua fredda o calda, limpida o sporca, secondo come capita.

TEOFILO. Benissimo, e credo che si possa dire altrettanto delle piante; ma quanto all'uomo, le sue percezioni sono accompagnate dalla capacità di riflettere che, quando c'è una ragione, diviene effettiva. Quando invece ci si trova in uno stato simile a quello del letargo e quasi privi di sentimento, la riflessione e l'appercezione cessano e non si pensa più a verità universali. Nondimeno la facoltà e le disposizioni innate e acquisite ed anche le impressioni che si ricevono in quello stato di confusione, non cessano per questo e non sono per nulla cancellate, anche se le si dimentica; esse eserciteranno la loro funzione per contribuire un giorno a qualche effetto importante, perché nella natura nulla è inutile ed ogni confusione deve svilupparsi e chiarirsi. Gli animali stessi che si trovano in uno stato di stupidità dovranno un giorno pervenire a percezioni più intense e, poiché le sostanze semplici durano perpetuamente, non bisogna giudicare dell'eternità sulla esperienza di pochi anni.

CAPITOLO X.

Della ritentiva.

§ 1. 2. **FILALETE.** L'altra facoltà dello spirito, per la quale si progredisce nella conoscenza delle cose più che mediante la semplice percezione, è ciò che io chiamo *ritentiva* che conserva le conoscenze avute per mezzo dei sensi o della riflessione. La ritentiva avviene in due modi, conservando attualmente l'idea presente ed è ciò che chiamo contemplazione, o conservando la facoltà di richiamarla davanti allo spirito, ed è ciò che si chiama memoria.

TEOFILO. Si ritengono e si contemplano anche le conoscenze innate e spesso non è possibile distinguere ciò che è innato da ciò che è acquisito. E vi è anche una percezione delle immagini, che o si trovano in noi da qualche tempo o si sono formate da poco.

§ 2. **FILALETE.** Ma fra noi si crede che queste immagini o idee cessino d'essere, quando non siano più attualmente appercepibili e che dire che nella memoria c'è una riserva di idee, non significhi in fondo dire altro che l'anima ha in più occasioni il potere di risvegliare le percezioni che ha già avute, accompagnate al tempo stesso dalla persuasione di avere già avute in precedenza percezioni simili.

TEOFILO. Se le idee non fossero che le forme o i modi dei pensieri, cesserebbero con i pensieri, ma voi stesso avete riconosciuto, signore, che ne costituiscono gli oggetti interni e solo come tali possono sussistere. Mi meraviglio ora che possiate accontentarvi di coteste *potenze o facoltà* vuote, che verosimilmente rifiutereste ai filosofi scolastici. Bisogna spiegare con maggiore distinzione in che cosa consiste questa facoltà e come si esercita; ciò dimostrerebbe che vi sono disposizioni, le quali sono i residui delle impressioni passate nell'anima o nel corpo, e delle quali, per altro, non si ha appercezione se non quando la memoria ne trova l'occasione. Se nulla rimanesse dei pensieri passati, quando non li si pensa più, non sarebbe possibile spiegare come se ne possa conservare il ricordo; il ricorrere, perciò, ad una nuova facoltà non ha niente di intelligibile.

CAPITOLO XI.

Del discernimento o facoltà di distinguere le idee.

§ 1. **FILALETE.** Dalla facoltà di distinguere le idee dipende l'evidenza e la certezza di molte proposizioni, che passano per verità innate.

TEOFILO. Riconosco che, per pensare a queste verità innate e per distinguerle, è necessario il discernimento, ma con ciò le idee non cessano d'essere innate.

§ 2. **FILALETE.** La vivacità dello spirito consiste nel richiamare prontamente le idee, ma è necessario il giudizio per rappresentarsele chiaramente e per distinguerle con esattezza.

TEOFILO. Potrebbe darsi che l'una cosa e l'altra siano dovute alla vivacità dell'immaginazione e che il giudizio consiste nell'esame razionale delle proposizioni.

FILALETE. Io non sono lontano da questa distinzione fra lo spirito e il giudizio. A volte è atto di giudizio il non servirsi troppo. Così, per esempio, esaminare con le regole severe della verità e del ragionamento certi pensieri spirituali, è recare loro, in qualche modo, un'offesa.

TEOFILO. Questa osservazione è giusta: certo è necessario che i pensieri spirituali abbiano qualche fondamento, anche se solo apparente, nella ragione; ma non è necessario investigarli con uno scrupolo eccessivo, come non bisogna guardare un quadro troppo da vicino. In questo ha mancato più di una volta, a quanto mi sembra, il padre Bouhours¹, nella sua *Arte di ben pensare nelle opere d'ingegno* come quando critica questo motto di Lucano: *Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni*².

§ 4. **FILALETE.** Un'altra operazione dello spirito, rispetto alle sue idee, è la *comparazione*, che esso istituisce fra una idea e l'altra, in relazione all'estensione, al grado, al tempo, al luogo o ad altre circostanze: da essa deriva il gruppo numeroso di idee che sono comprese sotto il nome di *Relazione*.

1. Domenico Bouhours (1628-1702), letterato francese, autore del trattato citato dal Leibniz, *De la manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687).

2. Lucano, *Farsalia*, I, V, 128 (« La causa del vincitore piacque agli dèi, quella del vinto a Catone »).

TEOFILO. Secondo me, la relazione è più generale della comparazione. Le relazioni, infatti, sono o di *comparazione* o di *concorso*³. Le prime riguardano l'accordo o il disaccordo⁴ (uso questi termini in un senso non molto ampio) come la somiglianza, l'uguaglianza, ecc. Le seconde implicano un qualche *legame*, come quello di causa e di effetto, di tutto o di parti, di situazione e di ordine e simili.

§ 6. FILALETE. La *composizione* delle idee semplici per formare idee complesse, è anch'essa un'operazione del nostro spirito. Ad essa si può riportare la facoltà di estendere le idee congiungendo insieme quelle che sono della medesima specie, come si forma una dozzina con più unità.

TEOFILO. Senza dubbio tanto l'una quanto l'altra, è composizione; ma la composizione delle idee simili è più semplice della composizione delle idee differenti.

§ 7. FILALETE. Una cagna allatterà dei volpacchiotti, giocherà con loro ed avrà per essi il medesimo affetto che per i suoi piccoli, se si riuscirà a far sì che i volpacchiotti la poppino quanto è necessario perché il latte di essa si diffonda per tutto il loro corpo. Non sembra del resto che gli animali che hanno molti piccoli in una sola volta, abbiano coscienza del loro numero.

TEOFILO. L'amore degli animali deriva dal piacere che è cresciuto dall'abitudine. Ma quanto al molteplice preciso, gli uomini stessi non riescono a conoscere il numero delle cose se non per mezzo di qualche artificio, per esempio, servendosi dei numerali per contare o di disposizioni di figure che, anche senza contare, fanno riconoscere subito se manca qualcosa.

§ 10. FILALETE. Gli animali non sono capaci di astrazioni.

TEOFILO. Questo lo penso anch'io. Essi conoscono l'apparenza della bianchezza e la riconoscono così nel gesso come nella neve, ma questa non è ancora un'astrazione, infatti l'astrazione richiede la considerazione di ciò che è comune, separato dal particolare, e per conseguenza la conoscenza di verità universali, che non è data agli animali. Ed è molto giusta l'osservazione che gli animali che si servono di un linguaggio, non si servono delle parole per esprimere idee generali, mentre gli

uomini privi dell'uso della parola trovano sempre altri segni generali per esprimersi. Ed io sono molto lieto di osservare, in questo caso come negli altri, che voi riconosciate la superiorità della natura umana.

§ II. FILALETE. Se gli animali hanno idee e non sono pure macchine⁵, come alcuni pretendono, non si potrà negare che essi abbiano un qualche grado di ragione, ed a me sembra evidente che, come hanno sentimenti, così devono saper ragionare, ma soltanto sulle idee particolari offerte dai sensi.

TEOFILO. Gli animali passano da un'immagine all'altra per il legame che hanno avvertito altre volte: per esempio, quando il padrone prende il bastone, il cane teme di essere picchiato. In molti casi i fanciulli, come del resto gli uomini, non seguono altro processo per passare da un pensiero all'altro. In un senso molto ampio questo processo potrà essere chiamato *conseguenza e ragionamento*. Ma preferisco attenermi all'uso corrente, limitando l'uso di questi termini solo all'uomo e riferendoli alla conoscenza della ragione del legame delle percezioni, ragione che le sensazioni per sé stesse non possono fornirci: il loro effetto non essendo altro che quello di farci naturalmente attendere per il futuro quel medesimo legame che si è avuto nel passato e ciò anche quando le ragioni non siano più le stesse, il che inganna spesso coloro che si lasciano governare solo dai sensi.

§ 13. FILALETE. Gli *imbecilli* mancano di vivacità, di attività e di mobilità nelle facoltà intellettuali, ed è per questo che sono privi dell'uso della ragione. I *folli* sembrano trovarsi all'estremo opposto, perché non mi sembra che abbiano perduto la facoltà di ragionare, ma che, avendo congiunto male determinate idee, le prendono per verità, ingannandosi come coloro che ragionano bene su principi falsi. Così vi accadrà di vedere un folle che s'immagina di essere un re e pretende, di conseguenza, di essere servito, onorato ed obbedito secondo la sua dignità.

TEOFILO. Gli *imbecilli* non esercitano la ragione ed essi differiscono dagli *stupidi* che hanno la capacità di giudicare, ma non di concepire prontamente, onde sono disprezzati e considerati importuni, come coloro che volessero giuocare il giuoco

3. Il testo dice « de concours ». Il Cecchi traduce « riunioni » (*op. cit.*, p. 108).

4. « Convenance ou discovenance ».

5. La tesi che gli animali fossero pure macchine era sostenuta da Cartesio e dai cartesiani.

dell'*hombre*⁶ con persone rispettabili e pensassero troppo a lungo e troppo spesso su ciò che devono fare. Mi ricordo d'un valentuomo, che avendo perduto la memoria per l'uso di certe droghe, fu ridotto in questo stato, tuttavia il suo giudizio rimase intatto. Un folle vero e proprio manca di giudizio quasi in ogni circostanza. Tuttavia la vivacità della sua immaginazione può renderlo divertente. Ma ci sono dei folli che essendosi formata una falsa supposizione circa una circostanza importante della loro vita, vi ragionano con molta coerenza, come avete giustamente osservato. Questo è il caso di quell'uomo, molto conosciuto in una certa corte, che si crede destinato a mettere a posto gli affari dei Protestanti e ridurre a ragione la Francia, e per questo Dio avrebbe fatto passare per il suo corpo i più grandi personaggi per nobilitarlo: costui pretende sposare tutte le principesse da marito, ma dopo averle rese sante, allo scopo di averne una discendenza santa che dovrebbe governare la terra; ed attribuisce tutte le sventure della guerra al poco rispetto che si è avuto per i suoi consigli. Quando infine, si entra in discussione con lui, egli sa difendersi così bene, che più di una volta si è dubitato se la sua follia non fosse una finzione, visto che non se ne trova poi troppo male. Eppure coloro che lo conoscono da vicino m'assicurano che è veramente folle.

CAPITOLO XII.

Delle idee complesse.

FILALETE. L'intelletto potrebbe essere paragonato ad una camera interamente oscura che avesse soltanto qualche piccola apertura per lasciare entrare le immagini esterne e visibili, in modo che, se queste immagini vengono a disegnarsi nella camera oscura, vi possano rimanere ed essere ordinate, sì da poterle ritrovare quando occorra; tra una camera oscura siffatta e l'intelletto umano ci sarebbe una gran somiglianza.

TEOFILO. Per rendere più perfetta la somiglianza, bisognerebbe però supporre che nella camera oscura ci fosse una tela

6. *hombre* (uomo): giuoco di carte di origine spagnola.

per ricevere le immagini e non fosse liscia, ma diversificata da pieghe, rappresentanti le conoscenze innate; questa tela o membrana inoltre dovrebbe essere elastica e dovrebbe avere una spinta o forza di agire, una azione o reazione rispondente tanto alle pieghe passate quanto alle nuove derivanti dalle impressioni delle specie. Questa azione dovrebbe consistere in vibrazioni od oscillazioni, quali che si osservano in una corda tesa quando è fatta vibrare, ed in modo da produrre una specie di suono musicale. E ciò perché non soltanto noi riceviamo nel cervello certe immagini, ma ne formiamo di nuove, quando abbiamo *idee complesse*. Perciò bisogna pensare che la tela che rappresenta il nostro cervello sia attiva ed elastica. Questo paragone spiegherebbe abbastanza bene ciò che accade nel nostro cervello: quanto all'anima, che è una sostanza semplice o monade, essa si rappresenta la stessa varietà dei corpi estesi e ne ha la percezione, ma senza l'estensione¹.

§ 3. FILALETE. Le idee complesse sono idee di modi o idee di sostanze o idee di relazioni.

TEOFILO. Questa divisione degli oggetti dei nostri pensieri in sostanze, modi o relazioni è di mio gradimento. Io credo che le qualità sono modificazioni delle sostanze, mentre l'intelletto vi aggiunge le relazioni. Da ciò deriva più di quanto non si creda.

FILALETE. Le idee di modi sono o semplici (come l'idea di una dozzina, di una ventina, che sono costituite da idee semplici della medesima specie cioè da unità) o miste (come la bellezza), costituite da idee semplici di differenti specie.

TEOFILO. Forse l'idea della dozzina o della ventina sono solo relazioni e si costituiscono in rapporto con l'intelletto. Le unità sono isolate e l'intelletto le considera nel loro insieme, per quanto disperse esse siano. Ma benché le relazioni derivino dall'intelletto, non sono senza fondamento e senza realtà. E ciò perché il primo intelletto è all'origine di tutte le cose e la realtà

1. I paragoni istituiti da Filalete e da Teofilo, evidenziano l'opposizione tra le due tesi, la lockiana e la leibniziana: il paragone del primo (camera oscura con schermo che riceve le immagini) sottolinea l'aspetto passivo della ricezione, quello del secondo (schermo che reagisce attivamente alle impressioni secondo le « forme », come dirà tra poco il Kant, che gli sono proprie) sottolinea l'aspetto attivo del ricevere, che, propriamente, è manifestazione delle idee proprie di ogni individuo (monade).

di tutte le cose, eccettuate le sostanze semplici, consiste solo nel fondamento delle percezioni dei fenomeni delle sostanze semplici. Lo stesso dicasi dei modi misti che è meglio classificare tra le relazioni.

FILALETE. Le idee di *sostanze* sono combinazioni di idee semplici che si suppongono rappresentino cose particolari e distinte che sussistono per sé stesse; tra queste idee è inclusa la nozione oscura di *sostanza* come prima e principale e che si ammette senza che si conosca che cosa sia in sé stessa².

TEOFILO. L'idea di sostanza non è così oscura come si crede. È possibile conoscerne quanto basta o se ne conosce in altro: la stessa conoscenza delle cose concrete è sempre anteriore a quella delle entità astratte; si conosce più il caldo che il calore.

§ 7. FILALETE. Anche a proposito delle sostanze ci sono due specie di idee. L'una, delle sostanze individuali, come quella di un uomo o di una pecora; l'altra, di più sostanze congiunte insieme, come quella di un'armata o di un gregge di pecore: anche queste collezioni costituiscono un'idea unica.

TEOFILO. Questa unità dell'idea degli aggregati è verissima; ma in ultima analisi, bisogna riconoscere che l'unità delle collezioni è solo un rapporto o una relazione il cui fondamento si trova in ciascuna delle sostanze individuali presa isolatamente. Perciò questi *enti per aggregazione* hanno un'unità puramente mentale; e la loro entità, di conseguenza è, a sua volta, mentale o fenomenica, come quella dell'arcobaleno.

CAPITOLO XIII.

Dei modi semplici ed in particolare di quelli dello spazio.

§ 3. FILALETE. Lo spazio, considerato nella lunghezza che separa due corpi, si chiama *distanza*; in rapporto alla lunghezza, alla larghezza ed alla profondità, può essere chiamato *capacità*.

TEOFILO. Per essere più precisi la distanza di due oggetti situati in certi luoghi (siano questi oggetti punti o estensioni) è la misura della linea più breve possibile che può essere tracciata

2. La celebre analisi lockiana dell'idea di sostanze è esposta e discussa da Leibniz più avanti: vedi cap. XXIII.

dall'uno all'altro. La distanza può essere considerata assolutamente o in una figura determinata che comprenda le due cose distanti: la linea retta, per esempio, è la distanza assoluta tra due punti. Ma posti questi due punti sopra una sola superficie sferica, la loro distanza su questa superficie è la lunghezza del più piccolo arco di cerchio che si può tracciare da un punto all'altro. Giova anche osservare che la distanza non c'è solo fra corpi, ma anche tra superfici, linee e punti. Si può dire che la *capacità* o *l'intervallo* tra due corpi o due altre estensioni o tra un'estensione e un punto, è lo spazio costituito da tutte le linee più brevi che si possono tracciare tra i punti dell'uno o dell'altro. Questo intervallo è solido, eccetto quando i due oggetti sono situati sulla medesima superficie e le linee più brevi tra i punti degli oggetti cadono a loro volta sulla superficie o vi sono esattamente comprese.

§ 4. FILALETE. Oltre a ciò che deriva dalla natura, gli uomini hanno stabilito nel loro spirito, le idee di certe lunghezze determinate, come quelle di un pollice o di un piede.

TEOFILO. Non potrebbero farlo: infatti è impossibile avere l'idea precisa di una lunghezza determinata. Lo spirito non può dire né intendere che cosa è un pollice o un piede. Non è infatti possibile fissare il significato di questi termini se non per mezzo di misure effettive che si suppongano immutabili e per mezzo delle quali si possa sempre ritrovarli. Fu per questo che il matematico inglese Greave¹ poté servirsi delle piramidi d'Egitto che durano da tanto tempo e che per tanto tempo dureranno ancora, per conservare le nostre misure, indicandone le proporzioni ai posteri, in base a certe lunghezze disegnate su una di esse. È vero che di recente si è trovato che i pendoli servono per perpetuare le misure (*mensuris rerum ad posterios transmittendis*), come hanno dimostrato Huyghens², Mouton³ e Burati-

1. Greave John (1602-1652), matematico ed orientalista inglese, autore di una *Description des pyramides de l'Égypte*, 1646.

2. Christian Huygens (1629-1695), il celebre fisico e matematico francese che avviò il Leibniz stesso allo studio delle matematiche superiori: qui si allude all'opera *Horologium oscillatorium* (1673), nella quale si dimostra come il movimento del pendolo potesse essere usato per la misura del tempo.

3. Gabriel Mouton (1618-1694), astronomo francese; opera principale: *Observationes diametrorum solis et lunae*, 1670.

ni⁴, un tempo capo della zecca di Polonia, stabilendo la proporzione fra le nostre misure di lunghezza e quella di un pendolo che batta, per esempio, esattamente un secondo, cioè la 86.400^a parte d'una rivoluzione delle stelle fisse o di un giorno astronomico; il Buratini ne ha scritto un trattato, che ho letto manoscritto. Però in questa misura fatta con i pendoli c'è una imperfezione, che è valida per taluni paesi, perché i pendoli, sotto l'equatore, per battere nello stesso tempo, hanno bisogno di una lunghezza minore. Inoltre bisogna supporre costante la misura reale fondamentale, cioè la durata di un giorno o della rotazione del globo terrestre intorno al proprio asse, come pure della gravità, per non parlare di altre circostanze.

§ 5. FILALETE. Se poi osserviamo come le estremità terminino o con linee rette che formano angoli ben distinti o con le linee curve nelle quali non è possibile percepire alcun angolo, ci formiamo l'idea della *figura*.

TEOFILO. Una figura piana è determinata da una o più linee; ma la figura di un corpo può essere circoscritta senza linee determinate, per esempio, quella di una sfera. Una sola linea retta e una superficie piana non possono comprendere spazio, né costituire figura. Ma come una sola linea può comprendere una figura piana, per esempio un cerchio, un ellissi. così una superficie curva può comprendere una figura solida come la sfera o lo sferoide. Tuttavia non soltanto diverse linee rette o superfici piane, ma anche più linee curve o più superfici curve, possono concorrere insieme e formare angoli, quando l'una non sia la tangente dell'altra. Ma non è facile fornire la *definizione della figura* in generale, come fanno i geometri. Dire che è una estensione limitata, è troppo generale, perché, per esempio, una retta terminata alle due estremità non è una figura, e neppure due rette lo sono. Dire che è un'estensione limitata da un'estensione non è sufficientemente generale, perché la superficie sferica è una figura e nondimeno non è limitata da alcuna estensione. Si può anche dire che la figura è un'estensione limitata nella quale c'è un'infinità di vie da un punto all'altro. Questa definizione comprende le superfici limitate senza linee termi-

4. Tito Livio Buratini, astronomo e matematico; opera principale: *Misura universale*, 1675.

nali che la definizione precedente non comprendeva ed esclude le linee, perché in una linea da un punto all'altro, non vi è che una via o un numero limitato di vie. Ma sarebbe meglio dire che la figura è un'estensione limitata che può ricevere una sezione estesa oppure che ha *larghezza*, termine del quale però non s'è data finora alcuna definizione.

§ 6. FILALETE. Eppure tutte le figure sono modi semplici dello spazio.

TEOFILO. I modi semplici, secondo voi, ripetono la stessa idea, ma nelle figure non si ha sempre la ripetizione della medesima idea. Le linee curve sono molto differenti dalle linee rette e sono differenti tra loro. Così non vedo come la definizione del modo semplice possa applicarsi qui.

§ 8. FILALETE. Non bisogna prendere con troppo rigore le nostre definizioni. Passiamo piuttosto dall'analisi della figura all'analisi del *luogo*. Quando troviamo tutti i pezzi sulle medesime caselle della scacchiera sulle quali li abbiamo lasciati, diciamo che essi sono nel medesimo posto, benché la scacchiera possa essere stata trasportata. Diciamo altresì che la scacchiera è nel medesimo luogo se resta nello stesso punto della stanza di una nave, anche se la nave ha preso il largo. Si dice anche che la nave è nello stesso luogo supposto che abbia conservato la stessa distanza rispetto ai paesi vicini, benché frattanto la terra si sia mossa.

TEOFILO. Il *luogo* è o *particolare*, quando lo si considera rispetto a certi corpi, o *universale* quando lo si riferisce al tutto, rispetto al quale tutti i cambiamenti, in relazione a qualsiasi corpo, sono tenuti in conto. E se nell'universo non vi fosse niente di fisso, il luogo di ogni cosa non cesserebbe di essere determinato mediante il ragionamento, purché ci sia la possibilità di registrare tutti i cambiamenti o se la memoria di una creatura fosse in grado di farlo, come si dice degli Arabi che giocano agli scacchi a memoria e mentre sono a cavallo. Pertanto ciò che non riusciamo a comprendere, non cessa per questo di essere determinato nella verità delle cose.

§ 15. FILALETE. Se qualcuno mi domanda che cosa è lo *spazio*, io sono pronto a dirglielo, quando mi avrà detto che cosa è l'estensione.

TEOFILO. Vorrei saper dire che cosa è la febbre o qualunque altra malattia, come credo di sapere spiegare la natura dello spazio. L'estensione non è che l'astrazione di ciò che è esteso. L'esteso è un continuo le cui parti sono coesistenti, o esistono contemporaneamente.

§ 17. FILALETE. Se mi si domanda se lo spazio senza corpi è una sostanza o un accidente, io risponderò, senza esitare, di non saperne nulla.

TEOFILO. Ho timore di essere accusato di vanità se tento di definire ciò che voi, signore, confessate di non sapere; ma ho motivo di credere che ne sappiate di più di quanto mi dite o di quanto voi stesso crediate. Alcuni hanno sostenuto che Dio è il luogo delle cose. Lessius⁵ e Guericke⁶, se non m'inganno, erano di questa opinione; ma in tal caso il luogo contiene qualcosa di più di ciò che attribuiamo allo spazio quando facciamo astrazione da ogni azione; in questo modo, non è una sostanza più di quanto lo sia il tempo; e se ha parti non può essere Dio. Lo spazio è un rapporto, un ordine non solo tra gli esistenti, ma anche tra i possibili, considerati come esistenti. E la sua verità e realtà è fondata in Dio come tutte le verità eterne.

FILALETE. Non sono contrario alla vostra opinione e voi conoscete il celebre passo di san Paolo⁷ dove si dice che noi esistiamo, viviamo e ci muoviamo in Dio. Così, a seconda delle differenti maniere di considerare, si può dire che lo spazio è Dio, come si può dire che è un ordine o una relazione.

TEOFILO. Il meglio è dire che è un ordine ma che Dio ne è l'origine.

§ 18. FILALETE. Per sapere se lo spazio è una sostanza, bisognerebbe sapere in che consiste la sostanza in generale, problema sul quale ci sono non poche difficoltà. Se Dio, gli spiriti finiti e i corpi partecipano in comune a una stessa natura di sostanza, non ne viene di conseguenza che differiscono solo per la differente modificazione di questa sostanza?

5. Lessius o Leys Leonardo (1554-1624), teologo belga gesuita, autore di diverse opere sulla grazia e la predestinazione.

6. O. V. GUERICKE, *Esperimenta nova*, 1672. Nel libro II, capitolo VIII, il Guericke pone la questione indicata dal Leibniz.

7. *Atti degli Apostoli*, XVII, V, 28.

TEOFILO. Se questa conseguenza avesse luogo, ne seguirebbe che Dio, gli spiriti finiti ed i corpi, partecipando ad una stessa natura d'essere, non differirebbero che per la differente modificazione di questo essere.

§ 19. FILALETE. Coloro che per i primi hanno pensato di considerare gli accidenti come una specie di esseri reali, hanno avuto bisogno di qualcosa cui essi siano attaccati e sono stati costretti ad inventare la parola « sostanza » per servire come da « sostegno » degli accidenti.

TEOFILO. Voi dunque credete che gli accidenti possano sussistere fuori della sostanza? O pretendete che non siano esseri reali? Mi sembra che solleviate difficoltà senza motivo; ma io ho già osservato che le sostanze o i concreti sono concepibili più degli accidenti o delle astrazioni.

FILALETE. Le parole « sostanza » e « accidenti », secondo me, sono poco utili in filosofia.

TEOFILO. Vi confesso di essere di altra opinione, perché la considerazione della sostanza è una delle questioni più importanti e più feconde della filosofia.

§ 21. FILALETE. Della sostanza abbiamo parlato incidentalmente, quando ci siamo chiesti se lo spazio è una sostanza. Ma per il momento è sufficiente dire che non è un corpo. Così nessuno oserà concepire il corpo infinito come lo spazio.

TEOFILO. Cartesio ed i suoi seguaci hanno però sostenuto che la materia non ha limiti concependo il mondo come indefinito, e in modo che non sia possibile concepirvi confini. Essi, non senza ragione, hanno cambiato il termine « infinito » in quello di « indefinito »; infatti nel mondo non ci può essere un tutto infinito, benché ci sia sempre un tutto maggiore dell'altro, all'infinito. Lo stesso universo non può essere considerato come un tutto, come ho mostrato altrove.

FILALETE. Coloro che identificano la materia con l'estensione, ritengono che le parti interne di un corpo cavo e vuoto si tocchino. Ma lo spazio tra i due corpi è sufficiente ad impedire il reciproco contatto.

TEOFILO. Sono della vostra opinione, giacché, sebbene non ammetta il vuoto, distinguo la materia dall'estensione e ritengo che, se anche in una sfera vi fosse il vuoto, non per questo i poli opposti nella parte concava verrebbero a toccarsi. Credo

che non sia questo il caso che la perfezione divina possa ammettere.

§ 23. FILALETE. Eppure, sembra che il movimento provi il vuoto. Quando anche la parte minima di un corpo diviso fosse piccola come un granello di senapa, sarebbe necessario uno spazio vuoto uguale al granello di senapa per fare in modo che le parti di questo corpo abbiano il posto per muoversi liberamente; e sarebbe lo stesso anche se le parti della materia fossero cento milioni di volte più piccole.

TEOFILO. È vero che, se il mondo fosse pieno di corpuscoli duri che non potessero né flettersi né dividersi, come si dice degli atomi, il movimento sarebbe impossibile. Ma la verità è che non c'è una durezza originale; al contrario, la fluidità è originale, ed i corpi si dividono quando è il caso, perché nulla lo impedisce. Ciò toglie ogni forza all'argomento tratto dal movimento per dimostrare il vuoto.

CAPITOLO XIV.

Della durata e dei suoi modi semplici.

§ 10. FILALETE. All'estensione corrisponde la durata. Una parte di questa, nella quale non notiamo alcuna successione di idee, costituisce ciò che chiamiamo un *istante*.

TEOFILO. Questa definizione dell'istante deve riferirsi, io credo, alla nozione volgare che se ne ha, come quella che comunemente si ha del punto. Giacché, a rigore, il punto e l'istante non sono parti dello spazio o del tempo, e neppure essi hanno parti. Sono soltanto estremità.

§ 16. FILALETE. Non è il movimento, ma una sequenza costante di idee che ci dà l'idea della durata.

TEOFILO. Una sequenza di percezioni suscita in noi l'idea della durata, ma non la costituisce. Le nostre percezioni non hanno mai una sequenza così costante e regolare da corrispondere a quella del tempo che è uniforme e semplice, come una retta. Il mutamento delle percezioni ci offre l'occasione di pensare al tempo e questo si misura per mezzo di cambiamenti uniformi; ma, quand'anche non ci fosse nella natura nulla di uni-

forme, il tempo non sarebbe meno determinato come non sarebbe meno determinato il luogo, quand'anche non ci fosse alcun corpo fisso o immobile. Infatti, conoscendo le regole dei movimenti difformi, è sempre possibile riferirli a movimenti uniformi intelligibili e prevedere con questo mezzo ciò che accadrà dall'unione di movimenti differenti congiunti insieme. In questo senso, il tempo è la misura del movimento, il che è come dire che il movimento uniforme è la misura del movimento difforme.

§ 21. FILALETE. Non è possibile determinare con sicurezza che due parti della durata sono uguali, e bisogna riconoscere che le nostre osservazioni non possono essere che approssimative. Dopo accurate ricerche, si è scoperto che le rivoluzioni diurne del sole hanno durata ineguale e non sappiamo se le rivoluzioni annuali non siano altrettanto disuguali.

TEOFILO. Il pendolo ha reso sensibile e visibile l'ineguaglianza dei giorni solari da un mezzogiorno all'altro: *Solem dicere falsum audent*¹. È però vero che la si conosceva già e questa ineguaglianza ha le sue regole. Quanto alla rivoluzione annuale che compensa le disuguaglianze dei giorni solari, essa potrebbe cambiare nel corso del tempo. La rivoluzione della terra intorno al proprio asse, che viene volgarmente attribuita al primo mobile, è finora la nostra migliore misura e gli orologi ci servono per suddividerla. Tuttavia la stessa rivoluzione diurna della terra potrebbe mutare nel corso del tempo e se qualcuna delle piramidi potesse durare a lungo o se si potesse costruirne di nuove, sarebbe possibile accorgersi di quei mutamenti, guardando sulle piramidi la lunghezza dei pendoli dei quali si conosce il numero di vibrazioni durante la rivoluzione della terra: conosceremmo anche in qualche modo il cambiamento paragonando questa rivoluzione con altre, per esempio con quella dei satelliti di Giove: giacché nulla mostra che, se c'è cambiamento nell'una come nelle altre, esso sarà sempre proporzionale.

FILALETE. La nostra misura del tempo sarebbe più esatta, se si potesse conservare un giorno passato per paragonarlo con i giorni futuri, come si conservano le misure degli spazi.

1. VIRGILIO, *Georgiche*, libro I, V, 463.

TEOFILO. In luogo di ciò siamo ridotti a conservare e ad osservare i corpi i cui movimenti sono press'a poco eguali. Così non possiamo dire che una misura dello spazio come, per esempio, una canna, che sia in legno o in metallo, si conservi perfettamente la stessa.

§ 22. FILALETE. Dato che gli uomini misurano il tempo mercé il movimento dei corpi celesti, è strano che s'insista a definire il *tempo* come misura del movimento.

TEOFILO. Ho già detto poco fa (§ 16) come ciò debba essere inteso. È vero che Aristotele sostiene che il tempo è il *numero* e non la *misura* del movimento². Ed in effetti si può dire che la durata si conosce mercé il numero dei movimenti periodici uguali, dei quali l'uno si inizia quando l'altro finisce, per esempio mediante un certo numero di rivoluzioni della terra o degli astri.

§ 24. FILALETE. Nondimeno si anticipa su queste rivoluzioni e dire che Abramo nacque l'anno 2712 del periodo giuliano, è altrettanto incomprensibile quanto il contare dall'inizio del mondo, benché si supponga che il periodo giuliano sia cominciato parecchie centinaia di anni prima che ci fossero giorni, notti e anni determinati da rivoluzioni solari.

TEOFILO. Questo vuoto che si può concepire nel tempo, come quello che si può concepire nello spazio, indica che tempo e spazio si riferiscono ugualmente bene ai possibili, come agli esistenti. Del resto di tutte le diverse forme di cronologie, quella di contare gli anni a partire dal principio del mondo sembra il meno opportuno, quando si rifletta, a prescindere da altre ragioni, sulle grandi discordanze che ci sono tra i Settanta interpreti del testo ebraico³.

§ 26. FILALETE. Si può *concepire* l'inizio del movimento, benché non si possa *comprendere* l'inizio della durata, intesa in tutta la sua estensione. Così si possono dare limiti al corpo, ma non allo spazio.

TEOFILO. Come ho già detto, ciò dipende dal fatto che tempo e spazio si riferiscono a possibilità indipendenti dall'esistenza.

2. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11, 219 b 1-2.

3. Si allude alla traduzione della Bibbia, fatta da settanta dotti greci.

Il tempo e lo spazio hanno la natura delle verità eterne che riguardano tanto il possibile quanto l'esistente.

§ 27. FILALETE. L'idea del tempo o l'idea dell'eternità derivano da una stessa origine; infatti nel nostro spirito possiamo aggiungere lunghezze di tempo le une alle altre, come più ci piace.

TEOFILO. Ma per trarne la nozione di eternità bisogna in più ammettere che, per poterci spingere più oltre, sussista sempre la stessa ragione. È questa considerazione delle ragioni che completa la nozione dell'infinito o dell'indefinito nei progressi possibili. I sensi da soli non sono sufficienti a farci formare quelle nozioni. In fondo, si può dire che l'*idea di assoluto* è anteriore, nella natura delle cose, a *quella dei limiti* che si agguingono; ma noi non notiamo la prima se non cominciando da ciò che è limitato e colpisce i nostri sensi.

CAPITOLO XV.

Della durata e dell'espansione considerate insieme.

§ 4. FILALETE. È più facile ammettere una durata infinita del tempo che una espansione infinita del luogo perché noi concepiamo una durata infinita in Dio, mentre attribuiamo estensione solo alla materia che è finita e chiamiamo *immaginari* gli *spazi* al di là dell'universo. Salomone sembra avere avuta un'idea diversa, quando, parlando di Dio, dice: « i cieli ed i cieli dei cieli non possono contenerti »¹. Ma credo che chi immagina di potere estendere il proprio pensiero più lontano dal luogo ove Dio esiste, si fa un'idea esagerata della capacità del proprio intelletto.

TEOFILO. Se Dio fosse esteso avrebbe parti. Ma la durata dà solo parti alle sue operazioni. Ciò nonostante, in rapporto allo spazio, bisogna attribuire a Dio l'immensità, che dà a sua volta parti ed ordine alle sue operazioni immediate. Egli è la sorgente delle possibilità come delle esistenze, delle prime per la sua essenza, delle altre per sua volontà. Perciò lo spazio ed il

1. SALOMONE, *1 Re*, III, 8, 27.

tempo non hanno realtà se non per opera di Dio, che può riempire il vuoto come gli sembra. Ed è perciò che Dio è ovunque.

§ 11. FILALETE. Noi non sappiamo quali rapporti gli spiriti abbiano con lo spazio, né come ne partecipino. Sappiamo però come partecipino al tempo.

TEOFILO. Tutti gli spiriti sono sempre congiunti con un corpo organico e si rappresentano gli altri corpi in rapporto col loro. Così il loro rapporto con lo spazio è altrettanto manifesto di quello dei corpi. Ma prima di abbandonare questo problema, desidero aggiungere a quelli che voi avete già dati, un altro paragone del tempo con lo spazio, ed è che se nello spazio vi fosse un vuoto (per esempio, se una sfera fosse vuota nel suo interno), si potrebbe determinarne la grandezza; mentre se il vuoto fosse nel tempo, se vi fosse, cioè, una durata senza mutamento, non sarebbe possibile determinarne la lunghezza. Dal che segue che si potrebbe confutare colui che sostenesse che se tra due corpi vi fosse il vuoto, essi si toccherebbero: infatti i due poli opposti di una sfera vuota non si toccano, impedendolo la geometria; mentre non è possibile confutare chi sostenesse che due mondi, dei quali l'uno vien dopo l'altro, si toccano rispetto alla durata, di modo che l'uno cominci necessariamente quando l'altro finisca, senza che ci possa essere intervallo. Non si potrebbe confutarlo, perché l'intervallo non è determinabile. Se lo spazio non fosse che una linea e se il corpo rimanesse immobile, non sarebbe ugualmente possibile determinare la lunghezza del vuoto tra due corpi.

CAPITOLO XVI.

Il numero.

§ 4. FILALETE. Nei numeri, le idee sono più precise e più facilmente distinguibili fra loro, di quanto non lo siano nell'esteso, nel quale non si può osservare o misurare ogni eguaglianza o incremento di grandezza così facilmente come nei numeri; ciò perché nello spazio non possiamo giungere con il pensiero a una piccolezza al di là della quale non si può andare, quale è l'unità nel numero.

TEOFILO. Questo deve intendersi per il numero intero. Il numero nel senso più ampio, comprendente anche il numero, il rotto, il sordo, il trascendente¹ e tutto ciò che si può trovare tra due numeri interi, è proporzionale alla linea e non ha un *minimum* come non l'ha il continuo. Così la definizione del numero come una molteplicità di unità vale solo per i numeri interi. La distinzione precisa delle idee nella estensione non consiste nella grandezza, giacché, per determinare con esattezza la grandezza, bisogna ricorrere ai numeri interi o agli altri che si conoscono per loro mezzo, sicché, per avere una conoscenza distinta della grandezza, della quantità continua bisogna fare ricorso alla quantità discreta. Le modificazioni dell'estensione, quando non ci si serva dei numeri, si possono distinguere solo per la figura, intendendo questo termine nel modo più generale, come ciò che fa sì che due estensioni non siano simili l'una all'altra.

§ 5. FILALETE. Ripetendo l'idea dell'unità ed aggiungendola ad un'altra, formiamo un'idea collettiva cui diamo il nome due. Chiunque sa fare questa operazione e sa aggiungere gradualmente una unità all'ultima idea collettiva cui ha dato un nome particolare, può contare fino a quando dispone di una successione di nomi e di una memoria abbastanza forte per ritenerli.

TEOFILO. In questo modo non si andrebbe molto lontano. La memoria, infatti, se dovesse ritenere un nome nuovo per l'addizione di ogni unità, ne sarebbe troppo aggravata. Perciò è necessario un certo ordine ed una certa ripetizione dei nomi, ricominciando secondo una certa progressione.

FILALETE. I differenti modi dei numeri non sono suscettibili di altra differenza che del più o del meno; perciò essi sono modi semplici, come quelli dell'estensione.

TEOFILO. Ciò si può dire del tempo e della linea retta, ma non delle figure ed ancor meno dei numeri, che sono differenti non solo nella grandezza, ma anche nella qualità. Un numero pari può essere diviso in due metà, non così un numero dispari. Tre

1. « Sordo » nella matematica del 1600 chiamasi il numero che oggi dicesi incommensurabile, il numero cioè il cui valore non può essere espresso che approssimativamente, come $\pi = 3,14159\dots$; numero rotto era la frazione trascendente, cioè il numero definito da due serie contigue.

e sei sono numeri triangolari, quattro e nove sono quadrati, otto è cubo, e così via. E ciò nei numeri si verifica ancor più che nelle figure, giacché due figure disuguali possono essere perfettamente simili, ma non così due numeri. Non mi stupisco che su questi argomenti ci si sbagli così spesso, perché non si hanno idee distinte sul *simile* e sul *dissimile*. Da ciò potete vedere, signore, come la vostra idea o applicazione delle *modificazioni semplici* o *miste* abbia bisogno di essere corretta.

§ 6. FILALETE. Avete ragione di osservare che è opportuno assegnare ai numeri nomi che si possono ritenere facilmente. Così credo che sarebbe opportuno dire, al posto di un milione di milioni, un *bilione*, al posto di un milione di milioni di milioni o milione di bilioni, *trilione*, e così via, fino a *nonilioni*, non essendovi necessità di procedere oltre.

TEOFILO. Queste determinazioni sono giuste. Sia x uguale a 10, allora un milione sarà x^6 , un bilione x^{12} , un trilione x^{18} , ecc. e un nonilione x^{54} .

CAPITOLO XVII.

Dell'infinito.

§ 1. FILALETE. Una delle nozioni più importanti è quella di finito ed infinito, che sono considerati come modi della quantità.

TEOFILO. A rigore, è vero che esiste una infinità di cose, cioè che ce ne sono sempre di più di quelle che si possono assegnare. Ma non c'è un numero infinito, né linea o altra quantità infinita se le si intende quali tutti veri e propri, come è facile dimostrare. Le scuole hanno voluto o dovuto riconoscere ciò, ammettendo un infinito *sincategorematico*¹, come dicono, e non l'infinito *categorematico*. L'infinito vero e proprio non si ha che

1. La distinzione tra infinito *categorematico* ed infinito *sincategorematico* fu introdotta nel Medioevo da Ockham: il primo designa la quantità del soggetto al quale si applica il predicato di infinito; il secondo designa in qual maniera il soggetto si comporta rispetto al predicato. L'infinito in questo senso è ciò che si può rendere grande quanto si vuole, ma che è sempre finito (cfr. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, 1961, p. 778).

nell'*assoluto*, che è anteriore ad ogni composizione, e non è formato dall'addizione delle parti.

FILALETE. Quando applichiamo la nostra idea d'infinito all'Essere primo, lo facciamo anzitutto riguardo alla sua durata ed alla sua ubiquità, e poi, figuratamente, riguardo alla sua potenza, saggezza, bontà e altri attributi.

TEOFILO. Non già figuratamente, ma meno immediatamente, giacché questi altri attributi fanno conoscere la loro grandezza in rapporto a quelli in cui entra la considerazione delle parti.

§ 2. FILALETE. Ritengo che lo spirito consideri il finito e l'infinito come modificazioni dell'estensione e della durata.

TEOFILO. Non mi sembra che ciò sia stato stabilito; la nozione di finito e di infinito si presenta ovunque vi sia grandezza e molteplicità. Ed il vero infinito non è una *modificazione* ma è l'assoluto; al contrario, quando ci sono modificazioni ci sono limiti e si forma il finito.

§ 3. FILALETE. Avevamo creduto che, restando sempre la stessa la potenza che lo spirito ha di estendere senza limiti, per mezzo di nuove addizioni, l'idea dello spazio, da ciò lo spirito traesse l'idea di uno spazio infinito.

TEOFILO. È bene aggiungere che, perché ciò accada, bisogna che la stessa ragione sussista sempre. Prendiamo una retta e prolungiamola in modo da renderla doppia della prima. È evidente che la seconda, essendo perfettamente simile alla prima, può a sua volta essere raddoppiata, dando luogo ad una terza retta simile alle precedenti, e poiché la stessa ragione si ripeterà indefinitamente, non sarà mai possibile arrestarsi, ed è perciò che la retta può essere prolungata all'infinito. La nozione di infinito, pertanto, deriva da quella della somiglianza o dell'identità della causa e la sua origine è quella stessa delle verità universali e necessarie. Il che dimostra che ciò che rende possibile questa idea si trova, in ultima analisi, in noi stessi e che, pertanto, non può derivare dai sensi, come sempre accade per le verità necessarie che non possono essere provate dai sensi mediante l'induzione. L'idea dell'*assoluto* al pari di quella dell'essere, è in noi, e questi assoluti non sono altro che gli attributi di Dio, e si può dire che costituiscono l'origine delle idee, come Dio è il principio degli esseri. L'idea dell'assoluto in rapporto allo spazio non è altro che l'idea dell'immensità di Dio e lo stesso

dicasi delle altre idee. Ma si sbaglia se si immagina uno spazio assoluto concepito come un tutto infinito composto di parti; non c'è niente di simile e una nozione siffatta implica contraddizione. Tutti questi infiniti, come pure i loro opposti, cioè gli infinitesimi, si trovano solo nel calcolo matematico, come le radici immaginarie dell'algebra.

§ 6. FILALETE. Eppure si concepisce una grandezza anche senza pensare a parti su parti. Se all'idea perfetta del bianco più splendente, aggiungo quella di un bianco eguale o meno vivo (perché non potrei aggiungervi l'idea di un bianco più bianco di quello che già possiedo e che suppongo il più splendente che realmente concepisco), ciò non intensifica né amplia in nessun modo la mia idea. Perciò chiamiamo *gradi* le diverse idee di bianchezza.

TEOFILO. Non afferro la forza di questo ragionamento, perché nulla impedisce che si possa avere la percezione di una bianchezza più splendente di quella che attualmente si concepisce. La vera ragione, per la quale c'è motivo di credere che la bianchezza non possa essere accresciuta all'infinito, è che essa non è una qualità originaria; i sensi ne danno una conoscenza confusa e quando se ne avesse una conoscenza distinta, si vedrebbe che essa dipende dalla struttura del nostro organo della vista ed è limitata da esso. Ma riguardo alle qualità originarie o conoscibili distintamente, si vede che talvolta è possibile andare all'infinito, non soltanto dove vi è *estensione*, o se preferite, *diffusione* o *partes extra partes*, come si dice nelle scuole, come nel tempo e nel luogo, ma, anche, dove si ha *intensità* o *gradi*, per esempio, nella velocità.

§ 8. FILALETE. Non abbiamo l'idea di uno spazio infinito e nulla è più evidente dell'assurdità dell'idea attuale di un numero infinito.

TEOFILO. Sono della stessa opinione. Ma non già perché non si possa avere l'idea dell'infinito, sebbene perché l'infinito non costituisce una vera totalità.

§ 16. FILALETE. Per la stessa ragione, non abbiamo l'idea positiva di una durata infinita o dell'eternità, come non abbiamo quella dell'immensità.

TEOFILO. Io credo, invece, che abbiamo l'idea positiva dell'una e dell'altra, e questa idea è vera, purché non la si conce-

pisca come un tutto infinito, ma un assoluto o attributo senza limiti, che si trova, sotto l'aspetto dell'*eternità*, nella necessità dell'esistenza di Dio, senza dipendere dalle parti e senza che la sua nozione sia data dall'addizione di tempi. Da ciò si vede, come ho già detto, che l'origine della nozione dell'infinito è quella stessa delle verità necessarie.

CAPITOLO XVIII.

Di altri modi semplici.

FILALETE. Vi sono ancora numerosi modi semplici che sono formati da idee semplici. Tali sono (§ 2) i modi del movimento, come scivolare, ruotare; dei suoni (§ 3), che sono variati dalle note e dalle aric, come i colori dal grado, senza parlare dei sapori e degli odori (§ 6), per i quali non abbiamo misure e termini precisi, come non l'abbiamo per i modi complessi (§ 7) e così ci si regola secondo l'uso. Ma di ciò parleremo in séguito, quando si discuterà delle parole.

TEOFILO. La maggior parte dei modi non sono tanto semplici e potrebbero essere classificati tra i modi complessi. Così ad esempio, per spiegare in che cosa consiste lo scivolare o il ruotare, è necessario considerare, oltre al movimento, anche la resistenza della superficie.

CAPITOLO XIX.

Dei modi che si riferiscono al pensiero.

§ 1. FILALETE. Dai modi che derivano dai sensi, passiamo a quelli che ci derivano dalla riflessione. La *sensazione* è, per così dire, l'ingresso delle idee nell'intelletto attraverso i sensi. Quando la stessa idea torna al nostro spirito, senza che l'oggetto esterno che l'ha fatto nascere agisca sui nostri sensi, questo atto dello spirito si chiama *reminiscenza*; se lo spirito si sforza per richiamarla e dopo qualche tentativo riesce a trovarla, questo atto è detto *raccoglimento*; se poi la si considera a lungo con

attenzione, si ha la *contemplazione*, e quando l'idea che abbiamo nello spirito vi fluttua senza che l'intelletto vi presti attenzione, si ha la *fantasticheria*. Quando si riflette sulle idee che si presentano immediatamente perché registrate, per così dire, nella memoria, si ha l'*attenzione*; quando lo spirito si fissa con intensità su una certa idea e quando la si considera da tutti i lati tanto che, malgrado l'intervento di altre idee che sopraggiungono di traverso, non si riesce a distaccarsene, si ha lo *studio* o *concentrazione* dello spirito. Il *sonno* che non è accompagnato da sogni, è l'arresto di tutte queste attività; il *sogno* è la presenza delle idee nello spirito durante l'inattività dei sensi esterni, che non ricevono l'impressione degli oggetti esterni, con quella vivacità che è loro solita. È come avere idee senza che ci siano suggerite da un oggetto esterno, o da una circostanza conosciuta e senza che siano scelte e determinate dall'intelletto. Quanto a ciò che si suol chiamare *estasi*, lascio giudicare ad altri, se non consista in un sognare ad occhi aperti.

TEOFILO. È opportuno chiarire queste nozioni ed io cercherò di farlo. Direi che si ha *sensazione* quando si ha la percezione di un oggetto esterno, che la *reminiscenza* è la ripetizione della sensazione senza ritorno dell'oggetto; quando però si sa di averla già avuta, si ha il *ricordo*. Quanto al *raccoglimento*, di solito lo si intende in un modo diverso dal vostro, per indicare, cioè, uno stato nel quale ci si distacca dalle faccende quotidiane, per dedicarsi a qualche meditazione. Ma poiché, a quanto io sappia, non si dispone di un termine che soddisfaccia alla nozione da voi indicata, si può applicarle il termine che avete usato. Si ha *attenzione* quando si distinguono e si preferiscono alcuni oggetti ad altri. Se poi l'attenzione continua, sia che l'oggetto esterno continui o meno, ed anche quando non esista, si ha la *considerazione*; la quale, se tende alla conoscenza senza alcun riferimento all'azione, è, propriamente, *contemplazione*. L'attenzione il cui fine è l'*apprendimento* (cioè l'acquisizione di conoscenze per conservarle), costituisce lo *studio*. Considerare per formulare piani, è la *meditazione*; il *fantasticare* non mi sembra altro che il seguire certi pensieri per il piacere che si prova, senza altro scopo; piacere che può portare alla follia: perché ci si dimentica di sé stessi e si dimentica il *dic cur hic* (il perché delle cose), si sfiorano i sogni e le chimere e si costruiscono castelli

in aria. I sogni si distinguono dalle sensazioni perché ne sono indipendenti e costituiscono un mondo a parte. Il *sonno* è un arresto delle sensazioni e l'*estasi* è come un sonno profondo dal quale si è destati a fatica e deriva da una passeggera causa interna, ed è ciò che la distingue da quel sonno profondo che deriva da un qualche narcotico o da una lesione duratura delle funzioni, come nel letargo. Le estasi sono accompagnate da *visioni*, ma accadono visioni senza estasi, e la *visione*, mi sembra, non è che un sogno che si scambia per sensazione, come se ci mostrasse la realtà degli oggetti stessi. Ma quando queste visioni derivano da Dio, contengono verità che si possono riconoscere dalle profezie particolareggiate che son giustificate dagli avvenimenti.

§ 4. FILALETE. Dai differenti gradi della concentrazione o della distensione dello spirito, segue che il pensiero è l'azione e non l'essenza dell'anima.

TEOFILO. Non c'è dubbio che il pensiero è azione e non essenza, ma è un'azione essenziale e tutte le sostanze ne sono fornite. In precedenza ho mostrato che abbiamo sempre una infinità di piccole percezioni, delle quali non abbiamo coscienza. Così non siamo mai senza percezioni, mentre è necessario essere spesso senza appercezioni, cosa che accade quando le percezioni non sono ben distinte. Ed è stato proprio per non avere considerato questo fatto così importante, che una filosofia superficiale ed altrettanto poco nobile quanto poco seria, ha potuto prevalere presso tanti buoni ingegni, e che abbiamo ignorato, si può dire sino ad oggi, quanto c'è di più bello nelle anime. La stessa cosa ha fatto sì che si è trovata tanta apparenza di verità in quell'errore che afferma essere le anime mortali.

CAPITOLO XX.

Dei modi del piacere e del dolore.

§ 1. FILALETE. Come le sensazioni del corpo, così i pensieri dello spirito sono o indifferenti o seguiti da piacere o dolore. Non è possibile, però, descrivere queste idee più di quanto si

possa fare delle altre idee semplici; del pari non è possibile definire le parole che si usano per designarle.

TEOFILO. Credo che non vi siano percezioni del tutto indifferenti, ma è sufficiente che il loro effetto non sia avvertito perché possano chiamarsi tali; infatti il *piacere* ed il *dolore* sembrano nient'altro che un aiuto o un impedimento avvertito. Riconosco che la definizione è solo nominale, ma è impossibile darne un'altra.

§ 2. FILALETE. Il *bene* è ciò che può produrre o aumentare in noi il piacere o può diminuire o abbreviare un dolore; *male* è ciò che può produrre o aumentare in noi il dolore o diminuire un piacere.

TEOFILO. Sono della stessa opinione. È vero che il bene si divide in onesto, piacevole ed utile; ma, in fondo, credo che sia necessario che sia piacevole o in sé stesso o in vista di qualcosa che può produrre in noi un sentimento piacevole. Il bene, insomma, è piacevole o utile, perché anche l'onesto consiste in un piacere dello spirito.

§§ 4 e 5. FILALETE. Dal piacere e dal dolore derivano le passioni. Si ha *amore* per ciò che può produrre piacere, mentre il pensiero della tristezza o del dolore che una causa presente o assente può produrre, determina l'*odio*. Ma l'*odio* o l'*amore* quando si riferiscono ad esseri capaci di felicità o di infelicità, è spesso fonte di dolore o di gioia, che sentiamo prodursi in noi in forza della considerazione della loro esistenza o della felicità della quale godono.

TEOFILO. Nella prefazione del mio *Codex juris gentium diplomaticus*¹, quando spiegai i principi della giustizia, diedi dell'amore press'a poco questa definizione: amare è esser portato a provare piacere per la perfezione, il bene o la felicità dell'oggetto amato. In forza di ciò, non si prende in considerazione e non si cerca altro piacere se non quello che si trova nel bene e nel piacere della persona amata ed in questo senso è impossibile amare le cose che sono incapaci di piacere e di felicità, e di esse prendiamo piacere senza amarle, a meno che non le personifichiamo, immaginando che esse stesse godano della loro perfezione. Quando diciamo di amare un quadro per il piacere che

1. Opera giuridica pubblicata ad Hannover nel 1693.

proviamo nel godere delle sue perfezioni, non si tratta propriamente, di amore. Ma è lecito estendere il significato dei termini e variarne l'uso. I filosofi e i teologi distinguono due specie di amore: l'*amore di concupiscenza*, che è il desiderio o il sentimento per ciò che ci procura piacere, senza interessarsi se esso lo riceva a sua volta, e l'*amore di benevolenza*, che è l'affetto che si prova verso chi ci procura piacere o felicità per mezzo del suo piacere o della sua felicità. Il primo pone in vista il nostro piacere, il secondo il piacere altrui, ma come costitutivo del nostro, perché se non si ripercuotesse in qualche modo su di noi, non potremmo interessarcene non essendo possibile essere indifferenti al proprio bene. Ecco come deve essere inteso l'amore disinteressato o non mercenario, se si vuole comprenderne la nobiltà, senza cadere nel chimerico.

§ 6. FILALETE. L'*inquietudine* (*Uneasiness*, in inglese) che l'uomo prova per l'assenza di una cosa che gli procurerebbe piacere se fosse presente, è ciò che si chiama *desiderio*. L'inquietudine è il principale stimolo che eccita l'industriosità e l'attività degli uomini, giacché, qualunque bene si possa proporre all'uomo, se la sua assenza non è seguita da dispiacere o dolore e se colui che ne è privo può essere ugualmente contento e soddisfatto senza il suo possesso, egli non si curerà di desiderarlo e meno ancora farà sforzi per goderne. Egli proverà per questa specie di bene una semplice *velleità*, termine che si usa per significare il grado più basso di desiderio, prossimo a quello nel quale l'anima si trova quando qualcosa le è del tutto indifferente e quando il dispiacere provocato dall'assenza della cosa è così poco intenso da produrre deboli aspirazioni, senza impegnarsi a servirsi dei mezzi per ottenerla. Il desiderio poi si spegne o diminuisce se si ritiene che il bene desiderato non può essere ottenuto ed in proporzione alla misura in cui l'inquietudine dell'anima è guarita o indebolita da quest'opinione. Del resto quanto vi dico sull'inquietudine l'ho ricavato dal celebre autore inglese, del quale esprimo le opinioni. Sono stato un po' incerto sul significato del termine inglese *uneasiness*. Ma il traduttore francese, la cui abilità non può essere posta in dubbio, in una sua nota osserva che l'autore con quel termine intende lo stato di un uomo che non si trova a suo agio, la mancanza di agio e di tranquillità nell'anima che si trova ad essere, così,

passiva, aggiungendo di avere tradotto quel termine con la parola *inquietudine* che sebbene non esprima esattamente la stessa idea, le si avvicina di più. Questa osservazione, egli aggiunge, è importante per il capitolo seguente nel quale l'autore parla a lungo del potere che è una specie di inquietudine, giacché se a quel termine non si associa l'idea che abbiamo chiarita, non sarà possibile comprendere esattamente gli argomenti che saranno trattati nel capitolo e che sono i più importanti e più sottili di tutta l'opera.

TEOFILO. Il traduttore ha ragione e la lettura del suo eccellente autore mi ha fatto capire che l'analisi dell'inquietudine è un punto centrale nel quale l'autore ha rivelato in modo particolare il suo spirito penetrante e profondo. Per questa ragione vi ho prestato molta attenzione e dopo avere ben meditata la cosa, mi è sembrato che la parola inquietudine, se non esprime esattamente il pensiero dell'autore, conviene alla natura della cosa, mentre se la parola *uneasiness*, significasse un dispiacere, un rammarico, una scomodità o, in una parola, qualche dolore effettivo, non le converrebbe altrettanto bene. Io preferirei dire che nel desiderio in sé stesso c'è una disposizione o preparazione al dolore più che un dolore effettivo. È vero che quella percezione, a volte, non si distingue dal dolore che come il meno dal più, ma il grado appartiene all'essenza del dolore, perché è una percezione avvertibile. Lo stesso accade nella differenza tra l'appetito e la fame; quando l'irritazione dello stomaco si fa intensa, procura dolore; ricorre anche qui la nostra dottrina delle piccole percezioni che non vengono appercepite, perché se ciò che accade in noi, quando proviamo appetito o desiderio, fosse più intenso, provocherebbe dolore. Ma l'autore infinitamente saggio del nostro essere ha voluto ciò per il nostro bene, quando ha fatto che rimanessimo spesso nell'ignoranza o con percezioni confuse, in modo da poter agire più rapidamente mediante l'istinto senza essere troppo preoccupati da sensazioni troppo distinte di una quantità di oggetti che non ci riguardano e dei quali la natura non aveva bisogno per raggiungere i suoi fini. Quanti insetti non inghiottiamo senza averne coscienza? E quante persone non vediamo infastidite da un odorato troppo fine, e quanti oggetti non diverrebbero disgustosi, se la nostra vista fosse troppo acuta? È per questa ragione che la natura ci dà sti-

moli di desideri, come rudimenti o elementi del dolore, come, per così dire, i mezzi-dolori, oppure (esprimendoci sia pure con poca esattezza ma con maggiore vivacità), i piccoli dolori impercettibili, per farci godere del vantaggio del male senza esserne troppo incomodati; se, infatti, avvenisse diversamente, se le percezioni fossero, cioè, troppo distinte, saremmo sempre infelici nell'attesa del bene, mentre la continua vittoria su questi mezzi-dolori che si prova seguendo il desiderio e soddisfacendo in qualche modo l'appetito o il prurito, ci procura una quantità di mezzi-piaceri, la cui continuità e la cui somma (come accade nella continuità dell'impulso di un grave, che discendendo aumenta il suo impeto), diventa, infine, un vero e intero piacere. È in ciò che si riconosce l'affinità tra il piacere ed il dolore, come Socrate osserva nel *Fedone* di Platone, quando gli formicolavano i piedi². Questa considerazione dei piccoli aiuti, delle piccole impercettibili liberazioni di una tendenza ostacolata, dalla quale sorge infine un vivo piacere, serve altresì a darci una conoscenza più distinta dell'idea confusa che in generale abbiamo del piacere e del dolore, proprio come accade per la sensazione del calore o della luce che risulta da una grande quantità di piccoli movimenti corrispondenti ai movimenti degli oggetti, come ho già osservato nelle pagine precedenti (cap. IX, § 13), e che non differisce da tali movimenti se non in apparenza, perché non siamo capaci di appercepirli mediante l'analisi. Molti invece oggi ritengono che le nostre idee delle qualità sensibili differiscono *toto genere* dai movimenti e da ciò che accade negli oggetti come qualcosa di primitivo e di inesplicabile, anzi di arbitrario, come se Dio facesse sentire all'anima ciò che crede invece di quanto accade nel corpo, cosa lontanissima dalla vera analisi delle nostre idee. Ma per tornare all'inquietudine, cioè ai piccoli stimoli impercettibili che ci tengono continuamente in sospenso, queste sono determinazioni confuse per modo che spesso non sappiamo ciò che ci manca, mentre nelle *inclinazioni* e nelle *passioni* sappiamo almeno ciò che

2. Si allude al celebre luogo del dialogo il *Fedone*, nel quale Socrate liberato dal peso delle catene, svolge alcune considerazioni sulla natura del piacere e del dolore che mentre sembrano opposti, sono congiunti, perché continuamente si passa dall'uno all'altro.

vogliamo, benché le percezioni confuse entrino anche nel loro modo di agire e le passioni stesse provochino anche inquietudine e insoddisfazione. Questi impulsi sono come piccole molle che cercano di scattare e di mettere in movimento la nostra macchina. È per questa ragione che noi, come ho già osservato, non siamo mai in stato di indifferenza, anche quando così sembra, per esempio, quando in fondo a una via giriamo a destra invece che a sinistra. La decisione che prendiamo dipende da queste determinazioni insensibili, mescolate con le azioni degli oggetti e con lo stato interno del corpo, che ci fa sentire più a nostro agio se ci muoviamo da una parte invece che dall'altra. In tedesco si chiama *Unruhe*, cioè *inquietudine*, il bilanciere dell'orologio. Lo stesso può dirsi del nostro corpo, che non può trovarsi del tutto a suo agio, perché anche se ciò si verificasse, subito una nuova impressione degli oggetti, un piccolo mutamento negli organi, nei vasi o nelle viscere, turberebbe di nuovo l'equilibrio, obbligandolo ad un qualche piccolo sforzo per rimettersi nella migliore condizione possibile: il che produce una lotta continua che fa, per così dire, l'inquietudine del nostro orologio, sicché questa parola, inquietudine, è di mio gradimento.

§ 7. FILALETE. La gioia è un piacere che l'anima prova quando considera sicuro il possesso di un bene presente o futuro, ed un bene è in nostro *possesso* quando è in nostro potere il poterne godere quando lo vogliamo.

TEOFILO. Le lingue mancano di termini appropriati per distinguere nozioni vicine. Forse il latino *gaudium* si avvicina a questa definizione della gioia più della parola *laetitia* che pure viene tradotta con gioia; ma in questo caso, mi sembra significare uno stato nel quale il piacere predomina in noi, perché, anche durante la tristezza più profonda ed in mezzo alle affezioni più vive, è possibile godere di qualche piacere, come del bere e dell'ascoltar musica e l'anima può essere in uno stato di gioia, pur fra i dolori più acuti, come accadeva ai martiri.

§ 8. FILALETE. La *tristezza* è un'inquietudine dell'anima, quando pensa ad un bene perduto del quale avrebbe potuto godere più a lungo o quando è tormentata da un male attualmente presente.

TEOFILO. Non soltanto la presenza attuale, ma anche il timore di un male da venire può rendere tristi, e perciò ritengo più giuste le definizioni della gioia e della tristezza che ho date or ora. Quanto all'inquietudine, nel dolore e, di conseguenza, nella tristezza, c'è qualcosa di più; l'inquietudine non manca neppure nella gioia e tiene l'uomo desto, attivo e pieno di speranza per andare più lontano. La *gioia* è capace di far morire d'emozione e in questo caso v'è in essa qualcosa di più dell'inquietudine.

§ 9. FILALETE. La *speranza* è la contentezza dell'anima che pensa alla gioia che probabilmente avrà da una cosa capace di darle piacere. § 10. Il *timore*, invece, è l'inquietudine dell'anima che pensa ad un male futuro che potrà capitarle.

TEOFILO. Se inquietudine significa dispiacere, ammetto che essa accompagni sempre il timore; ma se la si interpreta come uno stimolo insensibile che ci sollecita, la si può attribuire anche alla speranza. Gli stoici interpretavano le passioni come opinioni; così la speranza era l'opinione di un bene futuro e il timore l'opinione di un male futuro. Io preferisco dire che le passioni non sono né gioie né dolori, né opinioni, ma tendenze o, piuttosto, modificazioni di tendenze che derivano dall'opinione o dal sentimento e che sono accompagnate da piacere o da dolore.

§ 11. FILALETE. La *disperazione* è il pensiero di un bene che non può essere ottenuto, il che può causare afflizione e, talvolta, la calma.

TEOFILO. La disperazione, interpretata come passione, è come una forte tendenza che venga all'improvviso arrestata, fatto che genera un contrasto violento e, quindi, un vivo dispiacere. Ma quando la disperazione è accompagnata da calma o da indolenza, è piuttosto un'opinione che una passione.

§ 12. FILALETE. La *collera* è quell'inquietudine o disordine che proviamo quando riceviamo un'ingiuria e che è sempre accompagnata da un desiderio immediato di vendicarsi.

TEOFILO. Mi sembra che la collera sia qualcosa di più semplice e di più generale: anche le bestie, infatti, alle quali non viene fatta alcuna ingiuria, la provano. Nella collera, c'è uno sforzo violento che tende a liberarsi da un male. Il desiderio di

vendetta può esserci anche a sangue freddo, e quando, più che collera, si prova odio.

§ 13. FILALETE. L'*invidia* è l'inquietudine (o dispiacere) dell'anima, che deriva dalla considerazione di un bene che desideriamo e che è posseduto da un altro che, a nostro parere, non avrebbe dovuto possederlo a preferenza di noi.

TEOFILO. Seguendo questa idea, l'invidia sarebbe una passione lodevole e fondata sulla giustizia, almeno secondo la nostra opinione. Io non saprei, invece, se spesso non accade che si porti invidia ad un merito riconosciuto che non ci cureremmo di contestare se lo possedessimo noi. Spesso si invidiano persone per un bene che non ci curiamo di avere. Si sarebbe contenti di vederne privato chi lo possiede, senza pensare di profittarne e perfino senza neppure sperarlo. Infatti, alcuni beni sono come le pitture a fresco che si possono distruggere, ma non mutare.

§ 17. FILALETE. La maggior parte delle passioni, in molte persone, producono impressioni corporee e vi causano diversi mutamenti, mutamenti che, per altro, non sono sempre avvertiti. Per esempio, la *vergogna*, che è un'inquietudine dell'anima che si prova quando si pensa di aver fatto qualcosa di sconveniente e che può diminuire la stima che gli altri hanno di noi, non sempre è accompagnata da rossore.

TEOFILO. Se gli uomini osservassero con maggiore attenzione i movimenti esterni che accompagnano le passioni, sarebbe difficile dissimularle. Quanto alla vergogna, è degno di considerazione il fatto che persone modeste talvolta provano impressioni simili a quelle della vergogna quando sono solo testimoni di un'azione indecente.

CAPITOLO XXI.

Della potenza e della libertà.

§ 1. FILALETE. Lo spirito, quando considera come una cosa cessa di essere e come un'altra, che prima non era, viene ad esistere, e conclude che anche nel futuro ci saranno cose prodotte da agenti simili, giunge a considerare la possibilità che in una cosa una delle sue idee semplici sia mutata e che in un'altra c'è

la possibilità di produrre quel mutamento; e con ciò si forma l'idea della potenza.

TEOFILO. Se la parola *potenza* corrisponde al latino *potentia*, essa è l'opposto dell'*atto*, ed il passaggio dalla potenza all'atto, costituisce il *mutamento*. E ciò che Aristotele intende con la parola *movimento*, quando afferma che è l'*atto* o l'*attuazione* di ciò che è in potenza¹. In generale si può dire che la potenza è la possibilità del mutamento. Ora, essendo il mutamento l'atto di questa possibilità, ci sarà azione in un soggetto e passione in un altro e si avranno due potenze, l'una passiva e l'altra attiva. Quella *attiva* potrà essere chiamata *facoltà*, quella passiva, invece, *capacità* o *ricettività*. È vero che la potenza attiva a volte è interpretata in un senso più perfetto, quando oltre la semplice facoltà, c'è anche la *tendenza*, che è il significato che io le attribuisco nelle mie considerazioni sulla *Dinamica*². In tal caso, si può attribuirle, più propriamente, il termine di *forza*. La forza sarebbe *entelechia* o *sforzo*, perché l'entelechia (sebbene Aristotele la intenda in senso generale includendovi ogni azione ed ogni sforzo) mi sembra che convenga piuttosto alle *forze agenti primitive* mentre il termine di *sforzo* si riferisce alle *forze derivative*. C'è, inoltre, una sorta di *potenza passiva* più particolare e più reale, ed è quella che si trova nella materia nella quale c'è non soltanto la mobilità, cioè la capacità o possibilità del movimento, ma anche la *resistenza* che comprende la *impenetrabilità* e l'*inerzia*. Le entelechie, cioè le tendenze primitive o sostanziali, quando sono accompagnate da percezioni, sono le anime.

§ 3. FILALETE. L'idea della potenza esprime qualcosa di relativo. Ma quale idea abbiamo che non includa qualche relazione? Le nostre idee di estensione, di durata, di numero, non contengono in sé un segreto rapporto di parti? Lo stesso si osserva, in modo ancor più evidente, nella figura e nel movimento. Le qualità sensibili, che cosa sono se non potenze di corpi diversi in rapporto alle nostre percezioni? E non dipendono in sé stesse dalla grandezza, dalla figura, dalla connessione e dal mo-

1. ARISTOTELE, *Fisica*, libro III, 1, 2 fino a 10.

2. Si allude allo scritto *Specimen Dynamicum*, pubblicato negli « Acta eruditorum », 1695.

vimento delle parti? Cose tutte che stabiliscono relazioni. In conseguenza di ciò, la nostra idea della potenza, può benissimo essere classificata, almeno a mio avviso, fra le altre idee semplici.

TEOFILO. A guardare bene in fondo, le idee enumerate sono composte: le idee delle qualità sensibili che abbiamo annoverate tra le idee semplici³ sono tali solo per la nostra ignoranza; quelle poi che si conoscono più distintamente, possono essere classificate come tali, in grazia di una indulgenza che sarebbe meglio non avere. È, press'a poco, come accade per gli assiomi volgari che potrebbero e meriterebbero essere dimostrati come teoremi e invece sono fatti passare come assiomi, quasi fossero verità primitive. È un'indulgenza che nuoce più di quanto si creda. È vero che non sempre si può farne a meno.

§ 4. FILALETE. Se osserviamo con attenzione, i corpi non ci forniscono, mediante i sensi, un'idea della potenza attiva altrettanto chiara e distinta di quella che, con la riflessione, ci facciamo sulle operazioni del nostro spirito. Ci sono solo, così almeno credo, due azioni delle quali abbiamo l'idea, il pensare ed il muovere. Per quanto riguarda il pensiero, il corpo non ci fornisce alcuna idea ed è solo per mezzo della riflessione che possiamo averla. Ma anche l'idea del principio del movimento non possiamo formarcela per mezzo del corpo.

TEOFILO. Queste osservazioni sono giuste, e per quanto il pensiero venga qui inteso in un modo così generale da includervi ogni percezione, non voglio mettermi a contestare l'uso delle parole.

FILALETE. Quando il corpo è esso stesso in movimento, questo movimento è nel corpo un'azione piuttosto che una passione; ma quando una palla da biliardo cede all'urto della stecca, non si ha l'azione della palla, ma semplicemente una passione.

TEOFILO. Su ciò vi sarebbe qualcosa da dire, perché i corpi non riceverebbero movimento dall'urto, secondo le leggi che si osservano, se già non fosse in essi il movimento. Ma per il momento procediamo oltre.

3. Come risulta da questo passo (e da altri), per il Leibniz non vale la distinzione posta da Locke tra idee semplici e idee composte: anche le idee semplici sono composte di altre idee, e queste da altre ancora, all'infinito. Il che è come dire che non si danno idee semplici, in ogni idea è presente la totalità delle idee, sebbene confusamente.

FILALETE. Lo stesso accade quando la palla ne urta un'altra che si trova sulla sua direzione e la mette in movimento; non fa che comunicarle il movimento che ha ricevuto e ne perde altrettanto.

TEOFILO. Si tratta dell'opinione erronea diffusa dai cartesiani, che i corpi perdono tanto movimento quanto ne comunicano, opinione che oggi è stata distrutta da esperienze e ragioni e che è stata abbandonata dall'illustre autore della *Ricerca della verità* che ha fatto stampare un piccolo discorso⁴ per ritrattarla; è un'opinione che è ancora occasione di errori per uomini di ingegno che non si accorgono di costruire i loro ragionamenti su basi così mal sicure.

FILALETE. La traslazione del movimento produce in noi una idea molto oscura della potenza attiva del movimento che è nel corpo, mentre noi constatiamo soltanto che il corpo trasmette il movimento, senza produrlo in alcun modo.

TEOFILO. Non so se con ciò si pretenda che il movimento passi da corpo a corpo e che lo stesso movimento (*idem numero*) vi si trasferisca con la stessa intensità. So bene che alcuni si sono spinti fino a questo punto, come il padre gesuita Casati⁵, nonostante il parere contrario di tutti gli scolastici. Ma dubito se questa sia la vostra opinione e quella dei vostri amici, di solito ben lontani da tali fantasticherie. Frattanto, se non è lo stesso movimento che si trasmette, bisogna ammettere che nel corpo che riceve l'impulso si produca un nuovo movimento, di modo che il corpo che lo imprime agirebbe effettivamente, mentre al tempo stesso, perdendo parte della sua forza, subirebbe una diminuzione. Infatti, benché non sia vero che un corpo perde tanto movimento quanto ne comunica, resta sempre vero che perde tanta forza quanta ne comunica, come ho già spiegato altrove⁶, per cui è necessario ammettere in esso una forza o potenza at-

4. Si allude allo scritto del Malebranche, *Des loix de la communications des mouvements*, pubblicato nel 1692, nel quale il Malebranche respingeva la teoria di Cartesio sulla legge della comunicazione del movimento in precedenza accettata.

5. Pietro Casati (1617-1707), gesuita, fu autore di diversi libri di fisica dei quali il più importante è il *Mechanicorum, libri octo*, pubblicati a Roma nel 1684.

6. Si riferisce allo scritto *Brevis demonstratio erroris mirabilis Cartesi*, pubblicato negli « Acta Eruditorum » del marzo 1686, e ristampato ed. Geerhardt, *Mathematische Schriften...*

tiva, intesa nel senso più eminente già spiegato, come una tendenza congiunta alla facoltà. Per il resto sono d'accordo con voi, che l'idea più chiara di una potenza attiva ci deriva dal nostro spirito, e non si trova se non nelle cose che hanno analogia con lo spirito, cioè nelle entelechie, perché nella materia non si trova che la potenza passiva.

§ 5. FILALETE. Noi troviamo in noi stessi il potere di cominciare o non cominciare, di continuare o cessare, più azioni della nostra anima e più movimenti del nostro corpo, e ciò in forza di un semplice pensiero o di una scelta del nostro spirito, che determina o comanda, per così dire, che un'azione particolare sia o no fatta. Questo potere è ciò che chiamiamo *volontà*. L'uso di esso si chiama *volizione*; l'arresto o la produzione dell'azione che deriva dal comando dell'anima, si chiama *volontaria*, mentre l'azione che è fatta senza la direzione dell'anima, dicesi *involontaria*.

TEOFILO. Tutto ciò mi sembra giusto e ben detto. Nondimeno, per essere più precisi e per spingere più avanti l'analisi, direi che la volizione è lo sforzo o la tendenza (*conatus*) di muoversi verso ciò che si giudica buono e di allontanarsi da ciò che si giudica cattivo, di modo che la tendenza deriva immediatamente dall'appercezione che se ne ha. Il corollario di questa definizione è il famoso assioma: che dal volere e dal potere insieme congiunti segue l'azione giacché da ogni tendenza non ostacolata segue un'azione. E non soltanto le azioni interne e volontarie del nostro spirito derivano dalla tendenza (*conatus*), ma anche quelle esterne, cioè i movimenti volontari del nostro corpo, in virtù dell'unione dell'anima con il corpo, come ho spiegato altrove⁷. Ci sono poi sforzi che derivano da percezioni insensibili delle quali non si ha appercezione, che preferisco chiamare piuttosto *appetizioni* che volizioni (benché vi siano anche appetizioni appercepibili), in quanto si sogliono chiamare azioni volontarie solo quelle di cui si ha appercezione e sulle quali la nostra riflessione può esercitarsi, perché derivano dalla considerazione del bene e del male.

7. Si veda il *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze*, tradotto nel vol. I della presente raccolta.

FILALETE. La facoltà di appercepire è ciò che chiamiamo *intelletto*: c'è la percezione delle idee, la percezione del significato dei segni e, infine, la percezione dell'accordo o del disaccordo che vi è tra alcune delle nostre idee.

TEOFILO. Noi appercepriamo molte cose, in noi e fuori di noi che non comprendiamo fino a quando non ce ne formiamo idee distinte col potere di riflettere e di cavarne verità necessarie. Perciò le bestie non hanno intelletto almeno nel senso che abbiamo detto, benché abbiano la facoltà di appercepire le impressioni più notevoli e distinte, come il cinghiale che appercepisce la persona che gli grida contro e le si getta addosso, mentre prima ne aveva soltanto una percezione semplice ma confusa come di tutti gli altri oggetti che cadevano sotto i suoi occhi, ed i cui raggi colpivano il suo cristallino. Nel senso in cui l'intendo, l'*intelletto* corrisponde a ciò che i latini chiamavano *intellectus*, la cui attività è detta *intellezione*, che è una percezione distinta congiunta alla facoltà di riflettere, che manca alle bestie. Ogni percezione congiunta con questa facoltà è un pensiero, che io non accordo alle bestie come non accordo l'intelletto: sicché l'intellezione ha luogo quando il pensiero è distinto. Quanto alla percezione del significato dei segni, non è il caso di distinguerla dalla percezione delle idee significate.

§ 6. FILALETE. Comunemente si dice che l'intelletto e la volontà sono due *facoltà* dell'anima, termine molto comodo se sapessimo servircene come si dovrebbe servirsi di ogni parola, cioè facendo attenzione che non generi confusione nei pensieri degli uomini, come invece sospetto che accada in questo caso. Quando si dice che la volontà è la facoltà superiore dell'anima, che regola ed ordina tutte le azioni, che è libera o no, che determina le facoltà inferiori, che segue i dettami dell'intelletto, benché tutte queste espressioni possano essere intese in un senso chiaro e distinto, temo che possano far sorgere in molti l'idea confusa di altrettanti *agenti* che operino separatamente in noi.

TEOFILO. È una questione che è stata da lungo tempo discussa nelle scuole; se cioè, ci sia una distinzione reale tra l'anima e le sue facoltà e se le diverse facoltà si distinguano realmente fra di loro. I realisti hanno detto di sì, i nominalisti di no, e la stessa questione è stata sollevata sulla realtà degli altri *enti astratti*, che devono seguire lo stesso destino. Ma non ri-

tengo che c'è bisogno qui di risolvere la questione ed inoltrarsi nelle spine del problema, sebbene mi ricordi che Episcopus⁸ l'ha trovato di una tale importanza da credere che, se le facoltà dell'anima non fossero enti reali, non sarebbe possibile sostenere la libertà dell'uomo. Tuttavia, anche se fossero enti reali e distinti, soltanto abusivamente potrebbero essere considerati come *agenti* reali. Non sono le facoltà o le qualità che agiscono, ma le sostanze per mezzo delle facoltà.

§ 8. FILALETE. Nella misura in cui un uomo ha il potere di pensare o non pensare, di muoversi o no, in conformità alla preferenza o alla scelta del proprio spirito, in questa misura è libero.

TEOFILO. Il termine *libertà* è molto ambiguo. C'è la libertà di diritto e la libertà di fatto. Rispetto alla prima, uno schiavo non è libero, un suddito non lo è interamente: ma un povero è libero quanto un ricco. La *libertà di fatto* consiste o nel potere di fare ciò che si vuole o nel potere di volere ciò che si deve. Voi parlate della *libertà di fare* che ha i suoi gradi e le sue varietà. In generale, chi ha più mezzi, è più libero di fare ciò che vuole; ma la libertà si intende in modo particolare rispetto all'uso delle cose che sono abitualmente in nostro potere, e, soprattutto rispetto all'uso libero del nostro corpo. Così la prigione e le malattie che c'impediscono di dare al nostro corpo ed alle nostre membra i movimenti che vogliamo, e che di solito possiamo loro dare, derogano alla nostra libertà: perciò un prigioniero non è libero ed un paralitico non gode del libero uso delle sue membra. Anche la libertà del volere è presa in due sensi differenti; il primo si ha quando la si contrappone all'imperfezione o alla schiavitù dello spirito, che è una coazione o costrizione, ma interna, come quella che deriva dalle passioni; il secondo si ha quando si oppone la libertà alla necessità. Nel primo senso, gli stoici sostengono che soltanto il saggio è libero; ed in effetti lo spirito non è libero quando è dominato da una passione violenta, perché allora non è possibile volere come si dovrebbe, cioè con la deliberazione che si richiede. Così Dio solo è perfettamente libero e gli spiriti creati lo sono solo nella misura in

8. Episcopus Simon (1583-1643), teologo olandese, autore di diverse opere, tra le quali una sul *De libero arbitrio*.

cui sono indipendenti dalle passioni: questa libertà si riferisce propriamente al nostro intelletto. La libertà dello spirito, opposta alla necessità, concerne la volontà nuda, in quanto distinta dall'intelletto. È quel che viene chiamato *libero arbitrio* e che consiste in ciò, che le più forti ragioni o impressioni, che il nostro intelletto presenta alla volontà, non impediscono all'atto della volontà di essere contingente, non gli danno una necessità assoluta o, per così dire, metafisica. Ed è in questo senso che sono solito dire che l'intelletto può determinare la volontà secondo la prevalenza delle percezioni e delle ragioni ma in modo tale che, anche se è certo e infallibile, inclina senza necessitare.

§ 9. FILALETE. Giova osservare che nessuno ha mai considerato una palla come un *agente libero* sia che si trovi in movimento, perché spinta da una racchetta, sia che si trovi in riposo. E ciò perché non concepiamo mai che una palla pensi, né che abbia una volizione che le faccia preferire il movimento al riposo.

TEOFILO. Se *libero* fosse ciò che agisce senza ostacoli, la palla, una volta che fosse in movimento in un orizzonte unito, sarebbe un agente libero. Ma Aristotele ha giustamente osservato che, per considerare libera un'azione, si richiede che sia non soltanto *spontanea*, ma anche *deliberata*⁹.

FILALETE. Appunto perciò consideriamo il movimento o il riposo della palla sotto l'idea della necessità.

TEOFILO. L'uso del termine « necessario » richiede altrettanta cautela quanto l'uso del termine « libero ». Anzitutto, questa verità condizionale: *supposto che la palla si trovi in movimento in un piano liscio senza ostacoli, essa continuerà lo stesso movimento*, può passare in qualche modo per necessaria, sebbene in fondo questa conseguenza non sia interamente geometrica, perché è solo presuntiva, per così dire, e fondata sulla saggezza di Dio che non muta la sua influenza senza una ragione, che, al presente, si presume non ci sia. Ma la proposizione « la palla ora è in movimento sul piano » non ha valore assoluto, è una verità contingente, ed in questo senso la palla è un agente contingente, non libero.

9. ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, III, 4. 1111 b, 6-10.

20. LEIBNIZ, II.

§ 10. FILALETE. Supponiamo di trasportare un uomo immerso in un sonno profondo in una stanza nella quale vi sia una persona che desidera grandemente vedere, e sia chiuso a chiave in questa stanza; l'uomo si sveglia e si meraviglia di trovarsi con quella persona e s'intrattiene con piacere nella stanza. Io non penso che si possa porre in dubbio che egli vi rimanga volontariamente: nondimeno non è libero di uscire, se lo vuole. Così la libertà non è un'idea che appartenga alla volizione.

TEOFILO. Questo esempio è molto ben scelto per porre in rilievo in che senso un'azione o uno stato può essere *volontario*, senza essere *libero*. Però quando i filosofi ed i teologi discutono sul libero arbitrio, gli attribuiscono un significato del tutto diverso.

§ 11. FILALETE. La libertà non c'è quando la paralisi impedisce alle gambe di ubbidire al comando dello spirito, benché anche per il paralitico il rimanere seduto possa essere volontario, almeno fino a quando preferisce rimanere seduto al cambiare di posto. *Volontario*, perciò, non si oppone a « necessario », ma ad *involontario*.

TEOFILO. Queste espressioni sono giuste, ma l'uso corrente se ne allontana, e coloro che contrappongono la libertà alle necessità, non si riferiscono alle azioni esterne, ma all'atto stesso del volere.

§ 12. FILALETE. Un uomo sveglio non è libero di pensare o non pensare, più di quanto sia libero di impedire o non impedire che il suo corpo tocchi un altro corpo: ma portare i pensieri da un'idea all'altra, è, spesso, a sua disposizione, ed in questo caso vi è tanta libertà in rapporto alle idee, quanta ve n'è in rapporto ai corpi sui quali si poggia quanto può portarsi dall'uno all'altro, come gli piace. Vi sono però idee che, al pari di certi movimenti, sono talmente fisse nello spirito che in certe circostanze non è possibile distaccarsene, per quanti sforzi si faccia. Un uomo sottoposto a torture non è libero di non avere l'idea del dolore e talvolta una passione violenta agisce sul nostro spirito come il vento più furioso agisce sui nostri corpi.

TEOFILO. Tra i pensieri c'è ordine e connessione come tra i movimenti, perché ognuno dei due ordini corrisponde perfettamente all'altro. Nei movimenti la determinazione è necessaria, negli esseri pensanti è libera e soggetta a scelta perché i beni

ed i mali li inclinano senza necessitarli. L'anima, infatti, rappresentando i corpi, conserva le sue perfezioni e benché nelle azioni involontarie dipenda dai corpi (intesa questa dipendenza nel suo giusto senso) è sempre indipendente e nelle azioni volontarie fa dipendere i corpi da sé stessa. Questa dipendenza, però è una dipendenza *metafisica* e consiste nel fatto che Dio ha regolato l'una sull'altro o più l'altro sull'una a seconda delle perfezioni originarie di ciascuno, mentre la dipendenza *fisica* consiste nella influenza immediata che l'una riceve dall'altro, dal quale dipende. Quanto ai pensieri involontari, essi derivano in parte dagli oggetti che colpiscono i nostri sensi, in parte dall'interno a causa delle impressioni (spesso insensibili) che restano delle percezioni precedenti e che continuano la loro azione mescolandosi con le nuove. Da questo punto di vista, noi siamo passivi e, anche quando siamo svegli, ci sono immagini (nelle quali io comprendo non soltanto le rappresentazioni delle figure, ma anche dei suoni e delle altre qualità sensibili), che sorgono in noi, come nei sogni, senza essere richiamate. In tedesco vengono chiamate *Fliegende Gedanken* come *pensieri volanti*, che non sono in nostro potere e a volte contengono assurdità che fanno sorgere scrupoli negli uomini di coscienza delicata e che danno da pensare ai direttori di coscienza ed ai casuisti. È come in una lanterna magica che proietta immagini sulla parete, a seconda delle cose che girano nel suo interno. Ma il nostro spirito, quando appercepisce le immagini che gli sopravvengono può dire: alto là! e può, per così dire, arrestarle. Lo spirito, inoltre, può, come più gli piace, entrare in certe *progressioni di pensieri*, che lo portano dall'uno all'altro; ma questo accade quando le impressioni, interne o esterne, non prevalgono. È vero che in ciò gli uomini differiscono grandemente a seconda del loro temperamento e dell'esercizio della loro volontà, di modo che mentre uno può vincere le impressioni, un altro si abbandona.

§ 13. FILALETE. Si ha *necessità*, dovunque il pensiero non partecipa in alcun modo. E quando questa necessità si trova in un agente capace di volere e il principio o la continuazione di una qualche azione sono contrari alla preferenza del suo spirito, io la chiamo *costrizione*; quando l'impedimento o la cessazione di un atto sono contrari alla volontà dell'agente, si può

chiamarla *coibizione*. Quanto agli agenti che non hanno in modo assoluto né pensiero né volontà, sono *agenti necessari*, sotto tutti gli aspetti.

TEOFILO. Mi sembra che, a parlare rigorosamente, benché le volizioni siano contingenti, la necessità non debba essere opposta alla volontà ma alla contingenza, come ho già osservato al § 9. Non deve poi essere confusa con la determinazione, perché non c'è minore connessione o determinazione nei pensieri che nei movimenti, e perché l'essere determinati è tutt'altra cosa dall'essere spinti o costretti. E se non scorgiamo sempre la ragione che ci determina, o meglio la ragione per la quale ci determiniamo, è perché non siamo capaci di appercepire tutto il giuoco del nostro spirito e dei nostri pensieri spesso impercettibili e confusi, come non siamo capaci di scorgere tutti i meccanismi che la natura fa agire nel nostro corpo. Perciò, se per necessità s'intende la determinazione certa che una conoscenza perfetta di tutte le circostanze interne ed esterne delle azioni umane farebbe prevedere ad uno spirito perfetto, è certo che, essendo i pensieri altrettanto determinati dei movimenti che rappresentano, ogni atto libero sarebbe necessario; ma bisogna distinguere il necessario dal contingente, anche se questo è determinato. Le verità contingenti non solo non sono necessarie, ma le loro connessioni non sono sempre di necessità assoluta; perché bisogna riconoscere che c'è differenza nelle determinazioni, fra le conseguenze che hanno luogo dove c'è necessità e quelle che hanno luogo dove c'è contingenza. Le conseguenze geometriche e metafisiche necessitano; le conseguenze di tipo fisiche e morali inclinano senza necessitare; la fisica stessa, ha qualcosa di morale e di volontario in rapporto a Dio, perché le leggi del movimento non hanno altra necessità che quella che deriva dalla regola del meglio. Ora Dio, benché sia determinato a scegliere il meglio, sceglie liberamente. Ma poiché i corpi propriamente non scelgono (avendo Dio scelto per essi), l'uso ha voluto che li si chiami *agenti necessari*, uso al quale non mi oppongo purché non si confonda il necessario con il determinato e purché non si immagini che gli esseri liberi agiscano senza determinazione; errore che ha prevalso in alcuni spiriti e che distrugge le verità più importanti e anche l'assioma fondamentale che *nulla accide senza ragione*, assioma senza il quale né

l'esistenza di Dio né altre verità potrebbero essere adeguatamente dimostrate. Quanto alla *costrizione* giova distinguerne due specie: l'una è fisica, come quando si trascina un uomo in prigione o lo si getta in un precipizio; l'altra, morale, come, per esempio, il timore di un male più grande; l'azione, in questo caso, benché in qualche modo forzata, non cessa d'essere volontaria. Si può essere forzati anche dalla considerazione di un bene superiore, come quando si tenta un uomo proponendogli un grande vantaggio, benché l'uso non la chiami una costrizione.

§ 14. FILALETE. Vediamo ora se è possibile risolvere il problema discusso da tanto tempo ma, a mio avviso, poco ragionevole, per non dire inintelligibile, cioè *se la volontà dell'uomo è libera o no*.

TEOFILO. È giusto meravigliarsi della strana mania degli uomini di tormentarsi agitando questioni mal poste: essi cercano ciò che sanno e non sanno ciò che cercano.

FILALETE. La libertà, che è una potenza, appartiene solo agli agenti e non può essere perciò un attributo o una modificazione della volontà che, essa stessa, non è che una potenza.

TEOFILO. Se si considera la proprietà dei termini, avete ragione. In questo caso, però, si può giustificare, in qualche modo, l'uso corrente. Si suole attribuire la potenza al calore o ad altre qualità, cioè al corpo, in quanto possiede queste qualità: allo stesso modo qui si intende domandare se l'uomo è libero nel suo volere.

§ 15. FILALETE. La libertà è il potere che un uomo ha di fare o non fare un'azione conforme al suo volere.

TEOFILO. Se gli uomini intendessero per libertà solo questo, quando chiedono se la volontà o l'arbitrio è libero, la loro domanda sarebbe veramente assurda; ma il significato di questa domanda, lo vedremo fra poco, ed io del resto ne ho già parlato. È vero, ma per un'altra ragione, che gli uomini (o molti di essi) chiedono l'assurdo o l'impossibile quando parlano di una libertà di equilibrio assolutamente immaginaria e impraticabile, che, ammesso che fosse possibile averla, non gioverebbe affatto, perché una libertà di volere contro tutte le impressioni dell'intelletto distruggerebbe la vera libertà e la ragione stessa e ci abbasserebbe al di sotto delle bestie.

§ 17. *FILALETE*. Chi dicesse che la potenza di parlare dirige quella di cantare e che questa obbedisce o disobbedisce alla potenza di parlare, si esprimerebbe in un modo altrettanto intelligibile di colui che dicesse, come si è soliti dire, che la volontà governa l'intelletto e che questo obbedisce o meno alla volontà (§ 18). Ma questo modo di parlare ha prevalso, e ha causato, se non m'inganno, non poca confusione, benché la facoltà di pensare non operi sul potere di scegliere e viceversa, più di quel che la facoltà di cantare possa su quella di danzare (§ 19). Ammetto tuttavia che un tale o tal altro pensiero possa dare all'uomo l'occasione di esercitare il potere che ha di scegliere e che la scelta dello spirito può essere motivo ch'egli pensi alla tale o tal altra cosa, a quel modo che cantare una certa aria può essere occasione a danzare una certa danza.

TEOFILO. C'è qualcosa di più di una semplice occasione, perché c'è una certa dipendenza: infatti non è possibile volere se non ciò che si giudica buono e, quanto più la facoltà d'intendere è maggiore, tanto più è migliore la scelta della volontà, così come, d'altro lato, più è vigorosa la volontà, più l'uomo riesce a determinare i pensieri in conformità alla sua scelta, invece di essere determinato e fuorviato da percezioni involontarie.

FILALETE. Le facoltà sono relazioni e non *agenti*.

TEOFILO. Se le facoltà essenziali non sono che relazioni e non aggiungono nulla all'essenza, le qualità e le facoltà accidentali o soggette al mutamento sono altra cosa e di esse si può dire che spesso dipendono dalle prime nell'esercizio delle loro funzioni.

§ 21. *FILALETE*. La questione, a mio avviso, non è se la volontà è libera, che è un parlare improprio, ma *se l'uomo è libero*. Ciò posto, ritengo che nella misura in cui un individuo, per l'impulso o la scelta del proprio spirito, può preferire l'esistenza di una azione alla sua non esistenza o viceversa, in modo che possa fare che l'azione esista o non esista a seconda del suo volere, in questa misura egli è libero. E difficilmente si può concepire libero un essere se non in quanto è capace di fare ciò che vuole; di modo che l'uomo sembra tanto libero rispetto alle azioni che dipendono dal suo potere, quanto è possibile, se è lecito esprimermi così, alla sua libertà di renderlo libero.

TEOFILO. Quando si ragiona sulla libertà della volontà o sul libero arbitrio, non si domanda se l'uomo possa fare ciò che

vuole, ma se c'è una indipendenza sufficiente nella sua volontà. Non si domanda se ha le gambe sciolte o le braccia non legate, ma se ha lo spirito libero e in che consiste questa libertà. Da questo punto di vista, un'intelligenza può essere più libera di un'altra. L'intelligenza suprema si troverà in una libertà perfetta, della quale le creature non sono capaci.

§ 22. *FILALETE*. Gli uomini naturalmente curiosi e che desiderano allontanare quanto più possono dal loro spirito il pensiero di esser colpevoli, per quanto ciò possa portarli ad uno stato peggiore di quello di una necessità fatale, non saranno soddisfatti di quanto affermate. A meno d'intendere la libertà in un modo molto più largo quella libertà non li soddisfa e secondo la loro opinione è una buona prova della libertà dell'uomo, solo che egli ha la libertà di volere oltre quella di fare ciò che vuole. § 23. Perciò credo che l'uomo non è libero rispetto all'atto particolare del volere un'azione che è in suo potere, quando l'azione è stata proposta al suo spirito. La ragione è evidente; infatti, dipendendo l'azione dalla volontà, è necessario che ne derivi o no, e la sua esistenza o non esistenza non può non seguire esattamente la determinazione e la scelta della volontà, per cui non è possibile evitare di volere l'esistenza o non l'esistenza di quell'azione.

TEOFILO. Io sono, invece, propenso a credere che è possibile sospendere la scelta ed è cosa che accade spesso, specialmente quando pensieri estranei interrompono la deliberazione, perciò, benché sia necessario che l'azione sulla quale si delibera, esista o non esista, non ne segue che si debba necessariamente decidere per l'esistenza o la non esistenza di essa infatti la non esistenza può seguire alla mancanza della decisione. A questo modo, gli arcopagiti assolvevano coloro i cui processi risultavano troppo complessi per essere decisi, rinviando la decisione ad un termine lontano, prendendo cento anni per pensarvi.

FILALETE. Concependo in questo modo la libertà dell'uomo, concependo cioè che l'azione del volere dipenda dalla volontà, bisognerebbe poi ammettere un'altra volontà o facoltà del volere anteriore, per determinare gli atti di questa volontà ed un'altra per gli atti della prima e così via all'infinito, giacché, a qualunque punto ci si arresti, gli atti dell'ultima volontà non potrebbero essere liberi.

TEOFILO. È vero che ci esprimiamo poco correttamente, quando parliamo come se volessimo volere. Noi non vogliamo volere, ma vogliamo fare, perché se volessimo volere, allora vorremmo voler volere, e così all'infinito; nondimeno, non bisogna nascondere che con le azioni volontarie noi spesso contribuiamo indirettamente ad altre azioni volontarie e benché non si possa volere ciò che si vuole, come del resto non è possibile giudicare ciò che si vuole, pure è possibile fare in modo, in anticipo, di giudicare o di volere col tempo ciò che si desidererebbe di poter volere o giudicare oggi. Ci si attacca alle persone, alle letture o a certi pensieri che favoriscono una certa decisione, e non si presta attenzione a ciò che deriva dalla parte opposta, ed è con queste accortezze e mille altre, che si adoperano senza un intento preciso e senza pensarvi, che si riesce ad ingannare sé stessi o almeno a mutarsi e a convertirsi o a pervertirsi, secondo i casi.

§ 25. FILALETE. Poiché, dunque, è evidente che l'uomo non ha la libertà di voler volere o no, la prima questione che si tratta di risolvere è *se l'uomo ha la libertà di volere quale di due cose gli piaccia, il movimento, per esempio, o la quiete*. Ma tale questione è così visibilmente assurda in sé stessa, che è sufficiente a convincere chiunque vi rifletta, che la libertà non concerne in alcun caso la volontà. Infatti, domandare se un uomo è libero di volere ciò che più gli piace, il movimento o il riposo, il tacere o il parlare, è come domandare se un uomo può volere ciò che vuole o preferire ciò che preferisce, domanda che, a mio avviso, non ha bisogno di risposta.

TEOFILO. Rimane vero, però, che gli uomini incontrano a questo punto una difficoltà, che merita di essere risolta. Essi dicono, infatti, che, visto e considerato tutto, è pur sempre in loro facoltà di volere non soltanto ciò che preferiscono, ma anche, per mostrare la loro libertà, tutto il contrario. Bisogna però osservare che anche questo capriccio od ostinazione o, se vogliamo, questa ragione che impedisce loro di seguire le altre ragioni, entra nel bilancio e fa loro piacere ciò che, senza di essa, non piacerebbe affatto, sicché la scelta finisce per essere sempre determinata dalla percezione. Non si vuole, pertanto, ciò che si vorrebbe, ma ciò che piace, benché la volontà possa contribuire indirettamente, e come da lontano, a far sì che una cosa

piaccia o non piaccia, come ho già avuto occasione di osservare. Ma poiché gli uomini non riescono di solito a districare distintamente tutte queste considerazioni, non è da meravigliarsi se si intriga lo spirito su questa materia che ha molte pieghe nascoste.

§ 29. FILALETE. Quando si domanda che cosa determina la volontà, la risposta è che lo spirito la determina. Se questa risposta non soddisfa, è evidente che il senso della domanda deve essere così interpretato: *che cosa spinge lo spirito, in ogni occasione particolare, a determinare verso un certo movimento o verso un certo riposo, il potere che ha di dirigere le sue facoltà verso il movimento o verso il riposo?* A questa domanda rispondo che ciò che ci porta a rimanere nello stesso stato o a continuare la stessa azione, è unicamente la *soddisfazione* che vi si prova. Al contrario, il movente che spinge a mutare, è sempre l'*inquietudine*.

TEOFILO. L'*inquietudine*, come ho mostrato nel capitolo precedente, non è sempre un dolore, così come l'agio nel quale uno può trovarsi, non è sempre una soddisfazione o un piacere. Spesso è una percezione insensibile che non si può né distinguere né isolare, e che ci fa inclinare più verso una cosa che verso un'altra, senza che ce ne rendiamo ragione.

§ 30. FILALETE. La *volontà* e il *desiderio* non devono essere confusi; uno desidera liberarsi dalla gotta, ma pensando che la cessazione di questo dolore può causare il trasporto di un umore nocivo in qualche parte più vitale, la sua volontà non sa decidersi verso un'azione intesa ad allontanare quel dolore.

TEOFILO. Questo desiderio è come una specie di velleità, rispetto alla volontà vera e propria; si vorrebbe, per esempio, se non ci fosse il timore di un male più grave, se si potesse ottenere ciò che si vuole o sperare un bene maggiore rinunciando a quello minore. Si può, perciò, dire che quell'uomo desidera essere liberato dalla gotta, fino ad un certo grado della sua volontà, ma non fino all'ultimo: la volontà, quando contiene imperfezione o impotenza, si chiama velleità.

§ 31. FILALETE. Giova considerare che ciò che determina la volontà ad agire, non è, come ordinariamente si pensa, il bene maggiore, ma piuttosto una qualche inquietudine presente e, di solito, la più urgente. La si può chiamare *desiderio*, che è ef-

fettivamente un'inquietudine dello spirito causato dalla privazione di un bene, oltre al desiderio di essere liberati dal dolore. Non ogni bene assente suscita un dolore proporzionato al grado di eccellenza che è in esso o che noi gli riconosciamo, mentre ogni dolore produce un desiderio uguale a sé stesso; ciò perché l'assenza di un bene non è sempre un male, ma è sempre un male la presenza del dolore. Si può pensare e prospettare l'assenza di un bene senza dolore, ma in proporzione in cui c'è desiderio c'è anche inquietudine.

§ 32. Chi non ha sentito nel desiderio ciò che il saggio dice della speranza (*Proverbi*, XIII, 12) che, differita, fa languire il cuore? Rachele gridò: « Datemi figli o muoio! » (*Genesi*, XXX, 1). § 34. Quando l'uomo è perfettamente soddisfatto dello stato in cui si trova o quanto meno è libero da ogni inquietudine, quale volontà può avere se non quella di rimanere nello stesso stato? Così, il saggio autore del nostro essere ha posto negli uomini il disagio della fame, della sete e di altri desideri naturali, allo scopo di eccitare e determinare la loro volontà alla conservazione ed alla continuazione della specie. È meglio sposarsi che bruciare, ha detto san Paolo (*I Cor.*, VII, 9). Tanto è vero che il sentimento presente di una piccola scottatura, esercita su di noi un'azione più intensa delle attrattive dei piaceri più grandi, visti in lontananza.

§ 35. È vero che se la massima che il bene, ed il bene maggiore, determina la volontà, è così diffusa, non sono per nulla sorpreso d'averla considerata come indubitabile. Pure, dopo un attento esame, mi sento costretto ad affermare che il bene, ed il bene maggiore, benché giudicato e riconosciuto come tale, non determina la volontà e, a meno che non lo si desideri, proporzionatamente alla sua eccellenza e che il desiderio ci renda inquieti per la mancanza di esso. Supponiamo che un uomo sia convinto dell'utilità della virtù, tanto da riconoscere che è necessaria a chi si propone qualcosa di grande in questo mondo o spera di essere felice nell'altro; fino a quando tuttavia quest'uomo sarà affamato ed assetato di giustizia, la sua volontà non sarà determinata verso nessuna azione che lo porti alla ricerca di questo bene eccellente, mentre una inquietudine che intervenga di traverso porterà la sua volontà verso altri oggetti. Supponiamo, d'altra parte, che un uomo, abituato al vino, consideri che la

vita che conduce rovini la sua salute e dissipi i suoi averi, lo disonori agli occhi del mondo, gli procuri malattie e lo faccia precipitare nell'indigenza sino al punto di non avere più nulla di che soddisfare la passione di bere che lo domina; pure, appena ritorna l'inquietudine che prova nell'essere lontano dai compagni di crapula, quell'inquietudine lo riporta alla taverna, nell'ora in cui era abituato ad andarci, e ciò mentre ha davanti agli occhi la perdita della sua salute e dei suoi averi, e persino di quella felicità nell'altra vita, che non può considerare come un bene poco apprezzabile in sé stesso, dato che lo riconosce molto superiore al piacere del bere e alle vane chiacchiere di una comitiva di crapuloni. Non è, dunque, per non volgere gli occhi al bene supremo che egli persiste nella sua sregolatezza; ché, anzi, scorge e riconosce l'eccellenza di esso fino al punto che, anche nelle ore in cui si abbandona al bere, pensa di applicarsi alla ricerca di quel bene sovrano; ma quando l'inquietudine di esser privo del piacere al quale è abituato comincia a tormentarlo, il bene che egli riconosce più eccellente di quello del bere non ha più forza sul suo spirito ed è l'inquietudine attuale che determina la sua volontà verso l'azione alla quale è abituato e che producendo in lui impressioni più forti, prevale ancora alla prima occasione; benché, nello stesso tempo, egli s'impegni, per così dire, con sé stesso promettendo in segreto che non lo farà più e s'immagina che quella è l'ultima volta nella quale agisce contro il suo più vero interesse. Così, di volta in volta, egli si trova a ripetere:

*Video meliora proboque
deteriora sequor*¹⁰.

Vedo il partito migliore e l'approvo, e seguo il peggiore. Questa sentenza che si riconosce vera, è confermata da una esperienza così costante che è facile comprenderla nel modo che abbiamo detto e non può essere interpretata in modo diverso.

TEOFILO. Vi è qualcosa di giusto e di solido in queste considerazioni; non vorrei però che si credesse di dover abbandonare del tutto questi antichi assiomi, che la volontà segue il bene

10. OVIDIO, *Metamorfosi*, VII, vv. 20-21.

maggiore o fugge il male maggiore che sente. L'origine della scarsa sollecitudine verso i veri beni deriva in gran parte da ciò che negli oggetti e nelle circostanze nelle quali i sensi non agiscono, i nostri pensieri sono, per così dire, sordi (in latino li chiamo *cogitationes caecae*), privi, cioè, di percezione e di sentimento, consistenti nell'impiego puro e semplice di caratteri, come accade a coloro che, nel calcolo algebrico, non considerano, di tanto in tanto, le figure geometriche delle quali si tratta, giacché le parole hanno un effetto analogo ai caratteri dell'aritmetica e dell'algebra. Spesso si ragiona con le parole senza quasi avere l'oggetto nello spirito. Ora una conoscenza siffatta non ha efficacia, a commuovere occorre qualcosa di vivo. Eppure è proprio così che più spesso gli uomini pensano a Dio, alla virtù, alla felicità: ne parlano e ne ragionano senza idee espresse; non che sia impossibile averne, perché esse ci sono, nel loro spirito. Ma non si prendono la pena di approfondirne l'analisi. A volte hanno le idee di un bene o di un male assente, ma debolissime; non è da meravigliarsi se non hanno efficacia. Così, se preferiamo il peggio, è perché sentiamo il bene e non il male che esso contiene, mentre non sentiamo il bene che è nel partito opposto. Noi supponiamo e crediamo, o piuttosto semplicemente ripetiamo sulla fede altrui o sulla memoria di nostre riflessioni passate, che il più gran bene è nel partito migliore ed il più gran male in quello contrario. Ma quando noi non ce li prospettiamo, i pensieri e i ragionamenti contrari al sentimento, sono una specie di *psittacismo*, che non offre nulla di attuale allo spirito: e se non prendiamo misure per porvi rimedio, se li porta via il vento (come ho notato sopra, cap. II, § 11); i precetti più belli della morale e le migliori regole della prudenza, hanno efficacia solo in un'anima che è sensibile ad essi (o *direttamente*, o almeno, perché questo non sempre è possibile, *indirettamente*) e che non è più sensibile a ciò che è ad essi contrario. Cicerone, in un luogo delle sue opere¹¹, scrive giustamente che, se i nostri occhi potessero vedere la bellezza della virtù, noi l'ameremmo ardentemente, ma poiché ciò non accade e non c'è nulla di equivalente, non bisogna meravigliarsi se nella lotta

11. CICERONE, *De Finibus bonorum et malorum*, II, § 52. Il concetto è ripreso dal *Fedro* (260 d) di Platone.

tra la carne e lo spirito, lo spirito soccombe così spesso perché non sa servirsi della sua superiorità. Questa lotta non è altro che l'opposizione delle differenti tendenze che nascono dai pensieri confusi e dai pensieri distinti. I pensieri confusi si fanno spesso sentire chiaramente; mentre i pensieri distinti sono d'ordinario chiari solo in potenza; essi potrebbero esserlo, se volessimo prenderci la pena di penetrare il senso delle parole o dei caratteri; ma non facendolo o per negligenza o per mancanza di tempo, opponiamo parole vuote o immagini deboli a sentimenti vivi. Conobbi un uomo, fra i dignitari della Chiesa e della politica, costretto alla dieta dalla sua infermità, che mi confessava di non poter resistere all'odore delle vivande che venivano portate ad altri passando davanti al suo appartamento. È questa, senza dubbio, una vergognosa debolezza, ma è così che gli uomini son fatti. Tuttavia, se lo spirito sa usare della sua superiorità, riesce sempre a trionfare. E bisognerebbe cominciare con l'educazione, che dovrebbe essere regolata in modo da rendere i veri beni ed i veri mali sensibili quanto è più possibile, adattando le nozioni che ce ne formiamo alle circostanze più rispondenti a questo scopo. E l'uomo adulto, cui sia mancata questa buona educazione, deve cominciare — meglio tardi che mai — a cercare piaceri luminosi e ragionevoli per opporli a quelli dei sensi che sono confusi, ma vivi. Anche la grazia divina è un piacere che illumina. Quando un uomo si trova in buone disposizioni, deve farsi leggi e regole per l'avvenire ed attuarle con rigore, sottrarsi alle occasioni capaci di corromperlo, bruscamente o a poco a poco, secondo la natura della cosa. Un viaggio intrapreso subito guarirà un amante; un ritiro ci libererà da compagnie che ci spingono verso cattive inclinazioni. Francesco Borgia, generale dei Gesuiti e che è stato recentemente canonizzato, essendo abituato, quando era uomo di mondo, a bere in abbondanza, quando pensò di entrare in ritiro, colava ogni giorno una goccia di cera nel boccale che era solito vuotare. Alle sensibilità pericolose se ne opporrà una innocente, come l'agricoltura ed il giardinaggio; si fuggirà l'ozio, raccogliendo curiosità della natura o dell'arte, facendo esperienze o ricerche, impegnandosi in qualche occupazione o in conversazioni o in letture utili e piacevoli. Bisogna, in una parola, approfittare delle buone disposizioni, come della parola di Dio che ci chiama a prendere decisioni

efficaci. Ma poiché non è possibile fare sempre l'analisi delle ragioni dei veri beni e dei veri mali, sino a giungere alla percezione del piacere e del dolore che essi racchiudono per esserne mossi, occorre farsi una volta e per sempre questa legge: di attendere e seguire le conclusioni della ragione, una volta comprese, anche se in séguito, sono percepite solo attraverso *pensieri sordi*, privi di ogni attrazione sensibile; e ciò allo scopo di porsi al comando sulle *passioni* come sulle *inclinazioni insensibili* o sulle inquietudini, acquistando quell'abitudine di agire secondo ragione che ci renderà la virtù gradita e quasi spontanea. Ma non è qui il caso di dare e insegnare precetti di morale o direzioni e indirizzi spirituali per l'esercizio della vera pietà; è sufficiente che riflettendo sui procedimenti della nostra anima, si scorga la sorgente delle nostre debolezze, la cui conoscenza offre al tempo stesso la conoscenza dei rimedi.

§ 36. FILALETE. L'inquietudine presente, quando ci preme opera soltanto sulla volontà e la determina naturalmente in vista di quella felicità alla quale tutti tendiamo in tutte le nostre azioni, perché ciascuno considera il dolore e la *Uneasiness* (cioè l'inquietudine o piuttosto il disagio che fa sì che non ci troviamo a nostro agio), come incompatibile con la felicità. Un piccolo dolore basta a corrompere tutti i piaceri di cui godiamo. Di conseguenza ciò che determina incessantemente la scelta della nostra volontà all'azione seguente, sarà sempre l'allontanamento del dolore fino a quando ne siamo colpiti, e così questo allontanamento è il primo passo verso la felicità.

TEOFILO. Se considerate la vostra *Uneasiness* o inquietudine come un vero e proprio dolore, non accordo che ne sia l'unico stimolo. Più spesso sono le piccole percezioni insensibili, che si potrebbero chiamare dolori non appercepibili, se la nozione di dolore non implicasse l'appercezione. Questi piccoli impulsi portano a una continua liberazione da piccoli impedimenti, alla quale la nostra natura provvede senza che ci pensiamo. In ciò consiste realmente quella inquietudine che si sente senza conoscerla e che ci fa agire non solo nelle passioni, ma anche quando sembriamo tranquilli, giacché non siamo mai inattivi o immobili in quanto la natura lavora di continuo per mettersi a suo agio. Ed è questo che ci determina, prima di ogni deliberazione e nei casi che ci sembrano più indifferenti, perché non siamo mai

in un perfetto equilibrio e perché non possiamo mai essere esattamente a mezza strada tra due partiti da prendere. Ora se questi elementi del dolore (che talvolta, quando diventano più intensi portano ad un dolore o dispiacere vero e proprio), fossero veri dolori, saremmo perpetuamente infelici, nella ricerca del bene che cerchiamo con inquietudine ed ardore. Accade invece tutto il contrario, e come ho già spiegato (nel § 6 del capitolo precedente) la somma dei piccoli successi continui della natura che si mette sempre più a suo agio, tendendo al bene e godendo della sua immagine o diminuendo il sentimento del dolore, è già un piacere considerevole e spesso val meglio dello stesso godimento del bene; per cui, *lungi dal considerare quest'inquietudine come uno stato incompatibile con la felicità*, trovo che l'inquietudine è essenziale alla felicità delle creature, la quale non può consistere in un possesso perfetto che le renderebbe insensibili e quasi stupide, ma in un progresso continuo e non interrotto verso beni sempre maggiori; progresso che non può non essere accompagnato da un qualche desiderio o, almeno, da un'inquietudine continua che però, come ho spiegato or ora, non giunge sino a provocare disagio, perché si limita a certi elementi o rudimenti di dolore, inappercepibili a parte, ma sufficienti a servire di stimolo per eccitare la volontà: come fa l'appetito in un uomo di buona salute, quando non giunge a quel disagio che ci rende impazienti e ci tormenta per il troppo attaccamento all'idea di ciò che ci manca. Queste *appetizioni*, piccole o grandi, sono quelle che nelle scuole si chiamano *motus primo primi* perché sono effettivamente i primi passi che la natura ci fa fare, non tanto verso la felicità quanto verso la gioia, perché riguardano solo il presente; ma l'esperienza e la ragione c'insegnano a moderarle e a regolarle in modo che possano condurre alla felicità. Ne ho già parlato nel libro I, cap. II, § 3. Le appetizioni sono come la tendenza della pietra che va il più direttamente, ma non sempre, secondo il tragitto migliore, verso il centro della terra, non potendo prevedere se incontrerà macigni sui quali si infrangerà, mentre si avvicinerrebbe di più verso il proprio fine, se avesse lo spirito e il mezzo di evitarli. Analogamente, andando diritti verso il piacere del momento, spesso precipitiamo nella miseria. Perciò la ragione ci oppone le immagini di beni maggiori o di mali futuri e la ferma risoluzione e

l'abitudine di pensare, prima di agire, e poi di seguire ciò che è stato riconosciuto il meglio, quand'anche le ragioni sensibili delle nostre conclusioni non ci siano più presenti allo spirito e quasi non consistano che in immagini deboli o *pensieri sordi*, che danno parole o segni privi di significato attuale. Ne segue che tutto si riduce in un *pensateci bene* o in un *memento*: il primo per darsi leggi, il secondo per seguirle, anche quando non si rifletta alle ragioni che le ha fatte nascere. Tuttavia, conviene pensarle il più possibile, per avere l'anima piena di una gioia razionale e di un luminoso piacere.

§ 37. FILALETE. Queste precauzioni, senza dubbio, sono tanto più necessarie quanto più l'idea di un bene assente è incapace di controbilanciare il senso di inquietudine e dolore, dal quale siamo tormentati, fino a quando quel bene non suscita in noi un qualche desiderio. Quante persone a cui le gioie indicibili del paradiso sono rappresentate con vivaci pitture che esse riconoscono possibili e probabili, si contenterebbero tuttavia volentieri della felicità di cui godono in questo mondo? Ciò accade perché le inquietudini dei loro presenti desideri, venendo a prendere il sopravvento e dirigendosi verso i piaceri mondani, determinano le loro volontà a cercare questi beni, e così esse diventano interamente insensibili ai beni dell'altra vita.

TEOFILO. Ciò in parte deriva dal fatto che gli uomini, sovente, non sono affatto persuasi; e, per quanto dicano, un'occulta incredulità regna nel fondo delle loro anime. Gli è che non hanno mai compreso le buone ragioni che dimostrano l'immortalità delle anime, degna della giustizia divina che sta a fondamento della vera religione; o non rammentano d'averle già comprese, cose entrambe necessarie per la persuasione. Pochi pensano che la vita futura, quale viene insegnata dalla vera religione e dalla vera ragione, è *possibile*; sono ben lungi dal concepirne la *probabilità*, non dico poi la *certezza*. Tutto ciò che ne pensano, non è che psittacismo o immagini labili o vane, alla maomettana, nelle quali essi stessi credono vi sia poco di manifesto; e sono ben lontani dall'esserne toccati come invece erano (a quanto si dice) i soldati del Principe degli Assassini¹²,

del Vecchio della Montagna, che egli trasportava, quando erano immersi nel sonno più profondo, in un luogo pieno di delizie che scambiavano per il paradiso di Maometto; ivi venivano catechizzati da finti angeli o da finti santi con dottrine che facevano comodo al Principe; venivano poi di nuovo assopiti e riportati al luogo dal quale erano stati rapiti. Tutto ciò li rendeva arditi a tutto osare, sino alla morte dei principi nemici del loro signore. Per la verità non so se si faccia torto a questo Vecchio della Montagna, per i molti principi che avrebbe fatto ammazzare; benché negli storici inglesi si trova una lettera, a lui attribuita, per disculpare il Re Riccardo I dell'assassinio di un conte o principe della Palestina, che questo Vecchio della Montagna confessa di avere ucciso per esserne stato offeso. Comunque sia, fu forse per un grande zelo verso la sua religione, che questo Principe degli Assassini voleva dare ai suoi un'idea vivace del paradiso, che accompagnasse sempre il pensiero e li impedisse di essere sordi, senza pretendere che dovessero credere di essere stati effettivamente in paradiso. Ma anche supponendo che lo pretendesse, non bisogna meravigliarsi che questa frode pietosa fosse più efficace di una verità mal compresa. Nondimeno nulla sarebbe più forte della verità, se si prendesse cura di conoscerla bene e di farla valere, e senza dubbio vi sono tutti i mezzi per condurre con efficacia gli uomini verso di essa. Quando considero quanto può l'ambizione o l'avarizia in tutti coloro che si mettono in questo ordine di vita, così spesso privo di attrazioni sensibili ed attuali, non dispero di niente e ritengo che la virtù, accompagnata com'è da tanti solidi beni, sarebbe infinitamente più efficace, se una felice rivoluzione del genere umano la mettesse un giorno in voga e, per così dire, alla moda. È certissimo che si potrebbero abituare i giovani a trovare il loro più grande piacere nell'esercizio delle virtù. Ed anche gli adulti potrebbero farsi regole e abitudine di seguirla che li condurrebbero con tanta forza, e con tanta amarezza, ove se ne allontanassero, quale potrebbe sentirli un ubriacone al quale fosse impedito di andare all'osteria. Sono ben lieto di aggiungere queste considerazioni sulla possibilità, anzi sulla facilità dei rimedi ai

12. Setta islamica del XII secolo: *assassini* è la corruzione di Hachychy, bevitore di *huschichah*, bevanda che stimolava l'immaginazione e della quale il fondatore

della setta (il Vecchio della Montagna, il cui vero nome era Hassan ben Sebbah) si serviva per spingere i suoi fedeli ai suoi fini politici.

nostri mali e di non contribuire a scoraggiare gli uomini dalla ricerca dei veri beni con l'esposizione delle nostre sole debolezze.

§ 39. FILALETE. Tutto consiste nel fare desiderare costantemente i beni veri. Accade raramente che un'azione volontaria si produca in noi, senza che un desiderio l'accompagni, perché la *volontà* ed il *desiderio* sono spesso confusi insieme. Tuttavia non bisogna escludere completamente l'inquietudine, la quale fa parte o è almeno una conseguenza della maggior parte delle passioni; giacché l'odio, il timore, la collera, l'invidia, la vergogna hanno ciascuna la loro inquietudine e così agiscono sulle volontà. Dubito che queste passioni esistano isolate e ritengo che si farebbe molta fatica a trovare una passione non accompagnata da desiderio. Sono certo che dove c'è inquietudine, c'è desiderio. E come la nostra eternità non dipende dal momento presente, noi spingiamo la nostra vista al di là, quali che siano i piaceri che godiamo al presente, ed il desiderio, accompagnando questi sguardi anticipati sull'avvenire, trascina con sé la volontà: in modo che, anche in mezzo alla gioia, ciò che sostiene l'azione dalla quale deriva il piacere presente, è il desiderio di continuare il piacere o il timore d'esserne privati, ed ogni volta una inquietudine più intensa invade lo spirito, lo spinge verso una nuova azione ed il piacere presente è trascurato.

TEOFILO. Molte percezioni ed appetizioni concorrono alla volizione perfetta che è il risultato del loro conflitto. Ve ne sono alcune che, prese isolatamente, sono impercettibili, il cui insieme però produce un'inquietudine che ci sospinge senza che se ne veda la ragione; e ve ne sono altre che congiunte insieme spingono verso un oggetto o ce ne allontanano, ed allora si ha un desiderio o un timore, accompagnato da una inquietudine, che però non giunge ad un vero piacere o dispiacere. Vi sono, infine, impulsi, accompagnati effettivamente da piaceri e dolori, e tutte queste percezioni sono o sensazioni nuove o immagini residue di sensazioni passate (accompagnate o no da ricordi) che, rinnovando gli allettamenti che queste immagini avevano nelle sensazioni precedenti, rinnovano anche gli impulsi antichi in proporzione della vivacità dell'immaginazione. Da tutti questi impulsi deriva lo sforzo *prevalente* che costituisce la *volontà* piena. Spesso però i desideri e le tendenze, delle quali si ha ap-

percezione, sono chiamati *volizioni*, sebbene meno intere, sia che prevalgano e spingano all'azione, sia che no. Così è facile giudicare che la volizione non può sussistere senza il desiderio o la fuga che può essere considerata come l'opposto del desiderio. L'inquietudine, poi, non si ha soltanto nelle passioni disagievoli, come l'odio, la paura, la collera, la vergogna, ma anche in quelle opposte, come l'amore, la speranza, la soddisfazione, il favore, la gloria. Si può dire che il desiderio c'è dovunque è inquietudine; ma il contrario non è sempre vero, perché spesso c'è inquietudine senza sapere che cosa si cerca, quando, non c'è desiderio formato.

§ 40. FILALETE. Ordinariamente l'inquietudine più pressante, di cui si crede d'essere in grado di liberarsi, determina la volontà dall'azione.

TEOFILO. Come il risultato del bilancio produce la determinazione finale, mi sembra che anche l'inquietudine più urgente può non prevalere; infatti, se anche prevalessse su ciascuna delle tendenze opposte, considerate isolatamente, queste, insieme congiunte, potrebbero prevalere su di essa. Lo spirito può valersi dell'astuzia delle *dicotomie* in modo da far prevalere ora le une ora le altre, come in un'assemblea è possibile far prevalere un partito con una certa maggioranza di voti, a seconda che si forma l'ordine delle domande. È vero che lo spirito vi deve provvedere da lontano, perché, al momento del bisogno, non ha più il tempo per usare questi artifici; allora tutto ciò che colpisce, pesa sulla bilancia e contribuisce a formare una direzione composta, proprio come accade in meccanica e senza una rapida inversione non è più possibile arrestarla.

*Fertur equis auriga nec audit currus habenas*¹³.

§ 41. FILALETE. Se, dopo tutto ciò, si domanda *che cosa eccita il desiderio*, risponderò che è la *felicità* e niente altro. La felicità e la miseria sono nomi di due estremità, i cui limiti ultimi ci sono sconosciuti. Il nostro occhio non li ha mai veduti, il nostro orecchio non li ha mai uditi, il nostro cuore non li ha mai compresi. Ma in noi si formano impressioni vivaci dell'una e dell'altra, mercé specie diverse di soddisfazione e di gioia, di

13. VIRGILIO, *Georgiche*, I, v. 514.

sofferenza e di tristezza, che per brevità raccolgo sotto i nomi di *piacere* e di *dolore*, termini che valgono sia per il corpo sia per lo spirito, benché, a parlare esattamente, appartengano solo allo spirito, sebbene abbiano la loro origine a volte nello spirito in occasione di certi pensieri, a volte nel corpo, in occasione di certe modificazioni del movimento.

§ 42. Così la felicità, intesa nel senso più ampio, è il *piacere più grande* del quale siamo capaci, così come la *miseria*, intesa nel senso più ampio, è il dolore più grande che possiamo provare. Il grado minimo della felicità, poi, è lo stato nel quale, liberi da ogni dolore, godiamo di un piacere presente, al punto da non potere essere soddisfatti da un piacere minore. Chiamiamo *bene* ciò che è adatto a produrre in noi piacere, male ciò che è adatto a produrre dolore. Nondimeno, accade spesso che non li chiamiamo così e ciò quando uno qualunque di questi beni o mali, si trova in concorrenza con un bene o un male maggiore.

TEOFILO. Non saprei dire se un piacere massimo è possibile: sono piuttosto propenso a pensare che il piacere possa crescere all'infinito, perché non sappiamo sino a qual punto le nostre conoscenze ed i nostri organi possano giungere nell'eternità che ci aspetta; crederei dunque che la felicità è un piacere durevole, il che non potrebbe aver luogo senza una progressione continua verso nuovi piaceri. Così, di due persone, delle quali l'una proceda più rapidamente e attraverso piaceri più intensi dell'altra, ciascuna sarà felice in sé stessa e dalla parte sua benché la loro felicità sia molto ineguale. La felicità, è, per così dire, un cammino attraverso i piaceri, ed il piacere non è se non un passo o progresso verso la felicità il più breve possibile secondo le impressioni presenti, ma non sempre il migliore, come ho già detto alla fine del § 36. Infatti, cercando la via più breve, si può smarrire il cammino giusto, a quel modo che la pietra, procedendo per via diritta, può incontrare presto ostacoli che le impediscano di avanzare verso il centro della terra. Ciò dimostra che la ragione e la volontà conducono alla felicità, mentre i sentimenti e gli appetiti conducono solo verso il piacere. Ora benché il piacere, come la luce e il colore, non sia suscettibile di una definizione nominale, può, al pari di esse ricevere una definizione causale, e io credo che in fondo il piacere è il sen-

timento di una perfezione, mentre il dolore è il sentimento di un'imperfezione, purché siano sufficientemente intensi da essere appercepiti: perché le piccole percezioni insensibili di qualche perfezione o imperfezione, che costituiscono, come ho già detto più volte, gli elementi del piacere o del dolore, danno origine ad inclinazioni e a tendenze, non ancora a passioni vere e proprie. Ci sono inclinazioni insensibili, che non appercepiamo e inclinazioni sensibili delle quali sappiamo l'esistenza e l'oggetto, ma non la formazione: queste sono le inclinazioni confuse che attribuiamo al corpo, benché abbiano sempre un correlato nello spirito; e vi sono, infine, inclinazioni distinte, provenienti dalla ragione e delle quali avvertiamo la forza e la formazione. I piaceri di questa natura, che si trovano nella conoscenza e nel sentimento dell'ordine e dell'armonia, sono quelli degni della maggior stima. Si ha ragione di dire che in generale tutte queste inclinazioni, piaceri e dolori, appartengono allo spirito o all'anima; io aggiungerei anche che, se si considerano le cose nel loro rigore metafisico, essi derivano dall'anima, ma nondimeno, si ha ragione di dire che i pensieri confusi derivano dal corpo, perché in questo caso la considerazione del corpo, e non quella dell'anima, fornisce qualcosa di distinto e di comprensibile. Il bene è ciò che serve o contribuisce al piacere, come il male è ciò che contribuisce al dolore. Ma nel contrasto con un bene maggiore, il bene, che ce ne privasse, potrebbe divenire un male, in quanto contribuirebbe al dolore che ne deriverebbe.

§ 47. FILALETE. L'anima ha il potere di sospendere il compimento di qualcuno dei desideri ed è di conseguenza libera di considerarli separatamente e di confrontarli. In ciò consiste la libertà dell'uomo che noi, benché impropriamente, chiamiamo « libero arbitrio »; e dal cattivo uso che ne facciamo deriva la molteplicità dei travimenti, degli errori, delle colpe nelle quali cadiamo, quando determiniamo troppo precipitosamente o troppo tardi la nostra volontà.

TEOFILO. L'attuazione del nostro desiderio è sospesa o arrestata, quando non è tanto forte da commuoverci o da farci superare la pena o lo sforzo richiesto dalla sua soddisfazione. Questa pena a volte consiste in una pigrizia o fiacchezza insensibile che trattiene senza che vi si presti attenzione ed è più forte nelle persone educate nella mollezza o in quelle di temperamento flem-

matico o sfiduciate a causa dell'età o degli insuccessi. Ma anche quando il desiderio è in sé stesso abbastanza forte da muovere, se nulla lo impedisce, può essere frenato da inclinazioni contrarie, sia che consistano in una semplice tendenza, che è come l'elemento o l'inizio di un desiderio vero e proprio, sia che arrivino al desiderio. Tuttavia, poiché queste inclinazioni, tendenze o desideri contrari si trovano già nell'anima, essa non li ha in suo potere, e, di conseguenza, può resistere nel modo libero e volontario cui la ragione possa aver parte, se non dispone di un altro mezzo, che è quello di distrarre lo spirito in un'altra direzione. Ma come servirsene nel momento del bisogno? Questa è la difficoltà, soprattutto quando si è presi da una passione impetuosa. Bisogna, dunque, che lo spirito sia preparato in precedenza, e sia già allenato a passare da pensiero a pensiero, per non arrestarsi troppo in un passo scivoloso e pieno di pericoli. A tale scopo giova abituarsi, in via generale, a non pensare a certe cose se non di sfuggita, in modo da conservare la libertà dello spirito. Ma è ancora meglio abituarsi a procedere con metodo e a porsi in un ordine di pensieri nel quale la connessione sia data dalla ragione e non dal caso (cioè da impressioni insensibili e casuali). A questo fine giova abituarsi di tanto in tanto al raccoglimento, ad elevarsi sul tumulto delle impressioni, a uscire, per così dire, dal punto nel quale si è, a domandarsi: *dic cur hic? respice finem*, « dove siamo? veniamo al fatto ». Gli uomini avrebbero bisogno di qualcuno (uno ce n'era presso Filippo, il padre di Alessandro Magno) che li interrompesse, ricordando il loro dovere. In mancanza di un incaricato di questo servizio, è bene abituarsi a renderlo noi a noi stessi. Così, quando ci troviamo nella necessità di arrestare l'effetto dei nostri desideri e delle nostre passioni, cioè di sospendere l'azione, possiamo trovare i mezzi per combatterli, sia mediante desideri e inclinazioni contrarie, sia con diversioni o occupazioni d'altra natura. Con questi metodi ed artifici, diventiamo padroni di noi stessi, e possiamo pensare e fare, col tempo, ciò che vogliamo volere e la ragione comanda. Sempre però per vie determinate, e mai senza motivo per quel principio immaginario di indifferenza perfetta o di equilibrio nel quale alcuni vogliono far consistere l'essenza della libertà: come se fosse possibile determinarsi senza un motivo e persino contro ogni motivo e andar contro la prevalenza delle impressioni e delle

tendenze. *Senza motivo*, cioè senza l'opposizione di altre inclinazioni, o senza che ci sia stato in precedenza allenamento a distogliere lo spirito da ciò che lo preoccupa o senza qualche altro mezzo simile; ché altrimenti, è come ricorrere alle chimere, come si faceva con le facoltà o qualità occulte degli scolastici, che non avevan né senso o ragione.

§ 48. FILALETE. Concordo in questa determinazione intelligibile della volontà, mediante ciò che è nella percezione e nell'intelletto. Volere e agire in conformità del risultato finale di un esame sincero, è una perfezione più che un difetto della nostra natura. E lungi dall'essere una mutilazione della libertà, è ciò che la rende più perfetta e feconda. E più siamo lontani dal determinarci in quel modo, più siamo vicini alla miseria ed alla schiavitù. In effetti, se si suppone nello spirito una perfetta ed assoluta *indifferenza* che non possa essere determinata dall'ultimo giudizio sul bene e sul male, si pone lo spirito in una condizione molto imperfetta.

TEOFILO. Tutto ciò è di mio gusto perché dimostra che lo spirito non ha sempre un potere completo e diretto di arrestare i suoi desideri, altrimenti non sarebbe mai determinato, qualunque esame facesse e quali che fossero le buone ragioni o i sentimenti efficaci che potesse avere, e si troverebbe sempre incerto, fluttuando perpetuamente tra il timore e la speranza. Bisogna, perciò, che sia determinato, e che possa opporsi solo indirettamente ai suoi desideri, preparando in anticipo le armi che li combatteranno al bisogno, come ho già spiegato.

FILALETE. Tuttavia, un uomo è libero di portare la sua mano alla testa o lasciarla in riposo; egli è perfettamente indifferente rispetto all'una o all'altra di queste cose, e sarebbe un'imperfezione, se questo potere gli mancasse.

TEOFILO. A parlare con rigore, non si è mai indifferenti rispetto a due alternative, per esempio, di spostarsi verso destra o verso sinistra o di porre prima il piede destro o il piede sinistro, come bisognava fare in casa di Trimalcione¹⁴; facciamo l'una cosa o l'altra senza pensarci perché un concorso di disposizioni interne e di impressioni esterne, benché entrambe insen-

14. Si allude ad una scena scherzosa del *Satiricon* (§ XXX) dello scrittore latino Petronio.

sibili, ci determina all'alternativa che scegliamo. La *prevalenza*, è vero, è minima ed in pratica è come se fossimo indifferenti, dato che il minimo motivo sensibile che ci si presenta, è capace di determinarci senza difficoltà verso l'una piuttosto che verso l'altra delle alternative; e benché vi sia un po' più di fatica a sollevare il braccio per portarlo alla testa, è così piccola che possiamo superarla senza difficoltà; ma se l'uomo non avesse il potere di alzare o di non alzare, con facilità, il braccio, sarebbe, lo confesso, una grave imperfezione.

FILALETE. Ma non sarebbe una imperfezione minore se non avessimo la stessa indifferenza in tutti i casi, come quando ci si deve difendere la testa o gli occhi da un colpo imminente: se non fosse altrettanto facile arrestare quel movimento al pari degli altri dei quali abbiamo parlato e rispetto ai quali si è indifferenti, non si sarebbe, al bisogno, pronti ad agire intensamente e prontamente. Così la determinazione, molto spesso, ci è necessaria ed utile e se fossimo, in tutti i casi, poco determinati e come insensibili alle ragioni tratte dalla percezione del bene e del male, saremmo senza scelta effettiva. E se fossimo determinati dall'ultimo giudizio che abbiamo formato nello spirito sul bene e sul male di una certa azione, non saremmo affatto liberi.

TEOFILO. Nulla è altrettanto vero, e coloro che cercano una libertà diversa, non sanno ciò che vogliono.

§ 49. FILALETE. Gli esseri superiori che godono di una perfetta felicità, sono determinati alla scelta del bene più fortemente di noi, e ciò nonostante non abbiamo ragione di immaginare che siano meno liberi di noi.

TEOFILO. Perciò i teologi sostengono che le sostanze beate sono ferme nel bene ed esenti da ogni pericolo di caduta.

FILALETE. Io credo che se convenisse a povere creature finite, quali noi siamo, giudicare di ciò che può fare una saggezza ed una bontà infinita, potremmo affermare che Dio stesso non può scegliere ciò che non è bene e che la libertà di questo Essere onnipotente non gli impedisce di essere determinato da ciò che è meglio.

TEOFILO. Sono talmente persuaso di questa verità, da credere che possiamo affermarla arditamente, per povere e finite creature che siamo; ed, anzi, avremmo gran torto a dubitarne, per-

ché derogheremmo alla saggezza di quell'Essere, alla sua bontà ed alle altre sue perfezioni infinite. Tuttavia la scelta, per quanto determinata sia la volontà, non deve essere chiamata, a rigore, assolutamente necessaria, perché la prevalenza dei beni appercepti, inclina, ma non necessita, benché poi, tutto considerato, l'inclinazione sia determinante e non manchi mai di produrre il suo effetto.

§ 50. FILALETE. Essere determinati dalla ragione verso il meglio, è essere liberi, nel senso più pieno. C'è forse qualcuno che preferirebbe essere un imbecille, per la ragione che un imbecille è meno determinato da sagge riflessioni di un uomo di buon senso? Se la libertà consistesse nello scuotere il giogo della ragione, i folli e gli insensati sarebbero i soli ad essere liberi; ma io credo che nessuno, per amore di una libertà siffatta, desidererebbe essere folle, a meno di non esserlo già.

TEOFILO. Vi sono, oggi, persone che credono di far dello spirito declamando contro la ragione e trattarla come una scomoda pedante. E leggo opuscoli di scritturelli che se ne fanno giuoco e persino, a volte, vedo versi troppo belli per pensieri tanto falsi. In effetti, se coloro che si burlano della ragione, parlassero sul serio, sarebbe una stravaganza di una specie nuova, ignota ai secoli passati. Parlare contro la *ragione* è parlare contro la verità, infatti la ragione è una concatenazione di verità. È come parlare contro sé stessi e contro il proprio bene, perché il fine principale della ragione è nel conoscerlo e nel seguirlo.

§ 51. FILALETE. Poiché, dunque, la più alta perfezione di un essere intelligente consiste nell'applicarsi accuratamente e costantemente alla ricerca della vera felicità, così la cura che dobbiamo avere di non scambiare per felicità reale una felicità immaginaria, diventa il fondamento della nostra libertà; e più siamo costanti nella ricerca della *felicità in generale, che non cessa mai di essere l'oggetto dei nostri desideri*, più la nostra volontà si trova libera dalla necessità di essere determinata dal desiderio verso un bene particolare, fino a quando non abbiamo esaminato se conferisca o si opponga alla nostra vera felicità.

TEOFILO. La vera felicità dovrebbe essere sempre l'oggetto dei nostri desideri, ma c'è motivo di dubitare che lo sia: giacché spesso non vi si pensa, ed ho già osservato che l'appetito, quando non è guidato dalla ragione, tende al piacere del momento

e non alla felicità, cioè al piacere duraturo, benché tenda a farla durare: vedi i §§ 36 e 41.

§ 53. FILALETE. Se qualche turbamento eccessivo impegna interamente la nostra anima, come il dolore di una crudele tortura, non siamo più padroni del nostro spirito. Nondimeno, per moderare, per quanto è possibile, le nostre passioni, dobbiamo far prendere al nostro spirito, il gusto del bene e del male reale ed effettivo e non permettere che un bene superiore ci sfugga dallo spirito senza lasciarvi un qualche gusto, finché non abbia eccitati in noi desideri proporzionati alla sua eccellenza, di modo che la sua assenza ci renda *inquieti*, altrettanto che il timore di perderlo mentre ne godiamo.

TEOFILO. Ciò concorda con le osservazioni che ho fatto nei §§ 31-35, e con ciò che ho detto più volte sui piaceri luminosi, dei quali si comprende come ci perfezionano senza porci in pericolo di una imperfezione maggiore, come fanno i piaceri confusi dei sensi, dai quali bisogna guardarsi, soprattutto quando non si è appreso dalla esperienza, che si potrà servirsene sicuramente.

FILALETE. E nessuno deve dire che non possiamo dominare le passioni o impedire che si scatenino forzandoci ad agire; perché ciò che si può fare davanti ad un principe o ad un uomo eminente, è possibile farlo, se si vuole, quando si è soli o in presenza di Dio.

TEOFILO. Questa osservazione è buona o degna che vi si rifletta spesso.

§ 54. FILALETE. Tuttavia le differenti scelte che gli uomini fanno nel mondo mostrano che la stessa cosa non è egualmente buona per ciascuno. E se gli interessi dell'uomo non si estendessero al di là della presente vita, la ragione di siffatta diversità, la quale fa sì che, ad esempio, taluni si gettino nel lusso e nella crapula mentre altri preferiscono la moderazione alla voluttà, starebbe solo nel fatto che essi pongono la felicità in cose diverse.

TEOFILO. La cosa accade anche ora, sebbene tutti abbiano o dovrebbero avere davanti agli occhi, l'oggetto comune della vita futura. È vero che la considerazione della vera felicità, anche soltanto di questa vita, dovrebbe essere sufficiente a farci preferire la virtù alla voluttà che ce ne allontana, sebbene l'obbligo,

in tal caso, sarebbe meno forte e decisivo. È però vero che i *gusti* degli uomini sono differenti, ed è perciò che si dice che sui gusti non si può discutere. Tuttavia, poiché i gusti non sono che percezioni confuse, bisogna ammetterli solo per oggetti riconosciuti come indifferenti ed innocui: altrimenti, se uno trovasse gusto in veleni capaci di ucciderlo o renderlo infelice, sarebbe ridicolo affermare che non si deve contestargli ciò che è di suo gusto.

§ 55. FILALETE. Se al di là della tomba non ci fosse speranza, sarebbe molto giusta la conseguenza: « *mangiamo e beviamo, godiamo di tutti i piaceri, domani morremo* »¹⁵.

TEOFILO. Secondo me c'è qualcosa da osservare in questa conseguenza. Aristotele, gli Stoici ed altri filosofi antichi erano d'altra opinione e credo che avessero ragione. Quand'anche non ci fosse nulla al di là di questa vita, la tranquillità dell'anima e la salute del corpo non cesserebbero d'essere preferibili ai piaceri ad esse contrari. Non è una buona ragione respingere un bene perché non è eterno. Riconosco però che ci sono casi nei quali manca la possibilità di dimostrare che il partito più onesto è anche il più utile. Pertanto è soltanto la considerazione di Dio e dell'immortalità che rende i doveri della virtù e della giustizia assolutamente indispensabili.

§ 58. FILALETE. A me sembra che il giudizio che facciamo del bene e del male, è sempre giusto. E per quanto riguarda la felicità e l'infelicità presente, quando la riflessione non va più lontano e quando tutte le conseguenze sono messe da parte, l'uomo non sceglie mai male.

TEOFILO. Ciò è come dire che se tutto fosse limitato al momento presente, non si avrebbe ragione di rifiutare il piacere che ci si offre. In effetti, come ho già osservato, ogni piacere è un sentimento di perfezione. Ma ci sono perfezioni che portano imperfezioni più gravi: così, ad esempio, se qualcuno dedicasse tutta la vita a lanciare piselli contro spilli, per imparare a non sbagliare mai il tiro, ad imitazione di quel tale al quale Alessandro Magno regalò un cesto di piselli, costui raggiungerebbe una certa perfezione, ma molto esigua ed indegna di essere posta al confronto con molte altre perfezioni, più necessarie, che

15. S. PAOLO, I Cor., 15, 32.

avrebbe trascurate. Per questa ragione, la perfezione che si trova in certi piaceri, deve cedere alla cura delle perfezioni che sono necessarie per non cadere nella miseria, che è lo stato nel quale si va da imperfezione ad imperfezione e da dolore a dolore. Se però non ci fosse che il presente, bisognerebbe contentarsi della perfezione, cioè del piacere presente.

§ 62. FILALETE. Nessuno di propria volontà renderebbe infelice la propria condizione, se non ci fosse portato da *falsi giudizi*. Non parlo degli sbagli che derivano da un errore inevitabile e non meritano il nome di un giudizio falso, ma di quel giudizio che è falso perché riconosciuto tale per la confessione che ogni uomo deve farne a sé stesso.

§ 63. Ora l'anima s'inganna in primo luogo quando noi mettiamo a confronto un piacere o dolore presente con un piacere o dolore futuro e li misuriamo in base alla differente distanza nella quale si trovano rispetto a noi; simili ad un erede prodigo, che, per il possesso presente di un bene di scarso valore, rinunciava alla grande eredità che non può mancargli. Ognuno deve riconoscere la falsità di questo giudizio; perché l'avvenire diverrà presente ed apporterà lo stesso vantaggio della prossimità. Se nel momento in cui uno prende il bicchiere in mano, il piacere di bere fosse accompagnato da quel dolore di testa e da quel male allo stomaco, che gli verranno tra poche ore, nessuno vorrebbe più gustare un solo goccio di vino. Se una piccola differenza di tempo illude talmente, a maggiore ragione una distanza maggiore produrrà il medesimo effetto.

TEOFILO. C'è una certa analogia fra la distanza dei luoghi e quella dei tempi. Ma c'è anche questa differenza: gli oggetti visibili diminuiscono la loro azione sulla vista in proporzione alla loro distanza, mentre non è la stessa cosa rispetto agli oggetti futuri che agiscono sull'immaginazione e sullo spirito. I raggi visivi sono linee rette che si allontanano progressivamente; ma ci sono linee curve che ad una certa distanza sembra che si riducano alla retta senza allontanarsene sensibilmente, come è nelle asintote, il cui intervallo apparente dalla retta sparisce, benché nella realtà rimangano sempre separate. Infine constatiamo che l'apparenza degli oggetti non diminuisce in proporzione alla distanza, perché l'apparenza sparisce del tutto anche quando la distanza non è infinita. Perciò una piccola distanza di

tempo, ci priva dell'avvenire, come se l'oggetto fosse scomparso. Nell'anima non ne rimane che il nome e quella specie di pensieri, dei quali ho già parlato, che sono sordi e incapaci di commuoverci, se non vi si è provveduto con metodo e con abitudine.

FILALETE. Io non parlo qui di quella specie di falso giudizio, per il quale ciò che è assente, non soltanto è attenuato, ma del tutto annichilito nello spirito degli uomini, quando godono di ciò che possono ottenere nel presente e ne concludono che non ne verrà loro alcun male.

TEOFILO. Si ha un'altra specie di giudizio falso quando l'attesa del bene o del male futuro è annullato perché si nega o si mette in dubbio la conseguenza che si deduce dal presente; ma, al di fuori di questo caso, l'errore che annulla il desiderio dell'avvenire è la stessa cosa del falso giudizio del quale ho parlato, che deriva da una troppo debole rappresentazione dell'avvenire, che si considera poco o punto. A questo proposito si potrebbe distinguere tra cattivo gusto o falso giudizio, giacché spesso non si mette neppure in questione se il bene futuro debba essere preferito e si agisce solo per impressione, senza venire all'esame della cosa. Però quando ci si pensa, allora una delle due: o non si continua a sufficienza nel pensarvi e si passa oltre senza insistere sulla questione che si è sfiorata, o si prosegue l'esame finché si giunge alla conclusione. E a volte, tanto nell'un caso come nell'altro, rimane un rimorso più o meno vivo; a volte non si ha alcuna *formido oppositi*, o scrupolo alcuno, sia che lo spirito se ne distolga, sia che rimanga ingannato da pregiudizi.

§ 64. FILALETE. La limitata capacità del nostro spirito è la causa dei falsi giudizi che formuliamo quando paragoniamo i beni o i mali: non possiamo godere di due piaceri contemporaneamente e meno che mai godere di un piacere mentre siamo oppressi da un dolore. Un po' di amaro mescolato in una coppa c'impedisce di gustarne la dolcezza. Il male che si prova nel presente è sempre il maggiore, e quello che ci fa esclamare: « Ah! qualunque dolore piuttosto che questo! ».

TEOFILO. In tutto ciò, però, c'è grande diversità, a seconda dei temperamenti, della forza di ciò che si prova e delle abitudini. Un uomo che ha la gotta, potrà provare una grande gioia per una grossa fortuna che gli è capitata, ed uno che nuota nell'oro e che potrebbe vivere a suo agio sulle sue terre, piomba

nella tristezza per una disgrazia avuta a corte. Ciò accade perché la gioia o la tristezza vengono dal risultato o dalla *prevalenza* dei piaceri e dei dolori, quando c'è mescolanza. Leandro dispreggiava la fatica ed i pericoli di attraversare a nuoto il mare di notte, spinto dalle attrattive della bella Ero. Vi sono persone che non possono bere né mangiare, né soddisfare altri appetiti senza grandi dolori o per qualche malattia o per altro, eppure soddisfano questi appetiti, perfino al di là del necessario o del giusto. Altri sono tanto molli o delicati che respingono i piaceri accompagnati da qualche dolore o da un qualche disgusto o scomodità. Vi sono, inoltre, persone che si pongono al di sopra dei piccoli dolori o dei piccoli piaceri presenti, perché spinti da un timore o da una speranza; altre sono così effeminate da lamentarsi del minimo disturbo e da correre, come i bambini dietro il più piccolo piacere dei sensi. Sono, queste, persone alle quali il dolore o la voluttà attuale sembra la cosa più importante: somigliano a quei predicatori o panegiristi di poco senno per i quali, come dice il proverbio, il santo del giorno è sempre il più gran santo del paradiso. Nondimeno, per quanto diversi siano gli uomini, rimane sempre vero che tutti agiscono secondo le percezioni attuali, e quando il futuro li impressiona è o per qualche idea che ne hanno o per la decisione e l'abitudine che hanno contratta di seguirla fino ad un certo punto o fino ad un qualche carattere scelto arbitrariamente senza alcuna immagine o segno naturale, perché non senza qualche inquietudine e, a volte, qualche dolore potrebbero opporsi a una decisione saldamente presa e, soprattutto, a una abitudine.

§ 65. *FILALETE*. Gli uomini in generale inclinano a svalutare il piacere futuro ed a concludere, dentro il loro intimo, che quando lo si viene a provarlo, non risponde all'aspettativa che se ne aveva né all'opinione che in generale se ne ha, avendo spesso provato per esperienza propria non soltanto che i piaceri esaltati da altri sono a loro insipidissimi, ma anche che le stesse cose che hanno provocato in loro, un tempo, piaceri intensi, li hanno poi urtati e delusi.

TEOFILO. Questi sono i ragionamenti propri dei voluttuosi; ma gli ambiziosi e gli avari giudicano di solito ben diversamente circa gli onori e le ricchezze, benché poi, quando li posseggono, godano poco o pochissimo di questi beni, occupati come sono a

procacciarsene altri. Penso però che sia un felice provvedimento della natura architetta l'aver reso gli uomini tanto sensibili a ciò che interessa così poco i sensi, e, se essi non potessero divenire ambiziosi o avari, sarebbe difficile, nel presente stato della natura umana, divenire tanto virtuosi e ragionevoli da dedicarsi alla propria perfezione, malgrado i piaceri attuali che li distraggono.

§ 66. *FILALETE*. Per ciò che riguarda le cose buone o cattive nelle loro conseguenze e secondo la loro idoneità a procurarci bene o male, noi ne diamo giudizi diversi quando le giudichiamo incapaci di farci quel male che poi ci procurano in realtà o quando giudichiamo che, anche se la conseguenza è importante non è certo che la cosa non possa accadere diversamente o, almeno, che non si possa evitarla con qualche mezzo, quale l'attività, l'abilità, il mutamento di condotta, il pentimento.

TEOFILO. Mi sembra che se per importanza della conseguenza si intende quella del conseguente, cioè la grandezza del bene o del male che può derivarne, si cade in quella specie di falso giudizio sopra considerato, nel quale il bene o il male futuro è mal rappresentato. Così non rimane da discutere che la seconda specie di falso giudizio, quella nella quale la conseguenza è posta in dubbio.

FILALETE. Sarebbe facile dimostrare in dettaglio che le scappatoie cui ho fatto cenno sono tutte giudizi irragionevoli; ma mi contenterò di osservare in generale che è agire direttamente contro la ragione, rischiare un bene maggiore per un bene minore o esporsi alla miseria per acquistare un piccolo bene o per evitare un piccolo male; e tutto ciò in base a congetture incerte e prima di un esame accurato.

TEOFILO. La considerazione della grandezza della conseguenza e quella sulla grandezza del conseguente sono considerazioni *eterogenee* che non si possono porre a confronto. I moralisti che lo hanno fatto si sono trovati in difficoltà, come risulta da coloro che hanno trattato della probabilità. La verità è che qui, come in altre valutazioni eterogenee disparate e, per così dire, pluridimensionali, la grandezza di cui si tratta è in ragione composta dell'una e dell'altra valutazione, come in un rettangolo, nel quale si hanno le due considerazioni, quella della lunghezza e quella dell'altezza. Tuttavia, sulla grandezza della

conseguenza e sui gradi della probabilità, ci manca quella parte della logica, che ci permetta di valutarle. La maggior parte dei casisti che hanno scritto sulla probabilità, non ne hanno neppure compresa la natura, poggiandola, con Aristotele, sull'autorità, invece di fondarla, come avrebbero dovuto, sulla *verosimiglianza*, non essendo l'autorità che una parte delle ragioni che concorrono a formare la verosimiglianza.

§ 67. *FILALETE*. Ecco alcune delle cause più comuni del falso giudizio. La prima è l'*ignoranza*, la seconda è l'*inavvertenza*, che si ha quando un uomo non riflette neppure su ciò che conosce. È questa un'ignoranza voluta e presente, che seduce il giudizio quanto la volontà.

TEOFILO. Questa ignoranza è sempre presente, ma non sempre è voluta; infatti non si provvede sempre a riflettere, quando occorre, a ciò che si conosce e si dovrebbe ricordare, se se ne fosse padroni. L'ignoranza voluta è sempre accompagnata almeno nel tempo nel quale la si vuole, da un qualche avvertimento; sebbene sia vero che in séguito possa aversi disattenzione per abitudine. L'arte di richiamare alla memoria, al bisogno, ciò che si sa, sarebbe una delle più importanti, se fosse inventata; ma non vedo che finora si sia pensato a formarne gli elementi perché l'arte della memoria, sulla quale tanti autori hanno scritto, è tutt'altra cosa.

FILALETE. Quando si accozzano confusamente ed in fretta e furia le ragioni dell'una e dell'altra delle due ipotesi e si lasciano sfuggire per negligenza alcuni elementi che devono entrare nel computo, questa precipitazione produce falsi giudizi non meno di una completa ignoranza.

TEOFILO. In effetti bisogna considerare molte cose per decidere come si conviene, quando si tratta di pesare le ragioni; si tratta press'a poco come nei libri di contabilità dei mercanti. Non bisogna trascurare alcuna somma, ciascuna dev'essere calcolata a parte, si devono disporre bene e, infine, farne una raccolta esatta. Ma si trascurano diversi elementi, sia per difetto di riflessione, sia per leggerezza: spesso non si attribuisce a ciascun elemento il suo giusto valore, come quel computista che sapeva calcolare le colonne di ogni pagina, ma calcolava molto male le somme particolari di ogni riga o posta, prima di metterle in colonna; cosa che egli faceva per ingannare i revisori che di

solito prestano attenzione alle sole colonne. Ma anche quando si è registrato tutto con esattezza, ci si può sbagliare nel sommare le somme delle colonne, ed anche nella somma finale, che è la somma delle somme. Ci occorrerebbero, così, l'arte di evitare gli errori di disattenzione, l'arte di calcolare le probabilità e in più la conoscenza del valore dei beni e dei mali, per impiegare vantaggiosamente l'arte delle conseguenze; e si richiederebbe, inoltre, attenzione e pazienza, prima di giungere alla conclusione. Per eseguire poi ciò che si è deciso, occorre una ferma e costante induzione; ed occorrono accorgimenti, metodi e leggi particolari ed abitudini ben ferme per mantenerla in séguito, quando le considerazioni che hanno spinto a prenderla non sono più presenti allo spirito. È vero che, grazie a Dio, ciò che più importa e che si riferisce alla *summa rerum*, la felicità e l'infelicità, non c'è bisogno di tante conoscenze, di aiuti e di metodi, quanti ne sono necessari per ben giudicare in un consiglio di stato o di guerra o in un tribunale, o in un consulto medico o in una controversia di teologia o di storia o in qualche questione di matematica o di meccanica; in compenso, però, quando si tratta della felicità e della virtù, occorrono, per prendere buone decisioni e per mantenerle, maggior fermezza e un'abitudine più stabile. In una parola, per la vera felicità poche conoscenze bastano, ma occorre più buona volontà; di modo che l'uomo più semplice vi possa giungere altrettanto facilmente dell'uomo più dotto e abile.

FILALETE. Da ciò si vede che l'intelletto senza libertà non giova a nulla; come la libertà senza l'intelletto non significa niente. Se un uomo potesse vedere ciò che può fargli bene o male, senza essere capace di muovere un passo per avvicinarsi al primo o per allontanarsi dal secondo, a che gli varrebbe l'uso della vista? Sarebbe, anzi, più infelice, soffrirebbe inutilmente nel desiderio del bene e si tormenterebbe di più per un male che non può evitare e chi ha la libertà di correre qua e là, in una perfetta oscurità, si troverebbe forse meglio se fosse sballottato dai venti?

TEOFILO. Il suo capriccio sarebbe più soddisfatto, ma non si troverebbe in una condizione migliore per raggiungere il bene e fuggire il male.

§ 68. FILALETE. Ecco ora un'altra fonte di falsi giudizi. Contenti del primo piacere che ci càpita sottomano o che l'abitudine ci ha reso gradito, non cerchiamo più in là. Anche questa è una occasione di falsi giudizi, quando non si considera necessario alla felicità ciò che lo è effettivamente.

TEOFILO. Mi sembra che questo tipo di falso giudizio sia compreso nella specie precedente per la quale ci si inganna rispetto alle conseguenze.

§ 69. FILALETE. Rimane da esaminare se è in potere dell'uomo *mutare* il piacere o il dispiacere che accompagna un'azione particolare. È cosa che accade in più casi. Rispetto ai gusti, gli uomini possono e debbono correggere il palato. È possibile mutare anche i gusti dell'anima. Una attenta analisi, la pratica, l'applicazione, l'abitudine produrranno questo effetto. È così che ci si abitua al tabacco, che l'uso o la moda rendono gradevole. Lo stesso è delle virtù: le abitudini hanno grandi attrattive e non si può distaccarsene senza inquietudine. Lo si considererà forse un paradosso che gli uomini posson fare determinate cose o azioni siano più o meno gradevoli, tanto questo dovere si trascura.

TEOFILO. L'ho già osservato poco fa nel § 37 e nel 47, verso la fine. È possibile far volere a sé stessi qualcosa e formarsene il gusto.

§ 70. FILALETE. La morale fondata su principi di verità non può determinare che alla virtù: è sufficiente che una felicità o una infelicità infinite, dopo questa vita, siano possibili. Bisogna riconoscere che una vita buona, congiunta all'attesa di una possibile felicità eterna, è preferibile ad una vita malvagia accompagnata dalla paura di una miseria eterna, o, quanto meno, dalla spaventosa ed incerta speranza dell'annientamento. Tutto ciò sarebbe evidente, anche se gli uomini giusti non avessero, in questo mondo, altro che mali e i malvagi una continua felicità, cosa che ordinariamente non è. Infatti, a ben considerare le cose, credo che essi abbiano la parte peggiore anche in questa vita.

TEOFILO. Perciò, quand'anche non ci fosse nulla al di là della tomba, una vita epicurea non sarebbe la più ragionevole. Sono, quindi, contento, Signore che abbiate corretto, or ora, ciò che in contrario avete detto poco fa al § 55.

FILALETE. Chi potrebbe essere tanto folle da risolversi (se ci ha pensato bene) ad esporsi al pericolo d'essere infinitamente infelice, senza avere nulla da guadagnare al di fuori del puro nulla, invece di porsi nella via dell'uomo giusto, che non ha da temere che il nulla e ha da sperare una felicità eterna? Ho evitato di parlare della certezza o della probabilità della vita futura, perché qui ho il solo scopo di dimostrare la falsità dei giudizi, della quale ciascuno deve riconoscersi colpevole, secondo i propri principi.

TEOFILO. I malvagi sono propensi a credere che l'altra vita è impossibile. Come sola ragione danno quella che bisogna limitarsi a ciò che si apprende dai sensi e che nessuno, a loro conoscenza, è mai tornato dall'altro mondo. Vi fu un tempo nel quale, in base allo stesso principio si potevano negare gli antipodi, quando non si volevano congiungere le matematiche alle nozioni popolari: con altrettanta ragione si vuole ora negare l'altra vita perché non si vuole congiungere la vera metafisica alle nozioni dell'immaginazione. Ma vi sono tre gradi di nozioni o di idee: le nozioni popolari, le nozioni matematiche, le nozioni metafisiche. Le prime non bastano per far credere agli antipodi; le prime e le seconde non possono farci credere all'altro mondo. È vero che forniscono già congetture favorevoli, ma le seconde avevano accertata l'esistenza degli antipodi prima dell'esperienza che ora se ne ha (non mi riferisco agli abitanti, ma al luogo che la conoscenza della sfericità della terra aveva loro stabilito presso i geografi e dagli astronomi), così le ultime forniscono una certezza dell'altra vita non inferiore, già fin d'ora e prima che si sia andati a vedere.

§ 72. FILALETE. Torniamo ora al potere, che è l'argomento generale del nostro capitolo, non essendo la libertà che una delle sue specie, pur se delle più importanti. Per avere idee più distinte sul potere, non sarà fuori luogo né inutile prendere una conoscenza più esatta di ciò che si chiama *Azione*. Al principio del mio discorso sul potere ho detto che ci sono due specie di azioni, delle quali abbiamo qualche idea, il movimento ed il pensiero.

TEOFILO. Ritengo che sia meglio servirci di un termine più generale di quello di *pensiero*, cioè della parola *percezione*; attribuendo il pensiero solo agli spiriti, mentre la percezione ap-

partiene a tutte le entelechie¹⁶. Ma non voglio contestare a nessuno la libertà di intendere la parola *pensiero* nella stessa generalità. E può essere che io stesso l'abbia usata qualche volta in questo senso, senza badarvi.

FILALETE. Ora benché si dia il nome di azione ad entrambe le cose, si vedrà che non sempre conviene loro esattamente e che ci sono casi nei quali bisogna riconoscerli piuttosto *passioni*. Infatti, in questi casi, la sostanza, nella quale risiede il movimento o il pensiero, riceve dall'esterno l'impressione dalla quale l'azione è comunicata, e non agisce se non in virtù della capacità di ricevere l'impressione, cioè è soltanto una potenza passiva. A volte la sostanza o l'agente si pone in azione in virtù di un potere che le è proprio, in tal caso è una potenza attiva.

TEOFILO. Ho già detto che, a rigore di metafisica, se si considera l'azione come ciò che deriva *spontaneamente* dalla sostanza, come dal suo proprio fondo, tutto ciò che è propriamente sostanza non fa che agire; tutto, dopo che da Dio, deriva da lei stessa, non essendo possibile che una sostanza creata abbia influenza sull'altra. Se si intende per azione l'esercizio della perfezione e per passione il contrario, c'è azione nelle vere sostanze solo quando la loro percezione (che io attribuisco a tutte) si sviluppa e diventa più distinta, mentre si ha passione quando diventa più confusa. Ne segue che nelle sostanze capaci di piacere e dolore, ogni azione è l'inizio di un piacere ed ogni passione è l'inizio di un dolore. Quanto al movimento, esso non è che un fenomeno reale, giacché la materia o massa alla quale il movimento appartiene, non è, a parlare propriamente, una sostanza. Tuttavia, poiché nel movimento vi è come un'immagine dell'azione, come nella massa vi è un'immagine della sostanza, si può dire che un corpo agisce quando ha spontaneità nel suo mutamento, mentre patisce quando è spinto o contrastato da un altro: come nell'azione o nella passione di una vera sostanza si può intendere per azione e attribuirle il mutamento per il quale essa tende alla sua perfezione, e per passione, da attribuirsi ad una causa esterna, il cambiamento nel quale le accade il contrario, benché questa causa non sia immediata, perché, nel primo caso la sostanza stessa e nel secondo le cose esterne, servono a

16. Cfr. *Monadologia*, §§ 14-30.

spiegare il cambiamento in modo intelligibile. Io attribuisco ai corpi solo un'immagine della sostanza e dell'azione, perché ciò che è composto di parti non può, a rigor di termini, essere considerato una sostanza, come non è sostanza un gregge, benché si possa dire che anche in esso c'è qualcosa di sostanziale, la cui unità che ne fa un essere, deriva dal pensiero.

FILALETE. Credevo che il potere di ricevere idee o pensieri dall'operazione di una qualche sostanza esterna, potesse essere chiamato « potere di pensare », benché nel fondo non sia che un potere passivo o una semplice capacità di astrarre dalle riflessioni e dai mutamenti interni che accompagnano sempre le immagini ricevute, perché l'espressione, nell'anima, è come quella di uno specchio vivente; il potere, invece, che abbiamo di richiamare a nostra scelta le idee assenti, e di porle a confronto con quelle che riteniamo opportune, è veramente un potere attivo.

TEOFILO. Tutto ciò concorda con le nozioni già esposte, perché c'è qui il passaggio ad uno stato più perfetto. Nondimeno, credo che anche nelle sensazioni c'è azione in quanto forniscono percezioni più distinte e l'occasione per fare osservazioni, e, per così dire, di svilupparci.

§ 73. FILALETE. Ora credo che si possano ridurre le idee primitive ed originali alle seguenti: l'*estensione*, la *solidità*, la *mobilità* (cioè, potere passivo o capacità di essere mosso), idee che ci derivano dai sensi; poi la *percezione* e la *attività* (o potere attivo o facoltà di moto), idee che ci vengono dalla riflessione ed, infine, l'*esistenza*, la *durata* ed il *numero* che ci derivano attraverso le due vie, della sensazione e della riflessione. Con queste idee potremmo spiegare, se non m'inganno, la natura dei colori, dei suoni, dei gusti, degli odori, e di tutte le altre idee che abbiamo, se le nostre facoltà fossero tanto sottili da *appercipire* i differenti movimenti dei corpuscoli che producono queste sensazioni.

TEOFILO. Per la verità credo che queste idee che si ritengono originarie e primitive non sono, per la maggior parte, del tutto tali, essendo suscettibili, a mio modo di vedere, di una ulteriore risoluzione; ma con ciò, signore, non voglio biasimarvi di non avere spinto l'analisi più oltre. D'altronde, se è vero che il loro numero potrebbe, mediante l'analisi, essere diminuito,

credo che pure potrebbe essere accresciuto con l'aggiunta di altre idee, altrettanto originarie. Per quanto riguarda la loro disposizione, credo, seguendo l'ordine dell'analisi, che l'esistenza sia anteriore alle altre idee, che il numero sia anteriore all'estensione e la durata alla motività o mobilità, sebbene quest'ordine analitico di solito non sia quello delle occasioni che ci fanno pensare ad esse. I sensi ci forniscono la materia delle riflessioni e non penseremmo neppure al pensiero se non pensassimo a qualche altra cosa, cioè alle particolarità offerteci dai sensi. E sono persuaso che le anime e gli spiriti creati non sono mai privi di organi e di sensazioni, così come non possono ragionare senza segni. Coloro che vollero sostenere una separazione perfetta¹⁷ e, nell'anima separata, modi di pensare inspiegabili con tutto ciò che conosciamo e lontani non soltanto dalle nostre esperienze attuali, ma anche, ciò che è più grave, dall'ordine generale delle cose, diedero occasione a certi pretesi spiriti forti di attaccare ed hanno reso sospette a molti altri, le più belle e grandi verità, privandosi dei mezzi di prova, fornitici da quell'ordine.

CAPITOLO XXII.

Dei modi misti.

§ 1. FILALETE. Passiamo ai *modi misti*. Io li distinguo dai modi più semplici, che sono composti da *idee semplici* della stessa specie. D'altronde i modi misti sono combinazioni d'idee semplici, che non si considerano come segni caratteristici di alcun essere reale avente un'esistenza stabile, ma come idee staccate ed indipendenti che lo spirito congiunge, e che perciò si distinguono dalle *idee complesse delle sostanze*.

TEOFILO. Per ben comprendere tutto ciò bisogna richiamarsi alle vostre precedenti distinzioni. Secondo voi, le idee sono semplici o complesse. Le complesse sono o sostanze o modi o relazioni. I modi sono o semplici (composti di idee semplici della medesima specie) o misti. Così, secondo voi, ci sono idee semplici, idee di modi, tanto semplici che miste, idee di so-

stanze e idee di relazioni. Ma si potrebbero pur dividere i termini o gli oggetti delle idee in astratti e concreti: gli astratti, in assoluti ed in quelli che esprimono relazioni, gli assoluti in attributi e modificazioni, gli uni e gli altri in semplici e composti, i concreti in sostanze e cose sostanziali, composte o risultanti dalle sostanze vere e semplici.

§ 2. FILALETE. Lo spirito è puramente passivo rispetto alle sue idee semplici che riceve a seconda di come gliele presentano la sensazione e la riflessione. Ma rispetto ai modi misti, lo spirito spesso agisce di propria iniziativa, perché può combinare le idee semplici formando idee complesse, senza considerare se nella natura esistano così congiunte. Ed è perciò che a questa sorta di idee si attribuisce il nome di *nozioni*.

TEOFILO. Ma la riflessione che fa pensare alle idee semplici, è spesso essa stessa volontaria e, d'altra parte, le combinazioni non naturali possono formarsi in noi per sé stesse come nei sogni e nelle fantasticherie, per opera della sola memoria, senza che lo spirito agisca più di quanto non faccia nelle idee semplici. Quanto alla parola *nozione* molti l'applicano ad ogni sorta di idee o di concezione, sia alle originarie sia alle derivate.

§ 4. FILALETE. Il segno di più idee in una idea combinata costituisce il « nome ».

TEOFILO. Ciò vale per le idee che possono essere combinate, il che spesso non è.

FILALETE. Il delitto di uccidere un vecchio, non avendo avuto un nome come, per esempio, il parricidio, non è considerato un'idea complessa.

TEOFILO. La ragione per la quale l'assassinio di un vecchio non ha un nome particolare, è perché, non avendo le leggi proposte per questo delitto una pena particolare, quel nome sarebbe di poca utilità. Tuttavia le idee non derivano dai nomi. Un moralista che ne inventasse uno per questo crimine e trattasse in un capitolo apposito della *gerontofonia*, mostrando ciò che dobbiamo ai vecchi, e quale azione barbara sia il non proteggerli, non ci darebbe con ciò una nuova idea.

§ 6. FILALETE. È vero che i costumi e le usanze di una nazione danno luogo a combinazioni che divengono familiari, il che fa sì che ogni lingua ha termini particolari che non si possono tradurre parola per parola. Così l'*ostracismo* presso i Gre-

17. Si allude ai seguaci del dualismo sostenuto da Cartesio dell'anima dal corpo.

ci e la *proscrizione* presso i Romani erano parole che le altre lingue non possono esprimere con parole equivalenti. Il mutamento dei costumi produce perciò nuove parole.

TEOFILO. Il caso vi ha pure la sua parte, infatti i francesi si servono di cavalli come gli altri popoli vicini, ma avendo abbandonato la loro vecchia parola che corrispondeva al *cavalcare* degli italiani si sono indotti a ricorrere a una perifrasi: *aller à cheval*.

§ 9. FILALETE. Acquistiamo le idee dei modi misti con l'osservazione: per esempio, vedendo lottare due uomini; e per invenzione (o *associazione volontaria* di idee semplici) come colui che inventò la stampa e che ne aveva l'idea prima che questa arte esistesse. Le acquistiamo infine con la spiegazione dei termini, associati ad azioni che non abbiamo mai vedute.

TEOFILO. Si può anche acquistarle, pensandole o sognandole, senza che la combinazione sia volontaria, come quando, per esempio, si sognano palazzi d'oro, senza che li si siano pensati prima.

§ 10. FILALETE. Le idee semplici, che sono state più modificate sono quelle del pensiero, del movimento e del potere, dal quale si pensa che derivino le azioni: giacché nell'azione consiste l'affaccendarsi del genere umano. Ora le azioni sono pensieri o movimenti. Il potere o l'attitudine che si trova in un uomo a fare una certa cosa, costituisce l'idea che chiamiamo *abitudine*, quando quel potere è stato acquisito facendo sempre la stessa azione e quando si può ripetere l'azione ad ogni occasione quel potere si chiama *disposizione*, così, la *tenerezza* è una disposizione all'amicizia o all'amore.

TEOFILO. Qui per tenerezza voi intendete, credo, tenerezza di cuore, ma in altri casi la tenerezza è una qualità che si manifesta in chi ama e che rende l'amante molto sensibile al bene o al male dell'oggetto amato, come si trova rappresentato nel celebre romanzo *Clelia*¹. Le persone caritatevoli, che amano il loro prossimo con un certo grado di tenerezza, sono sensibili al loro bene o al loro male. In generale coloro che hanno il cuore tenero, hanno una disposizione ad amare con tenerezza.

1. *Clelia, histoire romane*, romanzo pubblicato nel 1656, da Mademoiselle de Scudéry, che diffuse la moda del paese della tenerezza...

FILALETE. L'*ardire* è il potere di fare o di dire davanti agli altri ciò che si vuole senza turbamento e questa confidenza che concerne i discorsi presso i Greci aveva un nome particolare.

TEOFILO. Sarebbe bene attribuire un nome particolare a questa nozione che qui attribuiamo all'*ardire*, termine che spesso fu adoperato in altro senso, come quando si parla di Carlo l'Ardito. Non lasciarci turbare è forza d'animo, ma i malvagi ne abusano quando arrivano all'impudenza, e anche la vergogna che è una debolezza, pur se scusabile ed a volte anche lodevole in talune circostanze. Quanto alla *parrhesia*, che è forse il termine greco² cui alludete, anche oggi la si attribuisce agli scrittori che dicono la verità senza aver paura, benché veramente non parlino davanti a persone e non abbiano ragione di esserne turbati.

§ 11. FILALETE. Essendo il potere la sorgente dal quale scaturiscono tutte le azioni, si attribuisce il nome di *causa* alle sostanze nelle quali quei poteri risiedono quando traducono in *atto* la loro *potenza*, mentre si chiamano *effetti* le sostanze prodotte, o piuttosto le idee semplici (cioè gli oggetti delle idee semplici) che, con l'esercizio del potere, sono introdotte in un soggetto. Così l'*efficacia* dalla quale una nuova sostanza o idea (qualità) è prodotta, si chiama *azione* nel soggetto che esercita quel potere, e *passione* nel soggetto nel quale qualche idea (o qualità) semplice è mutata o prodotta.

TEOFILO. Se per *potere* s'intende la sorgente dell'azione, esso implica qualche cosa di più di una attitudine o facilità, per la quale è stato spiegato nel capitolo precedente: implica anche la tendenza, come ho già osservato più volte. Perciò ho l'abitudine di attribuirgli il termine di *entelechia*, la quale è o *primitiva*, e corrisponde all'anima intesa in senso astratto, o *derivativa* quando la si concepisca nel *conatus* e nel suo vigore o impeto. Il termine *causa* è inteso qui come causa *efficiente*, ma la si può intendere anche come causa *finale* o motivo, per non parlare della materia e della forma che nelle scuole sono pur chiamate cause. Io non so poi se si possa dire che il medesimo ente è azione nell'agente e passione nel paziente, e si trova così ad un tempo in

2. *παρρησία* = libertà di parola o di giudizio, franchezza.

due soggetti come loro rapporto; o se sia meglio dire che sono due enti, l'uno nell'agente e l'altro nel paziente.

FILALETE. Molte parole che sembrano esprimere qualche azione, non significano che la causa e l'effetto, come creazione ed annichilamento che non contengono alcuna idea di azione o di modo, ma solamente l'idea della causa e della cosa prodotta.

TEOFILO. Riconosco che pensando alla creazione, non si concepisce un modo d'azione, determinato nei suoi dettagli, cosa che non si può concepire, ma si esprime qualcosa di più circa Dio ed il mondo, perché si pensa che Dio è la causa e che il mondo è l'effetto o che Dio ha prodotto il mondo ed è manifesto che si pensa sempre all'azione.

CAPITOLO XXIII.

Delle nostre idee complesse di sostanze.

§ 1. FILALETE. Lo spirito osserva che un certo numero di idee semplici sono costantemente congiunte e che, essendo considerate appartenenti ad una sola cosa, sono designate, *quando sono riunite nello stesso soggetto*, con un unico nome. Da ciò deriva che, benché in verità non sia che un aggregato di più idee insieme congiunte, siamo portati, per inavvertenza, a parlarne come se fosse una sola idea semplice.

TEOFILO. Non vedo nulla che nelle espressioni correnti possa essere detto « un'inavvertenza »; e benché si riconosca un solo soggetto ed una sola idea, non si riconosce perciò una sola idea semplice.

FILALETE. Non potendo immaginare in che modo possano sussistere queste idee semplici, ci abituiamo a supporre un qualcosa che le sostiene (*substratum*), nel quale esse sussistono e dal quale derivano, ed è a ciò che si dà il nome di *sostanza*.

TEOFILO. Io credo che si abbia ragione di pensare in questo modo e non c'è bisogno di alcuna abitudine o supposizione: perché sin dal principio concepiamo più predicati nello stesso soggetto, e le espressioni metaforiche di sostegno o *substratum*, non significano altro, di modo che non vedo perché si facciano tante difficoltà. Al contrario è il *concretum*, come sapiente, cal-

do, lucente che ci viene nello spirito e non le *astrazioni* o *qualità* (son queste che si trovano nell'oggetto sostanziale, non le idee) come sapere, calore, luce, che sono ben più difficili ad intendere. Si può anzi dubitare se questi accidenti siano veri esseri, perché spesso sono soltanto relazioni. Ed è noto che sono proprio le astrazioni che fanno nascere, quando le si voglia esaminare, le maggiori difficoltà, come fanno bene coloro che conoscono le sottigliezze degli scolastici, nelle quali ciò che v'ha di più spinoso, cade di colpo, se ci si decide a bandire gli esseri astratti e a parlare soltanto degli enti concreti, non ammettendo nelle dimostrazioni scientifiche che i termini che rappresentano soggetti sostanziali. Così è propriamente, se mi è permesso esprimermi così, *nodum quaerere in scirpo*¹, un invertire l'ordine delle cose, prendere le qualità e altri termini astratti per ciò che c'è di più semplice ed i termini concreti per qualcosa di molto difficile.

§ 2. FILALETE. Non si ha altra nozione della sostanza pura in generale, se non come di un non so quale soggetto che ci è completamente sconosciuto e si suppone sia il sostegno delle qualità. Noi parliamo come bambini, ai quali, quando si domanda che cosa è una certa cosa a loro ignota, danno una risposta che a loro sembra soddisfacente: che è « qualcosa », la quale, adoperata così, significa che non sanno che cos'è.

TEOFILO. Distinguendo nella sostanza due cose, gli attributi o predicati ed il soggetto comune di questi predicati, non c'è da meravigliarsi che non si possa concepire nulla di particolare in questo soggetto. E non può essere che così, dato che si sono separati tutti gli attributi per i quali si poteva concepire qualche dettaglio. Domandare in questo *puro soggetto in generale* qualcosa di più di ciò che occorre per concepire che è la stessa cosa (per esempio, che capisce e che vuole, che immagina e che ragiona) è domandare l'impossibile e contraddire alla supposizione che si è fatta con l'astrarre e concepire separatamente il soggetto e le sue qualità o accidenti. Si potrebbe applicare la medesima pretesa difficoltà alla nozione dell'essere e a tutto ciò che c'è di più chiaro e primitivo, e si potrebbe domandare ai filosofi

1. « Cercare un nodo in un giunco » (cercare il pelo nell'uovo), espressione proverbiale che ricorre in Plauto, *Menechmi*, v. 247.

ciò che essi concepiscono quando concepiscono l'*essere puro in generale*; infatti, essendosi escluso ogni particolare, rimarrà così poco da dire, come quando si domandava che cosa è la sostanza pura in generale. Perciò credo che i filosofi non debbano essere messi in burla, come qui si fa, paragonandoli ad un certo filosofo indiano il quale, interrogato su ciò che sostiene la terra, rispose che è un grande elefante e a chi gli domandava chi sosteneva l'elefante, rispose che è una grande tartaruga e quando gli fu chiesto su cosa poggiava la tartaruga, egli rispose che era un *non so che*². Nondimeno quest'analisi della sostanza, benché possa sembrare sottile, non è così vuota e sterile come si può pensare. Ne derivano, anzi, molte conseguenze, importanti in filosofia, capaci di darle un aspetto nuovo.

§ 4. FILALETE. Non abbiamo nessuna idea chiara della sostanza in generale e (§ 5) dello spirito si ha un'idea altrettanto chiara che del corpo; infatti l'idea di una sostanza corporea nella materia è altrettanto lontana dal nostro pensiero, quanto quella di una sostanza spirituale. È press'a poco quello che diceva un esaminatore ad un giovane laureato in diritto, che nella cerimonia gli gridava di dire *Utriusque*, « Avete ragione, signore, infatti ne sapete dell'uno quanto ne sapete dell'altro »³.

TEOFILO. Secondo me, credo che questa opinione della nostra ignoranza deriva dal fatto che si pretende una certa conoscenza che l'oggetto non comporta. Il vero segno di una nozione chiara e distinta di un oggetto è che si abbia modo di conoscerne molte verità *a priori*, come dimostrai in un discorso sulle verità e le idee, stampato negli *Atti di Lipsia*, l'anno 1684⁴.

2. Il racconto del filosofo indiano è nel *Saggio sull'intelligenza umana* del Locke, II, cap. XIII, § 19.

3. Nelle varianti apportate dal Leibniz, questo passo è così sviluppato e chiarito: « È press'a poco come si racconta della promozione di un giovane dottore in giurisprudenza, poco dotto, il quale, avendogli detto il relatore nella dissertazione di laurea: *Ego te creo doctorem juris* (io vi creo dottore in diritto), gridò: *Utriusque*, cioè, non dimenticate, signore, che si tratta dei due diritti, civile e canonico; al che il relatore replicò: " Avete ragione, signore, infatti ne sapete tanto dell'uno quanto dell'altro ". Il senso del presente paragrafo è che l'idea dello spirito è tanto chiara quanto l'idea del corpo, in quanto noi non abbiamo nulla di chiaro, né dell'uno né dell'altro ».

4. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, tradotto nel presente volume.

§ 12. FILALETE. Se i nostri sensi fossero abbastanza penetranti, le qualità sensibili, quali il colore giallo dell'oro, sparirebbero ed al loro posto vedremmo una certa meravigliosa costestura di parti. La cosa è provata ad evidenza dai microscopi. Ma la conoscenza che ora abbiamo conviene allo stato in cui ci troviamo. La conoscenza perfetta delle cose che ci circondano è forse al di sopra della portata di ogni essere finito. Le nostre facoltà sono sufficienti a farci conoscere il Creatore e ad istruirci sui nostri doveri. Se i nostri sensi divenissero più penetranti, questo cambiamento sarebbe incompatibile con la nostra natura.

TEOFILO. Tutto ciò è vero, ed io in precedenza ne ho già parlato. Per altro il color giallo non cessa d'essere una realtà, come quella dell'arcobaleno. Quanto al resto siamo destinati, a quanto sembra, ad uno stato ben superiore al presente e possiamo progredire all'infinito, perché nelle sostanze corporee non ci sono elementi. Se esistessero gli atomi, come in qualche luogo l'autore sembra sostenere, la conoscenza perfetta dei corpi non potrebbe essere al di sopra di ogni essere finito. Ma se alcuni colori o qualità sparissero davanti ai nostri occhi, armati di apparecchi divenuti più penetranti, verosimilmente ne apparirebbero altri, e sarebbe necessario un nuovo accrescimento della nostra penetrazione per farli sparire, e la cosa può andare all'infinito, come va effettivamente all'infinito la divisione attuale della materia.

§ 13. FILALETE. Non so se una delle grandi superiorità, che alcuni spiriti hanno rispetto a noi, non consista in ciò che essi possono formare a sé medesimi organi di sensazioni, perfettamente adeguati al loro intento attuale.

TEOFILO. Noi stessi facciamo così quando costruiamo microscopi, ma creature d'altra specie potranno giungere anche più in là. Se potessimo trasformare i nostri occhi, ciò che pure facciamo in qualche modo, a seconda che vogliamo guardare vicino o lontano, bisognerebbe che avessimo qualcosa di più intrinseco a noi che gli occhi stessi, per formarli per suo mezzo, giacché tutto deve accadere meccanicamente, non essendo lo spirito capace di operare immediatamente sui corpi. Del resto sono d'opinione che i *geni* appercepiscano le cose in un modo che ha qualche rapporto con il nostro, quand'anche avessero

quel curioso dono che il fantasioso Cirano⁵ attribuisce ad alcune nature animate nel Sole, composte d'una infinità di piccoli volatili, che, trasportandosi secondo i comandi dell'anima dominante, formano corpi di ogni specie. Non c'è nulla di così meraviglioso che il meccanismo della natura non sia in grado di produrre, ed io credo che i vostri padri della Chiesa hanno avuto ragione di attribuire corpi agli angeli.

§ 15. FILALETE. Le idee del pensiero e del movimento dei corpi, che troviamo nell'idea dello spirito, possono essere concepite altrettanto chiaramente e distintamente delle idee dell'estensione, della solidità e della mobilità che troviamo nella materia.

TEOFILO. Per quanto riguarda l'idea del pensiero, sono d'accordo. Ma non sono di questa opinione circa l'idea del movimento dei corpi, perché, secondo il mio sistema dell'armonia prestabilita, i corpi sono costituiti in modo tale che, una volta posti in movimento, lo continuano da sé medesimi e secondo le esigenze dell'azione dello spirito. Questa ipotesi è intelligibile, mentre l'altra non lo è.

FILALETE. Ogni atto di sensazione ci fa sentire le cose corporee e quelle spirituali, perché nello stesso tempo in cui la vista e l'occhio mi fa conoscere che c'è qualche essere corporeo fuori di me, io so in un modo ancora più certo che c'è all'interno di me un essere spirituale che vede ed intende.

TEOFILO. È ben detto ed è vero che l'esistenza dello spirito è più certa dell'esistenza degli oggetti sensibili.

§ 19. FILALETE. Gli spiriti, e così i corpi, possono operare solo dove si trovano ed in tempi diversi ed in luoghi diversi, perciò non posso che attribuire il cambiamento di luogo a tutti gli spiriti finiti.

TEOFILO. Credo che abbiate ragione, non essendo il luogo che l'ordine dei coesistenti⁶.

§ 20. FILALETE. Basta riflettere sulla separazione dell'anima con il corpo nella morte, per persuadersi del movimento dell'anima.

5. Cyrano de Bergerac (1620-1655), filosofo del gruppo dei libertini, autore di due celebri romanzi: *Viaggio nella luna* e *Storia comica degli Stati e degli Imperi del Sole*.

6. Tale è la definizione leibniziana dello spazio: si veda carteggio con il Clarke, nel vol. I.

TEOFILO. L'anima potrebbe cessare di operare in questo corpo visibile; e se potesse cessare del tutto di pensare, come l'autore ha sostenuto poco fa, potrebbe essere separata da un corpo senza essere unita ad un altro: in questo caso, la sua separazione sarebbe senza movimento. Secondo me, però, ritengo che l'anima pensi e senta sempre, che è sempre congiunta ad un corpo ed, infine, che non abbandoni mai completamente e tutto ad un tratto il corpo cui è unita.

§ 21. FILALETE. Se pure c'è chi dice che gli spiriti non sono *in loco sed in aliquo ubi*⁷, non credo che questo modo di esprimersi possa, al presente, essere preso sul serio. E se qualcuno crede che possa acquistare un significato ragionevole, lo prego di spiegarsi in un linguaggio coerente e comprensibile e che dimostri che gli spiriti non sono capaci di movimento.

TEOFILO. Le scuole parlano di tre tipi di *ubità*, o maniere di esistere in qualche parte. La prima che viene detta *circumscriptive*, la si attribuisce ai corpi che sono nello spazio, *punctatim*, nel senso che sono misurati a seconda che si possano assegnare i punti della cosa situata in corrispondenza ai punti dello spazio. La seconda è detta *definitive*, nella quale è possibile definire, cioè determinare, che la cosa è situata in un certo spazio, senza che sia possibile attribuire punti precisi o luoghi propri esclusivamente della cosa stessa. È in questo modo che si è creduto essere l'anima nel corpo, ma senza che sia possibile attribuirle un punto preciso nel quale l'anima o una sua parte risieda ad esclusione di ogni altro. E vi sono molti che pensano in questo modo. È vero che il Signor Descartes ha ritenuto di poter attribuire all'anima limiti più precisi, facendola risiedere nella ghiandola pineale⁸. Ma neppur egli ha osato dire che essa è privatamente in un certo punto di questa ghiandola; e così non ci ha guadagnato nulla ed è come se avesse attribuito all'anima tutto il corpo, come prigioniero o dimora. Io credo che ciò che si dice delle anime si possa dire press'a poco degli angeli, dei quali il grande dottore di Aquino⁹ ha creduto che non occupano un

7. « Non nello spazio ma in qualche dove ».

8. DESCARTES, *Traité des passions*, parte I, art. 31.

9. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, qu. 52 a, 1, *De comparatione angelorum ad locum*.

luogo se non per operazione, la quale, secondo me, non è immediata e si riduce all'armonia prestabilita. La terza *ubità* è la *repletive* la quale è attribuita a Dio, che riempie tutto l'universo ancora più perfettamente che gli spiriti sono nei corpi, perché Egli opera immediatamente su tutte le creature producendole continuamente, mentre gli spiriti finiti non sono in grado di esercitare alcuna influenza o operazione immediata. Non so se questa dottrina delle scuole meriti d'essere posta in ridicolo come sembra ci si sforzi di fare. Certo si può attribuire una sorta di movimento alle anime, almeno in relazione ai corpi ai quali sono congiunte o in relazione al loro modo di percepire.

§ 23. FILALETE. Se qualcuno dice di non sapere come pensa, io gli risponderò che non sa neppure come le parti solide di un corpo sono congiunte per formare un tutto esteso.

TEOFILO. Si trovano molte difficoltà nella spiegazione della *coesione*, ma la coesione di parti non sembra necessaria per formare un tutto esteso, perché si può dire che la materia perfettamente sottile e fluida forma un esteso senza che le parti siano attaccate le une alle altre. Ma per la verità, credo che la fluidità perfetta sia da attribuirsi solo alla materia prima, cioè in astratto e come una qualità originale, allo stesso modo della quiete, ma non alla materia seconda, quale effettivamente conosciamo, vestita delle sue qualità derivative, perché credo che non ci sia una massa che abbia una sottigliezza ultima e che ovunque, più o meno, c'è connessione che deriva da movimenti cospiranti che possono essere turbati solo dalla separazione, la quale non può farsi senza violenza e resistenza. Del resto la natura della percezione e del pensiero fornisce una delle nozioni più originali. La dottrina delle unità sostanziali o monadi la chiarirà (credo) ulteriormente.

FILALETE. Per quanto riguarda la *coesione*, molti la spiegano per mezzo delle superfici con le quali due corpi si toccano e che un ambiente (per esempio l'aria) preme l'una contro l'altra. È ben vero che la pressione di un ambiente (§ 24) può impedire la separazione di due superfici levigate, lungo una linea perpendicolare, mentre non può impedire di separarle mediante un movimento parallelo alle superfici stesse. Perciò, se non vi fosse altra causa della coesione dei corpi, sarebbe facile isolarne

tutte le parti, facendole strisciare lateralmente, secondo un piano preso a piacere, secante la massa della materia.

TEOFILO. Senza dubbio sarebbe così se tutte le parti piane, applicate l'una sull'altra, fossero sullo stesso piano o su piani paralleli, ma ciò non essendo o non potendo essere, è chiaro che cercando di farne strisciare alcune, si agirà in modo del tutto opposto su un'infinità di altre il cui piano farà angolo col piano delle prime; bisogna, infatti, sapere che si trovano difficoltà a separare due superfici che combaciano, non soltanto quando la direzione del movimento di separazione è perpendicolare, ma anche quando è obliqua alle superfici stesse. Così si può ritenere che ci sono fogli combacianti in tutti i sensi nei corpi poliedrici che la natura forma nelle miniere e altrove. Con tutto ciò ritengo che la pressione dell'ambiente sopra superfici piatte combacianti non basta a spiegare la coesione; infatti, tacitamente si suppone che queste superfici, applicate l'una contro l'altra, abbiano già coesione.

§ 27. FILALETE. Io credevo che l'estensione del corpo altro non fosse che la coesione delle parti solide.

TEOFILO. Ciò non mi sembra che concordi con le vostre precedenti dichiarazioni. Mi sembra che un corpo, nel quale ci siano movimenti interni o le cui parti si distaccano dalle altre (come credo accada sempre), non per questo cessi d'essere esteso. La nozione di estensione mi sembra del tutto differente da quella di coesione.

§ 28. FILALETE. Un'altra idea che abbiamo dei corpi, è il potere di comunicare il movimento per impulso e, rispetto all'anima, il potere di produrre il movimento col pensiero. L'esperienza ci presenta quotidianamente queste due idee in tutta evidenza, ma se desideriamo indagare con maggiore profondità come ciò accade, ci troviamo nelle tenebre. Infatti circa la comunicazione del movimento, per la quale un corpo perde tanto moto quanto un altro ne riceve, che è il caso più frequente, pensiamo a un movimento che passa da un corpo all'altro, cosa che credo altrettanto oscura ed inconcepibile quanto quella del nostro spirito che mette in movimento o arresta il nostro corpo col pensiero. Ed è ancora più difficile spiegare l'incremento del moto per mezzo di un impulso, che si osserva o si crede che avvenga in taluni casi.

TEOFILO. Non mi meraviglia che si trovino difficoltà insuperabili dove sembra che si supponga una cosa tanto inconcepibile, quanto il passaggio di un accidente da un soggetto all'altro: ma non vedo nulla che ci obblighi a questa ipotesi che non è meno strana di quella degli accidenti senza soggetto degli scolastici, che li attribuivano all'azione miracolosa dell'onnipotenza divina, mentre questo passaggio sarebbe cosa affatto naturale. Io ne ho già detto qualcosa poco prima (cap. XXI, § 4), dove ho osservato che non è vero che un corpo perda tanto movimento quanto ne comunica ad un altro, come se il movimento fosse qualcosa di sostanziale, simile al sale disciolto nell'acqua, che è il paragone usato, se non sbaglio, dal Rohault¹⁰. Aggiungo, come ho già dimostrato altrove¹¹, che la stessa quantità di movimento si conserva soltanto quando i due corpi che si urtano vanno nella stessa direzione prima dell'urto e dopo. È vero che le vere leggi del movimento derivano da una causa superiore alla materia. Quanto al potere di produrre il movimento con il pensiero, non credo che ne abbiamo alcuna idea, come non ne abbiamo esperienza. I cartesiani riconoscono che le anime non possono imprimere forza nuova alla materia, ma pretendono che possano imprimere una nuova determinazione o direzione alla forza che già la materia possiede. Io sostengo che le anime non possono mutare nulla né nella forza né nella direzione dei corpi, che l'una tesi è altrettanto inconcepibile e irragionevole quanto l'altra e che per spiegare l'unione dell'anima con il corpo è necessario ricorrere all'armonia prestabilita¹².

FILALETE. Non è indegno della nostra ricerca discutere se il potere attivo è l'attributo proprio degli spiriti ed il potere passivo dei corpi. Si potrebbe congetturare che gli spiriti creati, essendo attivi e passivi, non sono separati totalmente dalla materia: poiché lo spirito puro, cioè Dio, è soltanto attivo e la pura materia soltanto passiva, si può credere che gli esseri che sono insieme attivi e passivi, partecipino dell'uno e dell'altra.

10. Rohault (1720-1775), fisico francese, autore di un *Traité de physique* (1671).

11. Nell'articolo *Eclaircissement du nouveau système*, pubblicato nel « Journal des Savants », aprile del 1696.

12. Si vedano gli scritti del vol. I, e specialmente il *Nuovo sistema della natura* (§§ 14-18) ed i chiarimenti successivi al Bayle.

TEOFILO. Questi pensieri concordano esattamente con i miei, purché la parola « spirito » venga intesa in senso generale, in modo da includerci tutte le anime o meglio (per parlare in un modo ancora più generale) tutte le entelechie o unità sostanziali, che hanno analogia con gli spiriti.

§ 31. FILALETE. Vorrei che nella nozione che abbiamo dello spirito, mi si mostrasse qualcosa di più complesso o di più vicino alla contraddizione che è implicita nella nozione di corpo: alludo alla divisibilità all'infinito.

TEOFILO. Ciò che voi ora dite per far vedere come comprendiamo meglio la natura dello spirito che quella del corpo, è verissimo, ed il Fromondus che ha scritto un libro sulla composizione del continuo, ha avuto ragione di intitolarlo *Labirinto*¹³. Ma ciò deriva dalla falsa idea che ci si fa della natura dei corpi, e di quella dello spazio.

§ 33. FILALETE. L'idea stessa di Dio si forma come tutte le altre. L'idea complessa che noi abbiamo di Dio è, infatti, composta da idee semplici che ricaviamo dalla riflessione e che estendiamo con l'idea che abbiamo dell'infinito.

TEOFILO. Su questo punto mi riferisco a quanto ho già detto in più occasioni per far vedere come tutte queste idee, e particolarmente quella di Dio, siano in noi originariamente e noi non facciamo che acquistarne coscienza, e che quella dell'infinito soprattutto non si forma mediante un'estensione delle idee finite.

§ 37. FILALETE. La maggior parte delle idee semplici che compongono le nostre idee complesse delle sostanze, non sono altro, a ben considerarle, che *poteri*, malgrado la tendenza che possiamo avere a prenderle per *qualità positive*.

TEOFILO. Io credo invece che i poteri, che non sono essenziali alla sostanza, implicino non soltanto un'attitudine, ma anche una *tendenza* e siano da intendersi come *qualità reali*.

13. Fromondus F. (1587-1653), teologo olandese; il libro *Labyrinthus, sive de compositione continui*, fu pubblicato ad Anversa nel 1631.

CAPITOLO XXIV.

Delle idee collettive delle sostanze.

§ I. FILALETE. Dopo le idee semplici, veniamo ora agli aggregati. Non è forse vero che l'idea di quella massa di uomini che compone un esercito, è un'idea unica, come quella di un solo uomo?

TEOFILO. È giusto dire che questo aggregato (*ens per aggregationem*, come dicevano gli scolastici) fornisce un'idea unica, benché a parlare con esattezza, un aggregato di sostanze non formi una vera sostanza. È un risultato cui l'anima con la sua percezione e con il suo pensiero fornisce un complemento di unità. Per altro può dirsi che, in qualche modo, sia qualcosa di sostanziale, in quanto comprende molte sostanze.

CAPITOLO XXV.

Della relazione.

§ I. FILALETE. Restano da considerare le idee di relazione che in realtà sono le più sottili. Quando lo spirito considera una cosa dopo l'altra, si ha una relazione o rapporto, e le denominazioni o *termini relativi* che ne derivano sono come *segni* che servono a portare i nostri pensieri al di là del soggetto, verso qualcosa che ne sia distinto, e questi due termini sono chiamati *soggetti della relazione (relata)*.

TEOFILO. Le relazioni e gli ordini, benché abbiano il loro fondamento nelle cose, sono come *enti di ragione* e si può ritenere che la loro realtà, come quella delle verità eterne e dei possibili, deriva dalla ragione suprema.

§ 5. FILALETE. Possono verificarsi, però, cambiamenti di relazione senza che si verificano cambiamenti nei soggetti. Tizio, che oggi considero come padre, cessa di esserlo domani senza che in lui avvenga alcun cambiamento, per il solo fatto che suo figlio viene a morire.

TEOFILO. Tutto ciò si può dire per le cose che cadono nella nostra percezione, sebbene nell'ordine rigoroso della metafisica non esistano denominazioni esteriori (*denominatio pure extrinseca*), a causa della connessione reale di tutte le cose.

§ 6. FILALETE. Credo che relazione non vi sia se non fra due cose.

TEOFILO. Ci sono, per altro, esempi di relazione fra molteplici cose ad un tempo, come la relazione di un ordine o quella di un albero genealogico, che esprimono il grado e la connessione di tutti i termini; anche una figura come un poligono implica la relazione di tutti i lati.

§ 8. FILALETE. È bene osservare che le idee di relazione sono spesso più chiare di quelle delle cose che sono soggetto della relazione: così, ad esempio, la relazione di padre è più chiara dell'idea di uomo.

TEOFILO. Ciò è perché questa relazione è così generale che può essere riferita a molte sostanze. D'altronde, partecipando un soggetto ad idee chiare e ad idee oscure, può poggiare su quelle chiare. Ma se il formale stesso della relazione implicasse la conoscenza di ciò che c'è di oscuro nel soggetto, anche la conoscenza della relazione parteciperebbe di questa oscurità.

§ 10. FILALETE. I *termini* che conducono *necessariamente* lo spirito ad idee diverse da quelle che son supposte esistere realmente nella cosa alla quale il termine o la parola si riferisce, sono *relativi*, gli altri sono *assoluti*.

TEOFILO. Avete fatto bene ad aggiungere quel « necessariamente », e si potrebbe anche aggiungere « espressamente » o « in primo luogo », giacché si può, ad esempio, pensare al nero senza pensare alla sua causa, ma ciò soltanto se si resta nei limiti di una conoscenza immediata e che è confusa o distinta, ma incompleta: la prima quando non si ha alcuna risoluzione delle idee, la seconda quando la si limita. D'altra parte, non v'è termine tanto assoluto ed astratto che non implichi relazioni e la cui analisi non conduca ad altre cose, ed anzi a tutte le altre cose, onde si può affermare che i termini relativi indicano *espressamente* il rapporto che essi contengono. Contrappongo qui assoluto a relativo, ma in un altro senso, perché prima l'avevo opposto a limitato.

CAPITOLO XXVI.

Della causa e dell'effetto e di alcune altre relazioni.

§§ 1, 2. FILALETE. *Causa* è ciò che produce qualche idea semplice (o complessa); *effetto* è ciò che è prodotto.

TEOFILO. Io veggo, signore, che voi spesso intendete per idea la realtà oggettiva dell'idea o la qualità che essa rappresenta. Inoltre non definite che la *causa efficiente*, come ho già osservato poco fa. Bisogna poi osservare che dicendo che la causa efficiente è quella che produce e che effetto è il prodotto, ci si serve di sinonimi. È vero che vi ho sentito dire, più distintamente, che causa è ciò che fa sì che un'altra cosa cominci ad esistere, sebbene questa parola lasci intatta la difficoltà principale. Ma tutto ciò lo spiegheremo in altra occasione.

§ 4. FILALETE. Per toccare alcune altre relazioni, osservo che i termini che si adoperano per designare il tempo e che ordinariamente sono considerati come esprimenti idee positive, sono relativi, come giovane, vecchio, ecc., in quanto implicano un rapporto con la durata ordinaria della sostanza cui vengono attribuiti. Così un uomo è chiamato giovane all'età di vent'anni e giovanissimo all'età di sette: ma un cavallo lo diciamo vecchio a venti ed un cane a sette. Ma non diciamo che siano vecchi il sole e le stelle, un rubino o un diamante, perché non conosciamo i periodi ordinari della loro durata.

§ 5. FILALETE. Lo stesso dicasi per il luogo e l'estensione, come quando si dice che una cosa è alta o bassa, grande o piccola. Così un cavallo, che sembrerà grande secondo l'idea che ne ha un francese, sembrerà molto piccolo ad un olandese, perché ciascuno pensa ai cavalli del proprio paese.

TEOFILO. Queste osservazioni sono giuste: è vero che talvolta ci allontaniamo un po' da questo senso, come quando diciamo che una cosa è vecchia, paragonandola non già con cose della sua specie, ma con cose di specie diverse. Così, per esempio, diciamo che il mondo o il sole è molto antico. Qualcuno

domandò a Galilei se credeva che il sole fosse eterno, « Eterno no, ma ben antico »¹, rispose.

CAPITOLO XXVII.

Che cosa è identità o diversità.

§ 1. FILALETE. Un'idea di relazione più importante è quella d'identità o di diversità. Non troviamo mai e neppure possiamo concepire che due cose della stessa specie esistano nello stesso tempo e nello stesso luogo. Perciò quando si domanda se una cosa è la stessa o no ciò si riferisce sempre ad una cosa che in un dato tempo esiste in un dato luogo, dal che consegue che una cosa non può avere due inizi di esistenza, né due cose un solo inizio relativamente al tempo ed al luogo.

TEOFILO. Oltre la differenza di tempo e di luogo, occorre che ci sia un principio interno di distinzione e, benché vi siano più cose della stessa specie, è pur sempre vero che non ce ne sono mai di perfettamente simili; perciò, nonostante che il tempo ed il luogo (cioè le relazioni esterne) ci servano a distinguere le cose che non distinguiamo sufficientemente in sé stesse, queste sono pur sempre distinguibili in sé stesse. Ciò che è proprio dell'identità e della diversità non consiste, pertanto, né nel tempo né nel luogo, sebbene sia vero che la diversità delle cose sia accompagnata da quella del tempo o da quella del luogo che portano con sé impressioni diverse della cosa. È piuttosto per mezzo delle cose che è possibile distinguere un luogo o un tempo dall'altro, perché per sé stessi sono del tutto simili, sebbene non siano sostanze o realtà vere e proprie. Il modo di distinguere che voi sembrate proporre come unico nelle cose della stessa specie è fondato su questa ipotesi, che la penetrazione non è conforme a natura. Questa supposizione è ragionevole, ma l'esperienza ci mostra che quando si tratta di distinzione non ha valore. Così, ad esempio, si vede che due ombre o due raggi di luce penetrano l'uno nell'altro, e noi potremmo immaginare un mondo nel quale i corpi facessero altrettanto. Tuttavia

1. In italiano nel testo.

distinguiamo un raggio da un altro, basandoci sulla traccia del loro passaggio, anche quando s'incrociano.

§ 3. FILALETE. Ciò che nelle scuole è chiamato *principio d'individuazione*, e sul quale ci si è tormentati tanto per stabilire che cos'è, consiste nell'esistenza stessa che fissa per ciascun essere un tempo particolare ed un luogo che non può essere comune a due esseri della stessa specie.

TEOFILO. Il principio d'individuazione si riduce, negli individui, al principio di distinzione del quale ho parlato or ora. Se due individui fossero del tutto simili e uguali e, in una parola, indistinguibili di per sé stessi, non si avrebbe principio d'individuazione, ed oso dire che non vi sarebbe, posta quella condizione, alcuna distinzione individuale o differenza d'individui. Ed è anche per ciò che la nozione di atomo è chimera e deriva dalle concezioni imperfette degli uomini. Infatti se esistessero atomi, intesi come corpi perfettamente duri ed inalterabili, incapaci di cambiamento interno e differenti soltanto per grandezza e forma, è evidente che, essendo possibile che ce ne siano della medesima forma e grandezza, ce ne sarebbero di non distinguibili in sé che potrebbero essere distinti solo per denominazioni estrinseche senza fondamento interno, ciò che è contro i più importanti principi di ragione. Ma la verità è che ogni corpo è alterabile, anzi sempre alterato in atto, in modo da differire in sé stesso da ogni altro. Mi ricordo che una grande principessa¹, dotata di un ingegno sottile, disse un giorno, passeggiando per il suo giardino, che non credeva vi fossero due foglie perfettamente simili. Un gentiluomo di spirito, che faceva parte della comitiva, rispose che gli sarebbe stato facile trovarle, ma benché cercasse a lungo, fu convinto dall'esperienza che una differenza c'era sempre. Da queste considerazioni, spesso trascurate, si vede come la filosofia si sia allontanata dalle nozioni più comuni e dai grandi principi della vera metafisica.

§ 4. FILALETE. Ciò che costituisce l'*unità* (identità) di una medesima pianta, è una data organizzazione di parti in un

1. Si allude all'Elettrice Sofia di Hannover, che fu protettrice del Leibniz. L'episodio è riferito anche nel carteggio con il Clarke (quinta lettera, § 23): il principio che in natura non si hanno due esseri indiscernibili — se vi fossero non sarebbero due ma il medesimo — è uno dei cardini della metafisica leibniziana.

solo corpo, che partecipa ad una vita comune che dura finché la pianta sussiste, pur nel mutamento delle parti.

TEOFILO. L'organizzazione o configurazione senza un principio di vita sussistente, quella che io chiamo monade, non sarebbe sufficiente a far permanere *idem numero* lo stesso individuo; infatti potrebbe conservarsi specificamente senza permanere individualmente. Quando un ferro di cavallo, in una certa acqua minerale d'Ungheria, si muta in rame, resta la stessa forma specifica, ma non lo stesso individuo, infatti il ferro si scioglie ed il rame contenuto nell'acqua precipita e piglia a poco a poco il suo posto. Ora la figura è un accidente che non passa da un soggetto all'altro (*de subiecto in subiectum*). Così bisogna dire che i corpi organizzati, come altri forse rimangono gli stessi solo in apparenza e non parlando rigorosamente. È press'a poco come un fiume che cambia perpetuamente l'acqua o come la nave di Teseo che gli Ateniesi riparavano continuamente. Ma quanto alle sostanze che hanno in sé stesse una vera ed effettiva unità sostanziale, cui si possono attribuire le azioni vitali propriamente dette e quanto agli esseri sostanziali — *quae uno spiritu continentur* — come diceva un antico giureconsulto², contenuti, cioè, nella stessa unica anima indivisibile, si ha ragione di dire che rimangono lo stesso individuo, in virtù di quell'anima o spirito che costituisce l'*io* in quelle di esse che pensano.

§ 5. FILALETE. Il caso nei bruti e nelle piante non è molto differente.

TEOFILO. Se i vegetali ed i bruti non hanno anima, la loro identità è apparente, ma se l'hanno, hanno una identità vera e propria, benché i loro corpi organizzati non la conservino.

§ 6. FILALETE. Ciò dimostra in che consiste l'identità anche nell'uomo, cioè nel fatto che egli gode della medesima vita, continuata da particelle di materia che sono in un flusso perpetuo, ma che pure, in questa successione, sono vitalmente congiunte al medesimo corpo organizzato.

TEOFILO. Ciò può intendersi anche secondo la mia teoria. Infatti il corpo organizzato è lo stesso solo in un momento, su-

2. Verosimilmente si allude al giureconsulto romano Sesto Pomponio, del quale nel *Digesto*, 41, 31, 30 pr., ricorre l'espressione citata.

bito dopo è soltanto equivalente. Se non si fa riferimento all'anima, non c'è né la stessa vita né l'unione vitale. La stessa identità sarebbe apparente.

FILALETE. Chiunque farà dipendere l'identità dell'uomo da qualcosa che non sia un corpo ben organizzato in un certo istante e che poi continui in questa organizzazione vitale in virtù di una successione di diverse particelle di materia che gli son congiunte, difficilmente riuscirà a sostenere che un feto ed un uomo adulto, un pazzo ed un saggio, siano lo stesso uomo, senza che da questa supposizione segua che Seth, Ismaele, Socrate, Pilato e sant'Agostino siano un solo e medesimo individuo. Cosa che si accorderebbe anche peggio con le idee di quei filosofi che ammettevano la transmigrazione e credevano che le anime degli uomini potevano essere inviate, per punizione delle loro colpe, nei corpi delle bestie: perciò non credo che una persona cui si desse la certezza che l'anima di Eliogabalo visse in un porco, volesse poi sostenere che questo porco era un uomo e lo stesso uomo che Eliogabalo.

TEOFILO. Qui c'è una questione di nomi ed una questione di cose. Quanto alle cose, l'identità di una stessa sostanza individuale può essere mantenuta solo dalla conservazione della stessa anima, giacché il corpo è un flusso continuo e l'anima non abita in atomi a essa riservati, né in un ossicello indistruttibile, quale il *Luz* di cui parlano i Rabbini. Né si può parlare di *transmigrazione* quasi che l'anima lasciasse interamente il suo corpo per passare in un altro. Essa conserva sempre, anche nella morte, un corpo organico, parte del precedente, per quanto questa parte che essa conserva possa essere soggetta a dissiparsi insensibilmente ed a ricostituirsi e perfino a sopportare, per un certo tempo, un grande mutamento. Per cui, al posto di una transmigrazione dell'anima, si ha una trasformazione, involuppo o sviluppo, e, infine, flusso del corpo di questa anima. Il signor Van Helmont figlio credeva che le anime passassero di corpo in corpo, ma sempre della stessa specie, in modo che vi fosse sempre lo stesso numero di anime della stessa specie e, perciò, ad esempio, lo stesso numero di uomini e di lupi, e che i lupi, diminuiti ed estirpati in Inghilterra, dovevano crescere altrove. Certe meditazioni pubblicate in Francia sembrano giungere alle medesime conclusioni. Se la transmigrazione non s'intende nel

senso più rigoroso, se cioè si crede che le anime, permanendo nello stesso corpo sottile, mutino solo il corpo più grosso, essa sarebbe possibile anche sino al passaggio della stessa anima in un corpo di specie diversa, come credevano i pitagorici ed i bramini. Ma tutto ciò che è possibile, non è perciò conforme all'ordine delle cose. Nondimeno la questione se, ammessa come reale la transmigrazione, Caino, Cam ed Ismaele (supposto con i rabbini che avessero la stessa anima) debbano essere chiamati lo stesso uomo, è questione di nome; ed ho visto che il celebre autore del quale sostenete le opinioni lo riconosce e lo dimostra molto bene, nell'ultimo paragrafo di questo capitolo. Ci sarebbe, cioè, identità di sostanza, ma, se non vi fosse connessione di ricordo fra i differenti personaggi della stessa anima, non ci sarebbe *identità morale* nel senso che non sarebbero la stessa persona. E se Dio permettesse che l'anima umana passasse nel corpo di un porco, dimenticando l'uomo e non compiendo più azioni ragionevoli, essa non costituirebbe più un uomo. Ma se nel corpo di una bestia vi fossero i pensieri di un uomo, anzi dell'uomo che essa animava prima del mutamento, come l'Asino d'oro di Apuleio, qualcuno non avrebbe difficoltà a dire che lo stesso Lucio, venuto in Tessaglia per vedere i suoi amici, dimorò entro la pelle d'asino nella quale l'aveva messo, suo malgrado, Photis, e che passò da padrone a padrone, finché le rose che mangiò non gli restituirono la sua forma naturale³.

§ 9. FILALETE. Credo di potere affermare arditamente che chi di noi vedesse una creatura fatta e formata come sé stesso, anche se non avesse mai dimostrato più ragione di un gatto o di un pappagallo, non stenterebbe a chiamarla uomo, come, d'altra parte, udendo un pappagallo discorrere ragionevolmente e da vero filosofo non lo stimerebbe né chiamerebbe altro che pappagallo; e del primo direbbe che è un uomo grossolano, ottuso e privo di raziocinio, del secondo che è un pappagallo pieno d'ingegno e di buon senso.

TEOFILO. Sarei della stessa opinione più sul secondo punto che sul primo, per quanto anche su quello ci sarebbe qualcosa da dire. Pochi teologi sarebbero propensi a concludere a prima vista ed in senso assoluto per il battesimo di un animale in for-

3. APULEIO, *Metamorphoseon*, libro XI (*Asinus Aureus*).

ma umana, ma senza apparenza di ragione, preso ancora piccolo nei boschi, e qualche sacerdote cattolico direbbe forse al condizionale: « Se sei uomo, ti battezzo »; non si saprebbe infatti se apparterebbe alla razza umana e se avrebbe un'anima ragionevole o se, piuttosto, non sarebbe un ourang-outang, scimmia esteriormente molto simile all'uomo, come quella di cui parla il Tulpius⁴ e della quale un altro dotto medico⁵ ha pubblicato l'anatomia. È certo che un uomo può divenire tanto stupido quanto un ourang-outang, ma l'intimo dell'anima ragionevole rimarrebbe in lui, malgrado la sospensione dell'esercizio della ragione, come ho spiegato poco sopra, e ciò è quanto non si saprebbe giudicare dalle sole apparenze. Quanto al secondo caso, nulla impedisce che ci siano animali ragionevoli di una specie diversa dalla nostra, come quegli abitanti del regno poetico degli uccelli del sole, nel quale un pappagallo, venuto dalla nostra terra, dopo la morte, salvò la vita ad un viaggiatore che gli aveva fatto del bene quaggiù⁶. Nondimeno, se accadesse quanto accade nel regno delle fate o di *Ma mère l'oye*⁷, nel quale un pappagallo può essere la figlia di un re così trasformata e che si fa riconoscere parlando, senza dubbio il padre e la madre la carezzerebbero come loro figlia, considerandola come tale benché nascosta in quella strana figura. Non mi opporrei, pertanto, a chi sostenesse che nell'Asino d'oro è rimasto, con l'identico spirito immateriale, lo stesso *io* o individuo, di Lucio, cioè della persona, in forza dell'appercezione di questo *me*; ma non più l'uomo, giacché sembra che alla definizione di uomo come animale ragionevole bisogna aggiungere qualcosa della figura e della costituzione del corpo, in caso contrario i *geni*, secondo me, sarebbero uomini essi pure.

§ 9. FILALETE. La parola « persona » indica un essere pensante e intelligente capace di ragione e di riflessione, che può

4. N. Tulpius (1593-1674), naturalista olandese, autore di un trattato in quattro libri, *Observationes medicae*, pubblicato in Amsterdam nel 1652.

5. Si allude al medico olandese Tyson, autore di un trattato dal titolo *Ourang-outang*.

6. Il fatto è narrato nella *Histoire comique des États et Empires du Soleil*, di Cyrano de Bergerac, in *Oeuvres*, del 1699.

7. Si allude alle novelle di Ch. Perrault, *Contes de ma mère l'oye*, pubblicato nel 1697.

considerare sé come *sé stesso*, come la stessa cosa che pensa in differenti tempi e luoghi; il che fa unicamente in virtù del sentimento che ha delle proprie azioni. E questa conoscenza accompagna sempre le nostre sensazioni e le nostre percezioni presenti, quando sono distinte, come ho già fatto osservare, ed è in virtù di essa che ciascuno è per lui stesso ciò che si dice un *sé stesso*. Non si considera qui se lo stesso *sé* sia continuato nella stessa sostanza o in sostanze diverse, perché la coscienza (*consciousness*, o coscienza⁸) accompagna sempre il pensiero e perché da ciò deriva che ciascuno si chiami *sé stesso*, distinguendosi da ogni altra cosa pensante; in ciò consiste l'identità personale o ciò che fa sì che un essere ragionevole sia sempre il medesimo e quanto lontano questa coscienza si estende sulle azioni o sui pensieri passati, altrettanto si estende l'identità della persona, ed il *sé* è presentemente lo stesso che era allora.

TEOFILO. Sono anch'io dell'opinione, che la coscienza, o sentimento dell'io, testimonia una identità morale o personale. Ed in ciò distinguo l'*incessabilità* dell'anima di una bestia dall'*immortalità* dell'anima dell'uomo; l'una e l'altra conservano l'*identità fisica e reale*, ma per quella dell'uomo è conforme alle regole della provvidenza divina che l'anima conservi anche l'identità morale che si manifesta a noi stessi per costituire la stessa persona, capace, perciò, di sentire i castighi e le ricompense. Sembra però, signore, che voi riteniate che questa identità apparente possa conservarsi, quand'anche non ce ne fosse una reale. Crederei che ciò potrebbe accadere in forza della potenza assoluta di Dio, ma, secondo l'ordine delle cose, l'identità che si manifesta alla persona che si sente la stessa, suppone l'identità reale in ogni passaggio prossimo, accompagnato dalla riflessione o dal sentimento del *me*, perché una percezione intima ed immediata non può naturalmente ingannare. Se l'uomo potesse essere soltanto una macchina ed avere anche la coscienza, bisognerebbe essere della vostra opinione, ma non ritengo che la cosa sia possibile, almeno secondo l'ordine naturale. D'altro lato non vorrei neppure affermare che l'*identità personale* ed il *sé* non siano in noi, e che io non sia lo stesso *io*

8. « Coscienza » è la coscienza che l'io ha di sé. « Coscienza » è per Leibniz un termine più esteso, equivalente ad anima, spirito, monade ecc.

di quando ero in culla, benché non ricordo nulla di quanto facevo allora. Per dimostrare l'identità morale di sé stessi è sufficiente un legame medio di coscienza da uno stato vicino o anche un poco lontano ad un altro, pur se vi è mescolato qualche salto d'intervallo dimenticato. Così, se una malattia produce una interruzione della continuità del legame di coscienza, per modo che io non sappia in che modo sono arrivato allo stato presente, anche se poi mi ricordassi delle cose più lontane, la testimonianza degli altri potrebbe riempire il vuoto del mio ricordo. E su questa testimonianza mi si potrebbe anche punire, se commetessi un male premeditato e poi dimenticato a causa della malattia. E se dimenticassi tutte le cose passate, in modo da essere costretto a farmi nuovamente insegnare perfino il mio nome e a leggere e a scrivere, potrei sempre imparare dagli altri la mia vita passata nello stato precedente in modo da conservare i miei diritti senza che sia necessario dividermi in due persone e di farmi erede di me stesso. Tutto ciò basta a conservare l'identità morale che costituisce la stessa persona. È vero che se gli altri si mettessero d'accordo per ingannarmi (come potrei ingannarmi da me stesso, per qualche visione, sogno o malattia, pensando che quanto ho sognato mi è realmente accaduto) l'apparenza sarebbe falsa; ma vi sono casi nei quali si potrebbe essere moralmente certi della verità anche sulla testimonianza altrui, e rispetto a Dio, la cui società con noi costituisce il punto più alto della moralità, l'errore non sarebbe possibile. In quanto al sé, sarebbe bene distinguerlo dall'apparenza di sé e dalla coscienza. Il sé costituisce l'identità reale e fisica; l'apparenza del sé, accompagnata dalla verità, vi aggiunge la identità personale. Così, non volendo dire che l'identità personale si estende più lontano del ricordo, direi ancor meno che il sé o identità fisica ne dipende. L'identità reale e personale si prova nel modo più sicuro, in materia di fatto, con la riflessione presente ed immediata; ma ordinariamente si prova a sufficienza per mezzo del ricordo dell'intervallo o per la testimonianza concorde degli altri; ma se Dio cambiasse con mezzi straordinari l'identità reale, l'identità personale rimarrebbe, supposto che l'uomo conservasse le apparenze d'identità, tanto quelle interne (cioè della coscienza), tanto le esterne, che consistono in ciò che appare agli altri. Così la coscienza non è il

solo mezzo capace di costituire l'identità personale; il rapporto di altri ed anche altri mezzi la possono supplire. Quando però si trovano contraddizioni tra queste apparenze, sorgono difficoltà. La coscienza, come nell'oblio, può tacere; ma se dicesse chiaramente cose contrarie alle altre apparenze, sarebbe imbarazzata nelle decisioni e come sospesa tra due possibilità, quella dell'errore del nostro ricordo e quella di un certo inganno nelle apparenze esterne.

§ II. FILALETE. Si dirà forse che le membra del corpo di ogni uomo sono una parte di lui stesso e che essendo il corpo in un flusso continuo l'uomo non può rimanere lo stesso.

TEOFILO. Preferirei dire che il *me* ed il *lui* sono senza parti e a ragione si afferma che la stessa sostanza o lo stesso me fisico si conserva realmente; ma a parlare secondo l'esatta verità delle cose, non si può affermare che lo stesso tutto si conservi quando una delle parti si perde e chi ha parti corporee non può non perderne ad ogni istante.

§ 13. FILALETE. La coscienza delle proprie azioni passate non potrebbe essere trasferita da una sostanza pensante ad un'altra (saremmo certi che la stessa sostanza permane perché ci sentiremmo sempre gli stessi) se la coscienza fosse una sola e medesima azione individuale, se, cioè, l'azione del riflettere fosse la stessa azione sulla quale si riflette quando la si appercepisce. Ma poiché non è che la rappresentazione attuale di un'azione passata, rimane da dimostrare come non sia possibile che ciò che non c'è mai stato realmente possa esser presente allo spirito come se fosse stato effettivamente.

TEOFILO. Un ricordo, a qualche intervallo di tempo, può ingannare, è cosa che si sperimenta spesso e di questo errore è possibile concepire una causa naturale. Invece il ricordo presente o immediato o il ricordo di ciò che è accaduto un momento prima, in altre parole la coscienza o riflessione che accompagna l'atto interno, non può naturalmente ingannare, altrimenti non si potrebbe neppure esser certi di pensare a tale o a tale altra cosa, perché ciò si dice dell'azione passata e non già dell'azione stessa che lo dice. Ora se le esperienze interne immediate non fossero certe, non ci sarebbe nessuna verità di fatto della quale potremmo essere sicuri. Ed ho già detto che può trovarsi una ragione intelligibile dell'errore che si com-

mette nelle percezioni materiali ed esterne, ma non si potrebbe trovarla di quelle immediate interne, a meno di ricorrere all'onnipotenza di Dio.

§ 14. FILALETE. Quanto alla questione se, permanendo la stessa sostanza immateriale, si possano avere due persone distinte, ecco su che cosa è fondata: *se lo stesso essere immateriale possa essere privato di ogni sentimento della sua esistenza passata*, perdendolo completamente senza poterlo più ricuperare, in modo da aprire, per così dire, un nuovo conto dopo un periodo nuovo, e se possa avere una coscienza che non si estenda al di là di questa nuova condizione. Tutti coloro che credono alla preesistenza delle anime evidentemente sono di questa opinione. Ho conosciuto un tale che era persuaso che la sua anima era stata quella di Socrate e posso assicurare che, nella posizione che occupava e che non era di piccola importanza, era stimato un uomo giudiziosissimo e anche nelle opere che pubblicò, apparve come uomo non privo di spirito né di cultura. Ora, poiché le anime, per quanto possiamo conoscere della loro natura, sono *indifferenti a qualsiasi parte di materia*, la supposizione che la medesima anima passi in corpi diversi, non importa alcuna assurdità flagrante. Tuttavia chi ora non ha alcuna idea di quel che Nestore o Socrate abbiano mai fatto o pensato, può concepire di essere la stessa persona di Nestore o Socrate? Può partecipare alle azioni di questi due antichi greci? Può attribuirsele o pensare che siano le proprie azioni più che quelle di un qualche altro uomo precedentemente esistito? Egli non fa la stessa persona con uno di quelli, più che se l'anima che ora è in lui fosse stata creata al momento di animare il corpo nel quale ora si trova. E ciò non contribuisce a fare di lui la stessa persona di Nestore, più di alcune particelle di materia una volta facenti parte di Nestore ed ora di quest'uomo. E ciò perché la stessa sostanza immateriale senza la stessa coscienza, per il fatto di essere congiunta ad un tale o ad un tale altro corpo, non costituisce la stessa persona più di quel che possano costituire un'unica persona le medesime particelle di materia, unite ad un corpo, senza una coscienza comune.

TEOFILO. Un essere immateriale o uno spirito non può essere privo di ogni e qualsiasi percezione della sua esistenza passata. Gli rimangono impressioni di tutto ciò che gli è accaduto, ed ha

presentimento di tutto ciò che gli accadrà, ma questi sentimenti sono il più delle volte troppo tenui per essere distinti e per essere appercepibili, benché potrebbero esserlo un giorno. Questa continuità e connessione di percezioni costituiscono effettivamente lo stesso individuo, ma le *appercezioni* (cioè l'appercezione dei sentimenti passati) provano l'identità morale e rivelano l'identità reale. La preesistenza delle anime non si rivela nelle nostre percezioni, ma se fosse vera, un giorno potrebbe farsi riconoscere. Non è, perciò, ragionevole che la restituzione dei ricordi debba sempre essere impossibile, perché le percezioni insensibili (delle quali ho fatto uso in molte altre importanti occasioni) giovano anche qui a conservarne i semi. Il fu Enrico Moro, teologo anglicano, era persuaso della preesistenza e scrisse per sostenerla; il signor Van Helmont, figlio, come ho già accennato, andava anche più in là e credeva nella trasmigrazione delle anime in corpi della medesima specie, di modo che l'anima umana animasse sempre un uomo. Con alcuni rabbini, credeva nel passaggio dell'anima di Adamo nel Messia come in un nuovo Adamo. E non so se credesse di essere stato lui stesso un qualche antico, per quanto intelligente fosse. Ora, se questo passaggio delle anime fosse vero, almeno secondo il modo che ho già spiegato (ma che sembra poco verosimile), cioè che le anime, conservando i loro corpi sottili, passassero d'un tratto in altri corpi più grossi, l'identico individuo sussisterebbe sempre in Nestore, in Socrate o in qualche moderno, e potrebbe anche far conoscere la sua identità a chi penetrasse sufficientemente la sua natura, attraverso le impressioni o segni rimasti di tutto ciò che Nestore o Socrate fecero e che un genio sufficientemente penetrante potrebbe leggere. Tuttavia, se questo uomo moderno non avesse modo interno od esterno di conoscere ciò che egli è stato, moralmente parlando è come non fosse mai stato altri. Ma tutto fa credere che nulla nel mondo venga trascurato, anche nell'ordine morale, perché Dio ne è il monarca ed il suo governo è perfetto. Secondo le mie ipotesi poi, le anime non sono affatto indifferenti rispetto a qualsiasi parte di materia, come a voi sembra; al contrario, esprimono originariamente quelle parti cui esse sono e debbono essere ordinatamente congiunte. Così se esse passassero in un nuovo corpo grosso o sensibile, conserverebbero sempre l'espressione di tutto ciò di cui

ebbero percezione nel corpo precedente ed il nuovo corpo ne risentirebbe gli effetti e la continuità individuale ne porterebbe sempre i segni. Ma, qualunque sia stato il nostro passato, l'effetto che esso lascia non sempre potrebbe essere appercepibile. Il dotto autore del *Saggio sull'intelletto* del quale voi avete sposato le opinioni, osserva (libro II, capitolo sulla identità, § 27) che una parte di queste supposizioni o finzioni circa il passaggio delle anime, considerate possibili, è fondata sul fatto che comunemente si considera lo spirito non solo come indipendente dalla materia, ma anche come indifferente a qualsiasi sorta di materia. Ma io spero, signore, che ciò che ho esposto su questo argomento in varie occasioni servirà a chiarirvi questo dubbio ed a far meglio conoscere ciò che è possibile conoscere nell'ordine naturale. Si è veduto come le azioni di un antico potrebbero appartenere ad un moderno, nel quale si trovasse la medesima anima del primo, anche senza che il moderno le appercepisse. Che se poi egli venisse a conoscerla, si avrebbe allora anche la identità personale. Infine, una porzione di materia che passa da un corpo all'altro, non basta a costituire il medesimo individuo umano, né ciò che si chiama l'«io» è l'anima che lo costituisce.

§ 16. FILALETE. È però pur sempre vero che io sono altrettanto interessato, ed anche giustamente responsabile, per un'azione fatta mille anni fa, la quale, in virtù della coscienza che io ne ho (*self-consciousness*), mi viene ora attribuita come fatta da me stesso, quanto per quella che ho fatta un momento fa.

TEOFILO. L'opinione di aver fatto qualcosa può ingannare quando concerne azioni assai lontane. Alcuni hanno preso per vere azioni che avevano sognato o avevano inventato, a forza di ripeterle; questa falsa opinione può imbarazzare, ma non far sì che si sia punibili, se altri non la riconoscono. D'altra parte, può essere responsabile di ciò che ha fatto anche chi se n'è dimenticato, purché l'azione possa essere provata altrimenti.

§ 17. FILALETE. Ognuno può provare tutti i giorni che il suo dito mignolo, in quanto è compreso nella coscienza, fa altrettanto parte del suo «io» quanto la parte maggiore.

TEOFILO. Ho già detto (§ 11) perché non voglio affermare che il mio mignolo faccia parte di me, sebbene sia vero che mi appartiene e che faccia parte del mio corpo.

FILALETE. Coloro che la pensano diversamente sosterranno che, venendo questo dito mignolo ad essere separato dal corpo, se la coscienza lo accompagnasse ed abbandonasse il resto del corpo, sarebbe evidente che il dito mignolo sarebbe la persona e quella stessa persona, e l'«io» non avrebbe nulla in comune con il resto del corpo.

TEOFILO. La natura non ammette queste finzioni, che sono confutate dal sistema dell'armonia e della perfetta corrispondenza dell'anima e del corpo.

§ 18. FILALETE. Sembra, per altro, che se il corpo continuasse a vivere, con la sua coscienza particolare, nella quale il mignolo non avesse alcuna parte, e se l'anima fosse in questo dito, il dito stesso non potrebbe riconoscere nessuna delle azioni del resto del corpo, né, d'altra parte, si potrebbe imputargliele.

TEOFILO. In tal caso l'anima che sarebbe nel dito non apparterebbe al corpo. Riconosco che se Dio permettesse che le coscienze passassero in altre anime, bisognerebbe trattarle, secondo i principi morali, come se fossero le stesse; ma sarebbe turbare l'ordine delle cose senza motivo ed introdurre una rottura fra l'appercepibile e la verità che si conserva in virtù delle percezioni insensibili; cosa che non è ragionevole perché le percezioni ora insensibili possono un giorno svilupparsi e perché non c'è nulla di inutile e l'eternità produce continui cambiamenti.

§ 20. FILALETE. Le leggi umane non puniscono il pazzo per le azioni commesse dall'uomo sano, né l'uomo sano per quelle compiute dal pazzo; le leggi li considerano come due persone distinte. Ed è perciò che si dice: è fuori di sé.

TEOFILO. Le leggi minacciano castighi e promettono ricompense per impedire le azioni malvagie e per stimolare le buone. Ora un pazzo può essere tale che le minacce e le promesse non abbiano nessun effetto su di lui, perché la ragione ha perduto il suo governo; di conseguenza, in proporzione alla debolezza di essa, il rigore della pena deve cessare. D'altra parte bisogna che il criminale senta l'effetto del male commesso in modo che tema di commettere nuovi crimini; ma poiché il pazzo non è sensibile a tutto ciò, è bene attendere un certo periodo prima di eseguire la sentenza che lo punisce di ciò che ha compiuto quando era ancora sano. Ma ciò che fanno le leggi ed i giudici in

tali circostanze non significa si concepiscano due distinte persone.

§ 22. FILALETE. In effetti, secondo la teoria che io rappresento, si avanza la seguente obiezione: se l'uomo ebro e l'uomo che non lo è più, non è la stessa persona, non lo si deve punire per ciò che ha commesso quando era ebro, perché non ne ha più alcun sentimento. Ma a ciò si risponde che è lo stesso caso di un uomo che durante il sonno cammina e fa altre cose e che è responsabile di tutto il male che può compiere in questo stato.

TEOFILO. C'è molta differenza tra le azioni di un uomo ebro e quelle di un vero nottambulo. Si puniscono gli ebbri perché possono evitare l'ubriachezza e perché anche durante l'ubriachezza possono avere un ricordo della pena. Ma non è in potere dei nottambuli astenersi dalle passeggiate notturne e da ciò che fanno. Nondimeno è vero che se, pigliandoli a sferzate sul fatto, li si potesse far restare a letto, si avrebbe il diritto di farlo, benché questa sarebbe più una medicina che un castigo. E si racconta che abbia giovato.

FILALETE. Le leggi umane puniscono l'ebro ed il sonnambulo con una giustizia che è conforme alla conoscenza umana perché in casi siffatti non si sa distinguere ciò che è vero e ciò che è simulato, per ciò l'incoscienza non è accettata come scusa di ciò che si è commesso da ebbri o da nottambuli. Il fatto costituisce una prova contro colui che l'ha commesso, ma non è possibile provare, a suo favore, l'incoscienza.

TEOFILO. Non si tratta tanto di questo, quanto di ciò che si dovrà fare quando sarà stato accertato, per quanto è possibile, che l'ebro o il nottambulo erano fuori di sé. In questo caso il nottambulo non potrebbe essere considerato che come un maniaco, ma siccome l'ubriachezza è volontaria e la malattia non lo è, si punisce la prima e non la seconda.

FILALETE. Ma nel grande e temibile giorno del giudizio, quando i segreti di tutti cuori saranno svelati, si ha il diritto di credere che nessuno dovrà rispondere di ciò che gli è interamente sconosciuto, e ciascuno riceverà quanto gli è dovuto e sarà accusato o discolpato dalla propria coscienza.

TEOFILO. Io non so se nel giorno del giudizio la memoria umana sarà accresciuta in modo che si ricordi di tutto ciò che ha

dimenticato e se la conoscenza degli altri, e soprattutto del giusto giudice che non può ingannarsi, sarà sufficiente. Si potrebbe formare la finzione, poco probabile anche se possibile, di un uomo che nel giorno del giudizio credesse di essere stato un malvagio e che il medesimo sembrasse a tutti gli altri spiriti creati in condizione di giudicare, senza che la cosa fosse vera: si oserà dire che il giudice supremo ed infallibile, che solo conosce il contrario, dovrà dannare quell'uomo e giudicare contro ciò che egli non ignora? Nondimeno sembra che ciò segua dalla nozione da voi data della personalità morale: si dirà che, se Dio giudica contro le apparenze, non sarà glorificato e nuocerà agli altri; ma si potrà rispondere che egli è l'unica e suprema legge e che gli altri devono riconoscere di essersi ingannati.

§ 23. FILALETE. Se si potessero supporre due coscienze distinte ed incomunicabili, agenti alternativamente nello stesso corpo, l'una sempre di giorno, l'altra sempre di notte; o che la stessa coscienza agisse ad intervalli in due corpi diversi, desidererei sapere, se nel primo caso l'uomo di giorno e l'uomo di notte (se posso esprimermi così) non costituirebbero due persone altrettanto distinte, quanto Socrate e Platone, e se, nel secondo, non si tratterebbe di una sola persona in due corpi distinti. Non importa nulla che la stessa coscienza che agisce in due differenti corpi, e le coscienze che agiscono nello stesso corpo in tempi diversi, appartengano, la prima alla stessa sostanza immateriale e le altre due a due distinte sostanze immateriali che introducono le diverse coscienze in quel corpo, perché la stessa identità personale sarebbe ugualmente determinata dalla coscienza, sia che questa fosse congiunta a qualche sostanza individuale ed immateriale sia che no. Inoltre una sostanza immateriale si trova a volte a perdere contatto con la sua coscienza passata e a dover di nuovo richiamarsela. Supponete che questi intervalli di memoria e di oblio ritornino di giorno e di notte, ecco che allora avrete due persone con il medesimo spirito immateriale. Dal che consegue che il « sé » non è determinato dalla identità o diversità della sostanza, della quale non si può avere certezza, ma dall'identità della coscienza.

TEOFILO. Riconosco che se tutte le apparenze fossero cambiate e trasferite da uno spirito ad un altro o se Dio scambiasse due spiriti, dando il corpo visibile, le apparenze e la coscienza

dell'uno all'altro, l'identità personale, invece di dipendere da quella della sostanza, seguirebbe le apparenze costanti cui la morale deve riferirsi; ma queste apparenze, in tal caso, non consisterebbero nelle sole coscienze e Dio dovrà fare il cambio non soltanto delle appercezioni o coscienze degli individui in questione, ma anche delle apparenze che si presentano agli altri rispetto a questi individui, altrimenti vi sarebbe contraddizione fra le coscienze degli uni e le testimonianze degli altri, il che turberebbe l'ordine delle cose morali. È necessario però riconoscere che il divorzio fra il mondo insensibile e il sensibile, cioè fra le percezioni insensibili permanenti nelle stesse sostanze e le mutate appercezioni, sarebbe un miracolo, come quando si suppone che Dio produce il vuoto; cosa che ho già dimostrato non conforme all'ordine della natura. Ecco ora una ipotesi più soddisfacente: si può dire che in un altro luogo dell'universo o in un altro tempo, vi sia un globo che non differisce sensibilmente dal globo terrestre che abitiamo e che ciascuno degli uomini che lo abitano non differisca in modo sensibile da ognuno di noi. Così vi saranno più di cento milioni di coppie di persone simili, cioè di persone con le stesse apparenze e coscienze: Dio potrebbe trasferire gli spiriti, soli o con i loro corpi, da un globo nell'altro senza che essi se ne accorgessero: ora, sia che li trasferisca o no, che dovrà dirsi della loro persona e del loro « sé », secondo voi? Sono due persone o la stessa, dato che la coscienza e le apparenze esterne ed interne degli uomini di questi due globi non si distinguono? È vero che Dio e gli spiriti capaci di penetrare le distanze e le relazioni esterne di tempo e di luogo, e così le costituzioni interne, insensibili agli uomini di questi due globi, potrebbero distinguerli; ma, secondo le vostre ipotesi, essendo solo la coscienza capace di distinguere le persone, senza alcun bisogno dell'identità o diversità della sostanza o anche di ciò che si mostra agli altri, come non dire che queste due persone che sono in medesimo tempo in due astri simili, ma separati da una distanza inesprimibile, sono un'unica e stessa persona? Eppure è un'assurdità manifesta. Del resto, parlando di ciò che è conforme all'ordine naturale, i due astri simili e le persone simili nei due astri non resterebbero tali se non per un certo tempo. Perché, se c'è una differenza individuale, bisogna almeno che questa differenza consista nelle co-

stituzioni insensibili che si devono sviluppare nel corso del tempo.

§ 26. **FILALETE.** Supponiamo un uomo punito ora per un delitto commesso in un'altra vita e di cui non sia possibile in alcun modo fargli acquistare coscienza: che differenza vi sarebbe fra un tal trattamento e quello che gli si farebbe creandolo miserabile?

TEOFILO. I platonici, i seguaci di Origene, alcuni ebrei ed altri difensori della preesistenza delle anime, credettero che le anime viventi su questa terra fossero state poste in corpi imperfetti, per espiare colpe commesse in un mondo precedente. È però vero che, se non si sa e non si potrà mai conoscere la verità, né dalla propria memoria né dalla conoscenza di altri né da altri segni, non si potrà parlare di castigo, almeno secondo le nozioni comuni. Parlando poi di castighi in generale, è lecito dubitare se sia assolutamente necessario che coloro che soffrono ne debbano conoscere, un giorno, la ragione, e se non sarebbe sufficiente che altri spiriti, più informati, vi trovino occasione per glorificare la giustizia divina. Tuttavia è più verosimile che coloro che soffrono ne conoscano, almeno in via generale, la ragione.

§ 29. **FILALETE.** In ultima analisi, voi potreste trovarvi d'accordo con il mio autore, che conclude il suo capitolo sull'identità, dicendo che la questione se il medesimo uomo persista sempre, è una questione di nome, secondo se per uomo s'intende o il solo spirito ragionevole o il solo corpo, in quella forma che diciamo umana, o, infine, lo spirito congiunto al corpo. Nel primo caso, lo spirito separato (almeno da un corpo sensibile) sarebbe sempre un uomo; nel secondo un ourang-outang, perfettamente simile a noi, eccetto la ragione, sarebbe un uomo; e l'uomo, privato dell'anima ragionevole, ricevuta un'anima di bestia, rimarrebbe lo stesso uomo. Nel terzo caso bisognerebbe che l'uno e l'altro permanessero uniti, lo stesso spirito e lo stesso corpo, o, almeno, uno equivalente nella forma corporea sensibile. Si potrebbe restare lo stesso essere, fisicamente o moralmente, cioè la stessa sostanza e la stessa persona, senza restare uomo; ciò nel caso in cui si consideri la figura come essenziale dell'uomo, nell'ultimo senso.

TEOFILO. Riconosco che è questione di nomi, ed il terzo caso è simile a quello dell'animale che ora è crisalide, ora baco da seta, ora farfalla, o come quello che alcuni hanno immaginato, degli angeli di questo mondo che sarebbero stati uomini in un mondo anteriore. Ma nella nostra discussione abbiamo trattato questioni più importanti di quelle relative al significato delle parole. Io vi ho mostrato le sorgenti della vera identità fisica; vi ho fatto vedere che la morale, al pari della memoria, non le contraddice; che esse non sarebbero sufficienti a caratterizzare l'identità fisica della persona stessa e di quelle che sono in relazione con lei, ma non contraddicono all'identità fisica e non ne sono mai separate; che vi sono sempre spiriti creati che conoscono o possono conoscere come sta la cosa e che c'è motivo di credere che quel che è indifferente rispetto alle persone stesse, può esserlo solo per un certo tempo.

CAPITOLO XXVIII.

Di alcune altre relazioni e, in particolare, delle relazioni morali.

§ 1. FILALETE. Oltre le relazioni fondate sul tempo, sul luogo e sulla causalità, ce ne sono infinite altre, di alcune delle quali intendo ora trattare. Ogni idea semplice, suscettibile di parti e di gradi, fornisce l'occasione di confrontare i soggetti nei quali si trova; per esempio l'idea del più (o meno o egualmente) bianco. Questa relazione potrebbe essere chiamata relazione *proporzionale*.

TEOFILO. Ma può esserci un eccesso senza proporzione; ciò rispetto ad una grandezza imperfetta, come quando si dice che l'angolo che un raggio forma con l'arco del suo cerchio, è minore di un retto, non essendo possibile che ci sia una proporzione tra questi due angoli o fra uno di essi e la loro differenza, cioè l'angolo di contingenza.

§ 2. FILALETE. Un'altra occasione di paragone è fornita dalle circostanze di origine, che fondano le relazioni tra padre e figlio, tra fratelli, cugini, compatrioti. Noi non diciamo che un certo toro è il nonno di un certo vitello o che due piccioni sono cugini germani, perché le lingue si adattano all'uso. Ma ci sono

paesi nei quali gli uomini, meno interessati alla loro genealogia che a quella dei loro cavalli, hanno non soltanto nomi per ciascun cavallo in particolare, ma anche per i loro diversi gradi di parentela.

TEOFILO. È possibile associare l'idea ed i nomi di famiglia a quelli del parentado. È vero che non risulta che sotto l'impero di Carlo Magno, e prima e dopo, ci siano stati nomi di famiglia in Germania, in Francia ed in Lombardia. E non molto tempo fa anche nobili famiglie del settentrione non avevano nome ed un uomo veniva conosciuto nel suo luogo nativo indicando il nome proprio e quello di suo padre, e altrove (quando lasciava il suo paese) associando al suo nome quello del paese di origine. Gli Arabi ed i Turchi fanno ancora così (credo), non avendo nomi speciali di famiglia, e si accontentano di nominare il padre ed il nonno d'un individuo, facendo lo stesso onore anche ai loro cavalli di pregio, che chiamano con il nome proprio e con quello del padre e anche di qualcuno più lontano. Così si parlava dei cavalli che il sultano dei Turchi aveva mandato all'imperatore dopo la pace di Carlowitz ed il fu Conte d'Oldenburg, ultimo della propria stirpe, le cui scuderie erano celebri, aveva gli alberi genealogici dei suoi cavalli, sicché essi potevano far prova di nobiltà ed avevano persino i ritratti dei propri antenati (*imagines maiorum*), cosa molto ricercata presso i Romani. Per tornare, ora, agli uomini, ci sono, presso gli Arabi ed i Turchi, *tribù* che sono come grandi famiglie che si sono via via allargate nei tempi. E i nomi sono tratti o dal progenitore come al tempo di Mosè o dal luogo di abitazione e da qualche altra circostanza. Worsley, abile esploratore che ricercò notizie sulla situazione attuale dell'Arabia deserta, dove visse per qualche tempo, afferma che in tutto il paese, fra l'Egitto e la Palestina, dove Mosè passò, non ci sono che tre tribù, per complessivi 5.000 uomini: una di esse è detta *Satti* dal nome, credo, del progenitore, del quale si venera il sepolcro come quello di un santo, e dal quale raccolgono la polvere che gli Arabi spargono sulla propria testa e su quella dei cammelli. Del resto, c'è consanguineità quando c'è un'origine comune fra coloro i quali si ritiene vi sia relazione e si potrebbe dire che ci sia relazione o affinità tra due persone quando hanno consanguineità con la stessa persona, senza che l'abbiano fra loro, come

accade con i matrimoni. Ma come non si suole dire che c'è affinità fra moglie e marito, per quanto il loro matrimonio sia causa di affinità fra altre persone, sarebbe meglio dire che *affinità* c'è tra quelli che avrebbero consanguineità tra loro, se marito e moglie fossero considerati come una stessa persona.

§ 3. FILALETE. Il fondamento di un *rapporto* è qualche volta un diritto morale, come nel caso di un generale d'armata o di un cittadino. Queste relazioni, dipendendo dagli accordi che gli uomini hanno fissato fra loro, sono *volontarie* o *istituzionali* e possono distinguersi dalle *naturali*. Talvolta, i termini in relazione hanno, ciascuno, un nome, come patrono e cliente, generale e soldati; ma non è sempre così, come, per esempio, non c'è un nome per coloro che sono in relazione con il cancelliere.

TEOFILO. Ci sono relazioni naturali che gli uomini hanno rivestito ed arricchito di relazioni morali, come per esempio i bambini hanno diritto di pretendere la quota legittima dell'eredità dei loro padri o delle loro madri. I giovani, inoltre, hanno certi obblighi e gli anziani certe immunità. Nondimeno accade che si ritengano naturali certe relazioni che non lo sono, come quando le leggi dicono che è padre colui che si è unito in nozze con la madre nel tempo necessario perché il bambino possa essergli attribuito; ma questa sostituzione di ciò che è stabilito a ciò che è naturale, spesso, è soltanto presuntiva, è un giudizio che fa passare per vero ciò che forse non lo è, sino a quando non ne sia provata la falsità. È in questo senso che la massima — *pater est quem nuptiae demonstrant*¹ — è intesa nel diritto romano e presso la maggior parte dei popoli che l'hanno accettata. Ma mi è stato detto che in Inghilterra non serve a nulla avanzare un *alibi* se nel frattempo si è stati in uno dei tre stati del Regno, di modo che la presunzione si cambia in finzione o in ciò che i giuristi chiamano *praesumptionem juris et de jure*.

§ 4. FILALETE. Relazione morale è la concordanza o discordanza tra le azioni volontarie degli uomini ed una regola, in base alla quale si giudica se sono moralmente buone o cattive. (§ 5) Il bene e il male morale sono la conformità o l'apposizione fra le

1. *Digesto*, 2, 4, 1, 5.

azioni volontarie ed una certa legge; il che richiama su noi un bene o un male (fisico) da parte del volere e del potere del legislatore (o di chi vuol mantenere la legge), quello che chiamiamo ricompensa e punizione.

TEOFILO. Ad autori valenti, come quello del quale sostenete le opinioni, è lecito interpretare i termini come meglio credono. Ma è pur vero che, secondo la vostra teoria, la stessa azione sarebbe moralmente buona e cattiva, a seconda delle diverse legislazioni; allo stesso modo il dotto nostro autore or ora intendeva con *virtù* ciò che è lodato; dal che deriva che la stessa azione sarebbe, e insieme non sarebbe, virtuosa a seconda delle diverse opinioni. Non essendo questo il senso nel quale sono ordinariamente intese le azioni moralmente buone e virtuose, per parte mia preferirei si prendesse come misura del bene morale e della virtù la regola immutabile della Ragione, che Dio si è impegnato di conservare. E si può essere sicuri che, secondo essa, ogni bene morale diventa fisico, come si esprimevano gli antichi, ed ogni bene onesto diventa utile; mentre, secondo la teoria del vostro autore, bisognerebbe dire che il bene o il male morale è un bene o un male d'imposizione o istituzionale, che colui che ha il potere cerca di far seguire o di evitare mediante ricompense o punizioni. Il bene è ciò che è ogni istituzione universale di Dio: è conforme alla natura o alla ragione.

§ 7. FILALETE. Vi sono tre sorte di leggi: la legge divina, la legge civile e la legge di opinione o di reputazione. La prima riguarda i peccati ed i doveri; la seconda, le azioni delittuose ed innocenti, la terza, le virtù ed i vizi.

TEOFILO. Secondo il significato comune delle parole, le virtù ed i vizi differiscono dai doveri e dai peccati come le abitudini differiscono dalle azioni; e virtù e vizio non vengono intesi come dipendenti dall'opinione. Un grande peccato è detto *crimine*; ed *innocente* non si oppone a criminale, ma a *colpevole*. La legge divina poi è o naturale o positiva. La legge civile è positiva. La legge di reputazione soltanto impropriamente può essere chiamata legge o è compresa sotto la legge naturale; come chi citasse la legge della salute o dell'economia domestica, quando le azioni procurano naturalmente un bene o un male, per esempio la stima altrui, la salute, il guadagno.

§ 10. FILALETE. In realtà, tutti ammettono che le parole virtù e vizio significano azioni buone o cattive per loro natura, ed intese in questo senso la virtù concorda con la legge divina (naturale). Ma quali che siano le intenzioni degli uomini, è evidente che questi nomi, se si considerano nelle applicazioni particolari, sono costantemente ed unicamente attribuiti a determinate azioni, che in ciascun paese o società sono considerate onorevoli o vergognose; altrimenti gli uomini si *condannerebbero da sé medesimi*. La misura di ciò che si chiama virtù o vizio, è quell'approvazione o quel disprezzo, quella stima o quel biasimo che derivano da un segreto o tacito consenso. Ed infatti, benché gli uomini riuniti in società politiche abbiano rimesso nelle mani dei poteri pubblici la disponibilità di tutte le loro forze, di modo che non possono impiegarle contro i loro concittadini al di là di quanto è consentito dalla legge, essi conservano pur sempre la facoltà di pensare bene e male e di approvare o disapprovare.

TEOFILO. Se l'eminente autore che si esprime insieme a voi, signore, dicesse chiaramente che gli è piaciuto assegnare la presente arbitraria definizione nominale ai nomi di virtù e di vizio, si potrebbe soltanto osservare che in teoria ciò gli è consentito, per la comodità di esprimersi in difetto di altri termini; ma si deve aggiungere che quel significato non è conforme all'uso, né utile all'educazione e suonerebbe male all'orecchio di molti se lo si volesse introdurre nella pratica della vita e nella conversazione, come l'autore sembra riconoscere nella sua prefazione. Ma qui si va ancora più in là e, benché riconosciate che gli uomini pretendono parlare di ciò che per natura è virtuoso o vizioso secondo leggi immutabili, pretendete che in effetti intendono parlare solo di ciò che dipende dall'opinione. Ma mi sembra che per la stessa ragione si potrebbe sostenere che la verità e la ragione e tutto ciò che c'è di più reale, dipendono dall'opinione, perché gli uomini, quando giudicano, s'ingannano. Non è, dunque, meglio, sotto tutti gli aspetti, affermare che gli uomini intendono per virtù, come per verità, ciò che è conforme alla natura, ma che s'ingannano spesso nella sua applicazione? Si aggiunga che s'ingannano meno di quanto si pensa, perché, ordinariamente, lodano il merito, almeno sotto certi aspetti. La virtù di bere, cioè di sopportare il vino, era una qualità che ser-

viva a Bonosus² per amicarsi i barbari e carpirne i segreti. Le fatiche notturne di Ercole, che il medesimo Bonosus intendeva imitare, erano ugualmente una perfezione. L'astuzia dei ladri era lodata dagli Spartani, ed in realtà non era l'astuzia, ma il cattivo uso che la rendeva biasimabile; e coloro che in tempo di pace si mettono alla ruota, potrebbero a volte servire come ottimi partigiani in tempo di guerra. Così tutto dipende dall'applicazione e dall'uso buono o malvagio delle qualità che si posseggono. È vero che spesso, molto spesso, e non deve essere presa come una cosa singolare, gli uomini si condannano da sé, come quando fanno ciò che condannano negli altri; e spesso c'è contraddizione fra le azioni e le parole, cosa che scandalizza il pubblico, specialmente quando ciò che un magistrato o un predicatore fa, in confronto a ciò che dice, salta agli occhi di tutti.

§ 11. FILALETE. Ovunque ciò che passa per virtù, è ciò che si giudica degno di lode. Spesso virtù ed elogio sono designati dal medesimo nome. *Sunt hic etiam sua praemia laudi*, dice Virgilio (*Eneide*, libro I, v. 491), e Cicerone scrive: *Nihil aliud habet natura praestantius quam honestatem quam laudem quam decus* (*Questioni Tuscolane*, libro II, cap. XX) e subito dopo aggiunge: *Hisce ego pluribus nominibus unam rem declarari volo*.

TEOFILO. È vero che gli antichi indicavano la virtù con il nome di onestà, come quando lodavano *incoactum generoso pectus honesto*³. Ed è vero altresì che l'onestà deriva il suo nome dall'onore e dalla lode. Ma ciò vuol dire, non che la virtù è ciò che si loda, ma che è degna di lode, e ciò dipende dalla verità e non dall'opinione.

FILALETE. Molti non pensano con la dovuta serietà alla *legge di Dio*, o sperano di riconciliarsi un giorno con il suo autore e di fronte alla legge dello stato si lusingano dell'impunità. Ma non sembra che chi fa qualcosa di contrario alle opinioni delle persone che frequenta ed alle quali desidera rendersi accetto, possa evitare la pena della loro censura e della loro disistima.

2. Bonosus, fu un generale romano al tempo dell'imperatore Aureliano: il fatto è narrato dallo storico FLAVIUS VOPISCUS, *Scriptores historiae Augustae*, XXIX, cap. XIV.

3. PERSEO, *Satire*, II, v. 74.

Nessuno, che conservi il sentimento della propria natura, può vivere in società costantemente disprezzato; ed è ciò che costituisce la forza della *legge della reputazione*.

TEOFILO. Ho già detto che non si tratta tanto di una pena comminata dalla legge, quanto di una pena naturale, che l'azione attira di per sé stessa. È vero che moltissimi non se ne curano, perché, ordinariamente, se sono disprezzati da alcuni per qualche azione biasimevole, trovano complici o, quanto meno partigiani che non li disprezzano, per poco che siano raccomandabili per qualche altra qualità. Si dimenticano perfino le azioni più infami, e spesso è sufficiente essere ardito e sfrontato, come quel Formione di cui parla Terenzio, perché tutto passi. Se la *scomunica* facesse nascere un vero disprezzo, costante e generale, avrebbe la forza di quella legge di cui parla il nostro autore; ed infatti, presso i primi cristiani, aveva quella forza e per loro teneva luogo di una giurisdizione della quale erano privi, per punire i colpevoli: press'a poco come gli artigiani che, malgrado le leggi, mantengono fra loro certi costumi, mediante il disprezzo verso coloro che non li osservano. È ciò che ha mantenuto i duelli contro le leggi. Sarebbe desiderabile che il pubblico si accordasse con sé stesso e con la ragione circa queste lodi e biasimi e che i grandi, soprattutto, non proteggessero i malvagi, ridendo delle cattive azioni, per le quali sembra, il più delle volte, che venga disprezzato e messo in ridicolo, non chi le ha fatte, ma chi le ha subite. Si vedrà allora che, generalmente, gli uomini disprezzano non tanto il vizio, quanto la debolezza e la sventura. Così la legge della reputazione avrebbe bisogno di essere riformata e, anche, di essere meglio osservata.

§ 19. FILALETE. Prima di lasciare questa ricerca intorno alle relazioni, osservo che di solito abbiamo un'idea chiara o più chiara della relazione che del suo *fondamento*. Se credessi che Sempronio ha trovato e preso Tizio sotto un cavolo, come si suole raccontare ai bambini, e che poi ha avuto Caio alla stessa maniera, avrei un'idea altrettanto chiara sulla relazione di fratellanza fra Tizio e Caio, quanta ne ha il sapere delle levatrici.

TEOFILO. Nondimeno un giorno un bambino, al quale si era detto che il fratellino, nato da poco, era stato tratto da un pozzo (risposta questa che in Germania si dà per soddisfare la curiosità dei bambini), il bambino rispose che si meravigliava che

non lo si buttasse di nuovo nel pozzo, dato che faceva tanto chiasso e disturbava la madre. E ciò perché questa spiegazione non gli faceva conoscere la ragione dell'amore della madre per il figlio. Si può dunque affermare che coloro che non conoscono il fondamento della relazione, hanno di essa solo pensieri sordi (come io soglio chiamarli) e insufficienti, sebbene questi pensieri possano essere sufficienti in certi aspetti o circostanze.

CAPITOLO XXIX.

Delle idee chiare ed oscure, distinte e confuse.

§ 2. FILALETE. Veniamo ora ad alcune differenze fra le idee. Le nostre idee semplici sono chiare quando sono tali gli oggetti medesimi dai quali derivano, rappresentandoli o potendoli rappresentare con tutte le circostanze richieste per una sensazione o percezione ben ordinata. Quando la memoria li conserva in questo modo, le idee sono chiare e nella misura in cui questa esattezza originaria manca o quando perdono, per così dire, la loro primitiva freschezza e divengono come opache ed avvizzite dal tempo, sono oscure. Le idee complesse sono chiare quando le idee semplici che le compongono sono chiare e il numero e l'ordine di queste idee semplici è fissato.

TEOFILO. In un piccolo discorso sulle idee, vere o false, chiare od oscure, distinte o confuse, inserito negli *Atti di Lipsia* dell'anno 1684¹, ho dato una definizione delle idee chiare comune alle idee semplici e alle idee composte, che rende ragione di ciò che ora si dice. Io ritengo che un'idea è chiara quando è sufficiente per riconoscere la cosa e per distinguerla: quando ho un'idea chiara di un colore, non ne prenderò un altro al posto di quello che cerco, e se ho un'idea chiara di una pianta, la distinguerò da altre simili; in caso contrario, l'idea è oscura. Ritengo che non abbiamo idee perfettamente chiare delle cose sensibili: vi sono colori talmente simili che non si possono distinguere a memoria e si distinguono solo se si pongono l'uno

1. È il discorso *Meditationes de cognitione, Veritate et Ideis*, tradotto nel presente volume.

accanto all'altro. E quando crediamo di avere ben descritta una determinata pianta, ecco che, forse, ce ne potranno portare una dall'India che noi abbiamo indicata nella nostra descrizione e che invece ci si rivelerà di una specie differente. Così non possiamo determinare completamente *species infimas*, le specie ultime.

§ 4. FILALETE. Come un'idea chiara è quella della quale lo spirito ha una percezione piena ed evidente, qual è quando la riceve da un oggetto esterno che agisce su di un organo di senso ben disposto, così un'idea distinta è quella nella quale lo spirito percepisce una differenza che la distingue da ogni altra idea; ed un'idea confusa è quella che non si può distinguere sufficientemente da un'altra, dalla quale deve pure essere differente.

TEOFILO. Seguendo la nozione che voi proponete dell'idea distinta, io non vedo come sia possibile distinguerla dall'idea chiara. Perciò sono solito servirmi qui del linguaggio del Descartes, per il quale una idea può essere, nello stesso tempo, chiara e confusa; tali sono, ad esempio, le idee delle qualità sensibili, dipendenti dagli organi, come quelle del colore e del calore. Queste idee sono chiare, perché si riconoscono e perché si distinguono facilmente le une dalle altre, ma non sono distinte, perché non si distingue ciò che contengono: perciò non è possibile darne una definizione e si possono conoscere solo mediante esempi; per il resto bisogna dire che consistono in un « non so che », fino a quando non se ne conosca la struttura. Benché, secondo noi, le idee distinte distinguano un oggetto da un altro, cosa che fanno anche le idee chiare pur se confuse, noi chiamiamo distinte, non tutte le idee che sono ben distinguenti, cioè distinguono gli oggetti, ma quelle che sono ben distinte in sé stesse e distinguono nell'oggetto i segni che lo fanno riconoscere, che ne danno l'analisi o definizione; le altre, le chiamiamo confuse. In questo senso, la confusione che si trova nelle idee è esente da biasimo, essendo un'imperfezione della natura umana; è per essa, infatti, che non sappiamo distinguere, ad esempio, le cause degli odori e dei sapori, né di ciò che queste qualità racchiudono. La confusione, invece, sarà biasimevole quando è importante, ed è in nostro potere, avere idee distinte, come, ad esempio, se scambio l'oro sofisticato per oro puro, per aver trascurato le analisi necessarie a saggiare l'oro puro.

§ 5. FILALETE. Ma allora si dirà che non c'è mai un'idea che sia in sé stessa confusa (o meglio oscura secondo il vostro linguaggio), giacché l'idea non può essere che quale è concepita dallo spirito, e ciò la distingue sufficientemente da tutte le altre. § 6. Per eliminare questa difficoltà, basta ammettere che il difetto delle idee si riferisce ai nomi e che il difetto si ha quando un'idea può essere designata altrettanto bene da un nome diverso da quello del quale ci si è serviti per esprimerla.

TEOFILO. A me sembra, invece, che non la si possa far dipendere dai nomi. Si racconta che Alessandro Magno abbia veduto in sogno una pianta capace di guarire il suo amico Lysimaco e la pianta fu poi chiamata Lysimachia, perché effettivamente guarì l'amico del re². Quando Alessandro si fece portare un gran numero di piante, fra le quali riconobbe quella che aveva veduta in sogno, se per sventura non avesse avuto un'idea sufficiente per riconoscerla e avesse avuto bisogno, come Nabuchodonosor, di un Daniele per interpretare il suo sogno, è evidente che la sua idea sarebbe stata oscura ed imperfetta (così preferisco chiamarla piuttosto che confusa), non già per difetto di un termine giusto — che non c'era — ma dell'applicazione alla cosa, cioè alla pianta che doveva guarire. In questo caso, Alessandro si sarebbe ricordato di certe circostanze ma avrebbe dubitato di altre, e poiché i nomi ci servono per indicare le cose, quando si sbaglia nell'applicazione delle idee ai nomi, di solito si sbaglia anche rispetto alle cose che s'intendono con quei nomi.

§ 7. FILALETE. Le idee composte sono le più soggette a questa imperfezione, che può derivare dal fatto che l'idea è composta da un numero troppo esiguo di idee semplici, come ad esempio l'idea di una bestia dalla pelle maculata è troppo generale e non basta per distinguere la linca, il leopardo, la pantera che si distinguono con nomi particolari.

TEOFILO. Quand'anche ci trovassimo nello stato in cui si trovava Adamo, prima di assegnare i nomi agli animali, questo difetto non verrebbe meno. Infatti, supposto che si sappia che, fra le bestie dalla pelle maculata, ce n'è una dalla vista singolarmente penetrante che non è una tigre, né una linca, né altro, il non poterla distinguere è un'imperfezione. Perché non si tratta tanto

2. Il fatto è raccontato da PLINIO, *Naturalis historia*, XXV, 72.

25. LEIBNIZ, II.

del nome, quanto di ciò che lo rende necessario e rende l'animale degno di un nome particolare. Da ciò deriva che l'idea di una bestia dalla pelle maculata è in sé stessa buona e senza confusione ed oscurità, quando deve servire come idea del genere; mentre quando è congiunta ad un'altra idea che non si ricorda e deve designare una specie, l'idea che ne è composta è oscura e imperfetta.

§ 8. FILALETE. Si verifica il difetto opposto, quando le idee semplici che formano l'idea composta sono in numero sufficiente, ma confuse ed imbrogliate. Quadri che sembrano confusi, se devono solo rappresentare un cielo coperto di nuvole si dirà che in essi non c'è confusione — più che se fosse un altro quadro fatto per imitarlo — ma quando un quadro deve mostrare un ritratto, si avrà ragione di dire che è confuso se non si sa se raffiguri il ritratto di un uomo, di una scimmia o di un pesce; e nondimeno può accadere che guardandolo in uno specchio cilindrico la confusione scompaia e che si veda il ritratto, poniamo, di Giulio Cesare. Così nessuna *pittura mentale* (se posso esprimermi così) può essere detta confusa, in qualunque modo siano disposte le sue parti; perché, quali siano quelle pitture, possono essere evidentemente distinte da ogni altra, sino al punto di essere comprese sotto qualche nome comune cui non si vede come possano appartenere più che a un altro nome dal significato diverso.

TEOFILO. Il quadro, del quale si distinguono le parti, senza capirne l'insieme, se non guardandolo in un modo particolare, somiglia all'idea di un mucchio di pietre, che è effettivamente confusa, non soltanto nel vostro senso, ma anche nel mio, fino a quando non se ne sia distintamente conosciuto il numero e le altre proprietà. Se, per esempio, fossero 36, vedendole ammucchiate non si saprà se possono formare un triangolo o un quadrato, cosa che può effettivamente essere, perché 36 è un numero quadrato ed anche un numero triangolare.

.

Analogamente, considerando una figura di mille lati, si avrà una idea confusa fino a quando non si conoscerà il numero dei lati, che è il cubo di dieci: non si tratta, dunque, di nomi, ma di *proprietà distinte* che si devono trovare nell'idea, quando si sarà eliminata la confusione. Certo a volte è difficile trovarne la chiave o il punto di osservazione (l'oggetto che ne faccia conoscere le proprietà intelligibili, come si vede dalle tavole indicate e delle quali il padre Nicéron³ ha insegnato l'artificio), o l'applicazione di un certo specchio che ci faccia vedere l'intenzione di chi ha fatto la cosa.

§ 9. FILALETE. Non si può negare che c'è un terzo ordine di difetti nelle idee che però dipende dal cattivo uso dei termini, quando le idee sono incerte ed indeterminate. Così è possibile vedere ogni giorno persone che, non facendosi scrupolo di servirsi di parole correnti nella loro lingua materna prima di averne compreso il loro significato preciso, mutano l'idea che vi riferiscono quasi ogni volta che le introducono nei loro discorsi.

§ 10. Da ciò si vede come i nomi contribuiscono alla denominazione delle idee distinte e confuse senza alcuna considerazione dei nomi distinti, onde diventa ben difficile dire che cosa è una idea confusa.

TEOFILO. L'ho or ora spiegato, senza considerare i nomi, sia nel caso in cui la confusione è intesa nel significato che voi attribuite a ciò che io chiamo oscurità, sia nel caso nel quale essa è interpretata nel mio senso, come difetto dell'analisi della nozione che si possiede. Ed ho anche mostrato che ogni idea oscura è, in effetti, indeterminata o incerta, come nell'esempio della bestia della quale abbiamo parlato, nel quale si sa che bisogna aggiungere qualcosa alla nozione generale, senza che la si ricordi chiaramente. Dal che si vede che il primo ed il terzo difetto da voi segnalati sono uno solo. È senza dubbio vero che l'abuso dei termini è una sorgente di molti errori perché è un errore di calcolo, quando, calcolando, non si mette al suo posto giusto il gettone o si scrivono male i segni numerali, sì che non si distingue un 2 da un 7, o si omettono o si scambiano per disattenzione. Questo abuso di termini si ha quando non si afferra l'idea del tutto o quando se ne afferra una incompleta, in modo

3. I. F. NICERON, *Les perspectives curieuses*, 1638.

che una parte rimanga scoperta e, per così dire, in bianco: in questi due casi nel pensiero si ha qualcosa di vuoto o di sordo, che è riempito solo dal nome; o infine il difetto nell'associare ad una parola idee diverse, sia perché si è incerti su quella che deve essere scelta, cosa che rende l'idea oscura come quando una sua parte è sorda; sia che le si scelga alternativamente, servendosi ora dell'una ora dell'altra come significato della stessa parola nello stesso ragionamento, in modo da causare errore, per la mancata considerazione del disaccordo fra le idee. Così il pensiero incerto è o vuoto e senza idea o ondeggiante fra più idee. La cosa è nociva, sia che si voglia designare qualcosa di determinato, sia che si voglia attribuire ad una parola un certo significato corrispondente a quello del quale ci siamo già serviti o a quello del quale si servono gli altri, soprattutto nel linguaggio corrente o nel linguaggio proprio di certe professioni. Da ciò nascono un'infinità di dispute vaghe ed inutili, nelle conversazioni, nelle conferenze e nei libri, che a volte si vogliono evitare con *distinzioni*, che però spesso non servono che ad imbrogliare di più, mettendo, al posto di un termine vago ed oscuro, termini ancora più vaghi e più oscuri, come quelli che i filosofi usano nelle loro distinzioni, in difetto di definizioni precise.

§ 12. FILALETE. Se nelle idee c'è qualche altra sorgente di confusione, oltre quella che ha un segreto rapporto con le parole, quest'ultima produce nei pensieri e nei discorsi degli uomini più disordine di ogni altra.

TEOFILO. Sono d'accordo, ma spesso vi si mescola qualche idea della cosa e del fine che si persegue quando si usa la parola: quando, ad esempio, si parla di *Chiesa*, parecchi pensano al governo, altri pensano alla verità della dottrina.

FILALETE. Il mezzo per prevenire questa confusione è di applicare costantemente lo stesso nome a un gruppo determinato di idee semplici, congiunte in un numero fisso e secondo un ordine ben determinato. Ma poiché ciò non fa comodo alla pigrizia e alla vanità umana e non può servire che alla scoperta ed alla difesa delle verità, che non è sempre il fine che gli uomini si propongono, una tale esattezza è piuttosto una di quelle cose che si desiderino più che non si sperino. L'applicazione vaga delle parole a idee indeterminate che variano e sono quasi

dei puri nulla (nei pensieri sordi), da una parte serve a coprire la nostra ignoranza e dall'altra a confondere e ad imbarazzare gli altri, ciò che passa per vera scienza e come un segno di superiorità in fatto di conoscenza.

TEOFILO. L'affettazione dell'eleganza e dei motti di spirito ha molto contribuito a questo disordine del linguaggio perché, per esprimere i pensieri in uno stile bello e piacevole, non si ha difficoltà ad attribuire alle parole, con una specie di *traslato*, un significato differente dall'ordinario, ora più generale ora più limitato, come nella *sineddoche*; ora mutato, secondo la relazione delle cose di cui si mutano i nomi, che è di concorso nelle *metonimie*, di comparazione nelle *metafore*, senza parlare dell'*ironia*, che si serve di un opposto al posto di un altro; è con questi termini che si chiamano questi mutamenti, quando li si riconosca, cosa che accade raramente. Per questa indeterminazione del linguaggio, nel quale mancano leggi che regolano il significato delle parole, come si ha invece per i titoli del *Digesto* del diritto romano, *De verborum significationibus*, le persone più giudiciose, quando scrivono per i lettori comuni, dovrebbero privarsi di ciò che rende piacevoli ed efficaci le loro espressioni, se vogliono rimanere attaccati al significato fisso dei termini. Bisognerà soltanto che prestino attenzione che la novità dell'espressione non faccia nascere errore o ragionamento difettoso. La distinzione introdotta dagli antichi fra il modo di scrivere *essoterico*, cioè, popolare, ed il modo *acroamatico*, valido per coloro che amano la verità, vale anche qui. E se qualcuno volesse scrivere nelle questioni metafisiche o morali, come scrivono i matematici, nulla potrebbe impedirglielo; alcuni l'hanno fatto e noi abbiamo dimostrazioni matematiche fuori delle matematiche, ma è dubbio che ci siano riusciti. Ciò è accaduto, credo, perché ci si è disgustati della fatica cui ci si doveva sobbarcare per un piccolo numero di lettori, per cui si poteva domandare, come presso Persio: *quis leget haec* e rispondere *vel duo vel nemo*⁴. Credo, però, che applicandosi con la necessaria serietà, non si avrebbe motivo di pentirsene. Io stesso sono stato tentato di provarlo.

4. PERSIO, *Satire*, 1, vv. 2-3.

§ 13. FILALETE. Nondimeno mi riconoscerete che le idee composte possono essere, da un lato, molto chiare e distinte e, da un altro, oscurissime e confusissime.

TEOFILO. Non c'è alcun dubbio; così, per esempio, abbiamo idee molto distinte di un buon numero delle parti solide visibili del corpo umano, ma non di quelle liquide che vi sono incluse.

FILALETE. Se un uomo parla di una figura di mille lati, l'idea di questa figura può essere molto oscura nel suo spirito, mentre quella del numero è molto distinta.

TEOFILO. Questo esempio non giova: un poligono regolare di mille lati è conosciuto altrettanto distintamente del numero mille, perché vi si può scoprire e dimostrare ogni sorta di verità.

FILALETE. Ma non si ha un'idea precisa di una figura di mille lati, in modo che la si possa distinguere da un'altra che ne abbia 999.

TEOFILO. Questo esempio dimostra che qui si confonde l'idea con l'immagine. Se qualcuno mi presenta un poligono regolare la vista e l'immaginazione non sarebbero capaci di farmi comprendere il numero mille che vi è compreso, ed io ho solo un'idea confusa della sua figura e del suo numero, fino a quando, contando, non distingua il numero. Una volta trovato, però, conosco molto bene la natura e le proprietà del poligono proposto, in quanto sono quelle stesse del chiliogono e di conseguenza ho l'idea, ma non l'immagine, del chiliogono, e bisognerebbe avere i sensi e l'immaginazione più sottili ed esercitati per distinguerlo da un poligono avente un lato di meno. Ma le conoscenze delle figure e quelle dei numeri non dipendono dall'immaginazione, benché questa possa essere utile, ed un matematico può conoscere con esattezza la natura di un enagono e di un decagono, perché ha il mezzo di fabbricarli e di esaminarli, benché non possa distinguerli con la vista. È vero che un artigiano ed un ingegnere che non ne conoscano la natura, possono avere la capacità, che ad un grande geometra può difettare, di saperle distinguere a prima vista, senza misurarle, come vi sono facchini che sanno dire il peso dei bagagli senza sbagliare di una libbra, ed in questo sono superiori al più dotto studioso di statica del mondo. Questa conoscenza empirica, acquistata grazie ad un lungo esercizio, può essere di grande aiuto

per agire con prontezza, del che un ingegnere ha spesso bisogno per il rischio cui si espone nell'indugio: pure l'*immagine chiara* o il sentimento preciso che si può avere di un decagono regolare o di un peso di 99 libbre, è una *idea confusa*, perché non serve per scoprire la natura e le proprietà di quel decagono o di quel peso, per la qual cosa occorre un'*idea distinta*. Questo esempio serve ad intendere ancor di più la differenza fra le idee o, meglio, la differenza tra idea ed immagine.

§ 15. FILALETE. Altro esempio: noi siamo portati a credere di avere un'idea positiva e completa dell'eternità, il che è come se dicessimo che non c'è parte di questa durata che non sia chiaramente conosciuta nella nostra idea; ma per quanto grande possa essere la durata che si rappresenta, poiché si tratta di una estensione senza limiti, rimane sempre una parte dell'idea, al di là di ciò che si rappresenta, oscura ed indeterminata, dal che consegue che nelle dispute e nei ragionamenti intorno all'eternità o a qualche altro infinito, siamo soggetti ad imbrogliarci in assurdità manifeste.

TEOFILO. Questo esempio mi sembra che corrisponda, non alla vostra intenzione, quanto, piuttosto alla mia, che è quella di confutare le vostre nozioni su questo punto. Infatti vi regna la stessa confusione tra immagine ed idea. Noi abbiamo una idea giusta e completa dell'eternità, quando ne abbiamo la definizione, anche se non ne possediamo l'immagine; ma non ci si forma l'idea degli infiniti mediante la composizione delle parti; e gli errori che si commettono, quando si ragiona sull'infinito, non derivano da un difetto dell'immagine.

§ 16. FILALETE. Ma non è forse vero che, quando parliamo della divisibilità all'infinito della materia, benché si abbia una idea chiara della divisione, abbiamo solo idee oscure e confuse delle particelle? Io domando: se un uomo prendesse la più piccola parte di polvere che mai si sia vista, avrà egli una qualche idea distinta della centomillesima o della milionesima parte di quell'atomo?

TEOFILO. Siamo al medesimo *qui pro quo* fra immagine ed idea, che mi stupisco di vedere confuse: non si tratta di avere un'immagine di una così straordinaria piccolezza. Secondo l'attuale costituzione del nostro corpo, essa è impossibile e, se potessimo averla, sarebbe press'a poco come quella delle cose che

attualmente ci sembrano *appercepibili* e, in cambio, ciò che ora è oggetto della nostra immaginazione ci sfuggirebbe e diverrebbe troppo grande per essere immaginato. La grandezza, in sé stessa, non ha immagini, e quelle che ora ne abbiamo dipendono dal confronto fra gli organi e gli altri oggetti, ed in tal caso l'immaginazione è inutile. Così mi sembra, signore, che tutto quanto mi avete detto fin qui dimostri come sia ingegnoso avanzare obiezioni senza base e domandare più del necessario.

CAPITOLO XXX.

Delle idee reali e chimeriche.

§ 1. FILALETE. Le idee, rispetto alle cose, sono reali o chimeriche, complete o incomplete, vere o false. Per idee reali, intendo quelle che hanno fondamento nella natura e sono conformi ad un essere reale, all'esistenza delle cose o agli archetipi; le altre sono fantastiche o chimeriche.

TEOFILO. C'è qualcosa di oscuro in questa spiegazione. L'idea può avere un fondamento nella natura, senza essere conforme a questo fondamento, come quando si afferma che le sensazioni che abbiamo del colore o del calore non corrispondono ad alcun originale o archetipo. Un'idea è reale, quando è possibile, anche se non vi corrisponda alcunché di esistente. Altrimenti, se tutti gli individui scomparissero, l'idea della specie diverrebbe chimerica.

§ 2. FILALETE. Le idee semplici sono tutte reali, perché, sebbene (secondo molti) la bianchezza ed il freddo non sono nella neve più di quanto vi sia il dolore, le loro idee sono in noi come effetti delle potenze delle cose esterne, e questi effetti costanti ci servono a distinguere le cose come se fossero immagini esatte di ciò che esiste nelle cose stesse.

TEOFILO. Ho già esaminato questo punto; ma mi sembra che con ciò non si domandi sempre la conformità ad un archetipo: secondo l'opinione (che non approvo) di coloro che concepiscono che Dio ci abbia dato arbitrariamente le idee destinate ad indicare la qualità degli oggetti, senza alcuna rassomiglianza e senza alcun rapporto naturale, non ci sarebbe conformità tra le

nostre idee e gli archetipi come c'è tra le parole, delle quali ci serviamo secondo le diverse lingue, e le idee o le cose stesse.

§ 3. FILALETE. Lo spirito, rispetto alle idee semplici, è *passivo*; ma le combinazioni che ne fa, formando idee composte nelle quali molte idee semplici sono comprese sotto un unico nome, hanno qualcosa di *volontario*; infatti uno include nella propria idea complessa di oro e di giustizia certe idee semplici che un altro non ammette.

TEOFILO. Lo spirito è attivo, anche rispetto alle idee semplici, quando le separa le une dalle altre, per considerarle isolatamente. Anche ciò è opera della volontà, quanto la combinazione di più idee, sia che esso concentri l'attenzione sulla idea composta che ne risulta, sia che abbia l'intenzione di comprenderle sotto il nome dato alla combinazione. E lo spirito non può sbagliarsi, purché non congiunga idee incompatibili e purché il nome sia, per così dire, ancora vergine, cioè non sia associato ad altra idea che potrebbe confondersi con quella che vi si associa di nuovo, facendo nascere nozioni impossibili, con il riunire ciò che non può stare insieme, o superflue e contenenti qualche *surrezione*, congiungendo idee delle quali l'una possa e debba essere derivata dall'altra mediante dimostrazione.

§ 4. FILALETE. Non avendo i modi misti e le relazioni altra realtà di quella che hanno nello spirito degli uomini, tutto ciò che si richiede per far che queste idee siano reali, è la possibilità di esistere o di essere compatibili tra loro.

TEOFILO. Le *relazioni* hanno una realtà dipendente dallo spirito, come le verità; ma non già dallo spirito degli uomini, perché esiste una intelligenza suprema, che le determina tutte da tutti i tempi. I *modi misti*, che si distinguono dalle relazioni, possono essere accidenti reali. Ma, sia che dipendano o no dallo spirito, alla realtà delle loro idee è sufficiente che siano possibili o, che è la stessa cosa, che siano intelligibili distintamente. E a tale scopo, basta che i componenti siano *compossibili*, cioè che possano coesistere insieme.

§ 5. FILALETE. Ma le idee composte di sostanze, essendo tutte formate in rapporto con le cose che sono esterne a noi e per rappresentare le sostanze quali esistono realmente, sono reali solo in quanto sono combinazioni di idee semplici, realmente congiunte e coesistenti nelle cose fuori di noi. Al contrario sono

idee *chimeriche* quelle composte da collezioni di idee semplici che non sono realmente congiunte e che non sono mai state insieme in alcuna sostanza, come l'idea di un centauro o quella di un corpo simile all'oro, ma non nel peso, perché più leggero dell'acqua, o di un corpo simile rispetto ai sensi, ma dotato di percezione e di moto volontario, ecc.

TEOFILO. Ma così, interpretando i termini di *reale* e di *chimerico*, in un modo rispetto alle idee di modi ed in un altro rispetto alle idee che costituiscono le sostanze, non vedo quale nozione comune all'uno ed all'altro attribuite alle idee reali o chimeriche: infatti i modi, secondo voi, sono reali quando sono possibili e le cose sostanziali sono reali solo quando sono esistenti. Ma volendo riferirci all'esistenza, non è possibile determinare se un'idea sia chimerica o no, perché ciò che è possibile, benché non si trovi nel luogo e nel tempo attuali, può essere esistito altra volta o esisterà forse un giorno o potrà trovarsi, anche ora, in un altro mondo, e forse anche nel nostro, senza che noi lo si sappia: come l'idea che Democrito aveva della via Lattea e che ora è stata verificata dai telescopi. Sicché sembra sia meglio dire che le idee possibili divengono chimeriche soltanto quando si associa ad esse, senza fondamento, l'idea dell'esistenza effettiva, come fanno coloro che promettono la pietra filosofale o come farebbe colui che credesse alla esistenza di una nazione di centauri. Altrimenti, non regolandosi se non sull'esistenza, ci si allontanerà senza necessità dal linguaggio corrente, che non permette si dica che chi in inverno parla di rose o di garofani, parla di chimere, a meno che non immagini di poterli trovare nel suo giardino come si narra di Alberto Magno o di qualche altro preteso mago.

CAPITOLO XXXI.

Delle idee complete ed incomplete.

§ I. FILALETE. Le *idee reali* sono *complete*, quando rappresentano in modo perfetto gli originali, dai quali lo spirito suppone che siano derivate, che esse rappresentano ed ai quali si riferiscono. Le idee incomplete non ne rappresentano che una

parte. § 2. Tutte le idee semplici sono complete: l'idea della bianchezza e della dolcezza, che si sperimentano nello zucchero, sono complete, perché è sufficiente che corrispondano ai poteri immessi da Dio in quei corpi per produrre quelle sensazioni.

TEOFILO. Veggo, signore, che chiamate idee complete o incomplete quelle che il vostro autore preferito chiama *ideas adaequatas aut inadaequatas*, e che si potrebbero chiamare *compiute* o *incompiute*. In altre occasioni¹, ho definito *adeguata* (o *compiuta*) l'idea che è così distinta che tutti i suoi componenti sono altrettanto distinti, quale, press'a poco, l'idea di un numero. Ma quando un'idea è distinta e contiene la definizione o i segni reciproci dell'oggetto, può essere inadeguata o incompiuta, perché questi segni o componenti non sono tutti conosciuti distintamente. Per esempio, che l'oro è un metallo che resiste alla coppella e all'acqua forte, è un'idea distinta, perché ci dà i segni o la definizione dell'oro, ma non è compiuta perché la natura della coppellazione e dell'azione dell'acqua forte non ci è nota. Perciò quando l'idea è incompiuta, lo stesso soggetto è suscettibile di più definizioni, indipendenti le une dalle altre, in modo che non è possibile dedurre l'una dall'altra, né prevedere che debbano appartenere allo stesso soggetto: e allora solo l'esperienza ci insegna che gli appartengono tutte insieme. Così l'oro potrà essere definito come il più pesante dei corpi o il più malleabile, per non parlare di altre definizioni che si potrebbero fabbricare. Soltanto quando gli uomini avranno conosciuto la natura delle cose, potranno sapere perché è proprio del più pesante dei metalli resistere a quelle due prove di saggio. Nella geometria, in cui si hanno idee compiute, è, invece, altra cosa, perché possiamo dimostrare che le sezioni del cono e del cilindro, tagliate da un piano, sono le stesse, cioè ellissi, e la cosa, se vi prestiamo attenzione, non può rimanere sconosciuta, perché le nozioni che abbiamo sono compiute. Secondo me, la divisione delle idee in compiute ed incompiute, non è che una suddivisione delle idee distinte e non mi sembra, perciò, che le idee confuse, come quella della dolcezza, da voi citata, meritino questo nome. Infatti, sebbene esprimano la fonte che provoca la sen-

1. Nello scritto più volte citato, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, e riprodotto nella presente raccolta.

sazione, non l'esprimono in modo completo, o, almeno non possiamo saperlo, infatti, se comprendessimo ciò che è incluso nell'idea della dolcezza, potremmo giudicare se essa basta a rendere ragione di tutto ciò che l'esperienza ci rivela.

§ 3. FILALETE. Dalle idee semplici, passiamo alle complesse: esse sono o idee di modi o idee di sostanze. Le prime sono associazioni volontarie di idee semplici che lo spirito combina senza tenere conto degli archetipi o dei modelli reali ed attualmente esistenti: esse sono complete e non possono essere altrimenti, perché, non essendo copie ma archetipi che lo spirito forma per servirsene allo scopo di classificare le cose sotto determinati nomi, nulla può mancare ad esse, in quanto ciascuna include quella combinazione di idee che lo spirito ha voluto formare e che, perciò, possiede quella perfezione che lo spirito ha voluto darle, ed essendo, d'altronde, inconcepibile che l'intelletto di un individuo qualsiasi possa avere un'idea più completa o più perfetta del triangolo di quella dei tre angoli e dei tre lati. Chi associò l'idea del pericolo, dell'esecuzione, del turbamento prodotto dalla paura, della considerazione calma di ciò che è ragionevole fare e infine dell'applicazione attuale all'esecuzione senza paura del pericolo, formò l'idea del *coraggio* ed ebbe ciò che voleva, cioè un'idea completa, conforme al suo desiderio. Diverso è il caso delle idee di sostanze, nelle quali proponiamo ciò che esiste realmente.

TEOFILO. L'idea di triangolo o di coraggio ha il suo archetipo nella possibilità delle cose, quanto l'idea dell'oro. Ed è indifferente, rispetto alla natura della cosa, se è stata inventata prima dell'esperienza o ritenuta in occasione della percezione di una combinazione presente in natura. Anche la combinazione delle idee di modi non è del tutto volontaria o arbitraria, perché allora si potrebbero congiungere insieme cose incompatibili, come fanno gli inventori delle macchine del moto perpetuo e mentre altri possono inventare macchine buone ed utili, che non hanno altri archetipi che l'idea dell'inventore, la quale, a sua volta, ha come archetipo la possibilità delle cose, cioè l'idea divina. Ora queste macchine sono qualcosa di sostanziale. È possibile pensare cose impossibili, come quando si propone il parallelismo delle parabole, immaginando due parabole parallele l'una all'altra come due rette o due cerchi. Un'idea, insomma, che sia

un'idea di un modo o di una cosa sostanziale, potrà essere completa o incompleta, a seconda di come vengono intese, bene o male, le idee parziali che formano l'idea totale; ed è un segno dell'idea compiuta il farci conoscere perfettamente la possibilità dell'oggetto.

CAPITOLO XXXII.

Delle idee vere e false.

§ 1. FILALETE. Dato che la verità e la falsità si hanno soltanto nelle proposizioni, ne consegue che quando le idee sono dette vere o false, vi deve essere una proposizione o affermazione sottintesa. § 3. Cioè la supposizione tacita della loro conformità a qualche cosa. § 5. Soprattutto a ciò che altri indicano con lo stesso nome (come quando parlano della giustizia), a ciò che esiste realmente (per esempio all'uomo e non al centauro), o all'essenza dalla quale dipendono le proprietà delle cose: in questo senso le nostre idee ordinarie delle sostanze sono false quando immaginiamo certe forme sostanziali. Del resto, le idee meriterebbero di essere chiamate giuste o difettose, più che vere o false.

TEOFILO. Credo che le idee vere o false si possano intendere in quel modo, ma poiché quei differenti significati non s'accordano tra loro, e poiché non possono essere facilmente classificati sotto una comune denominazione, preferisco chiamare vere o false le idee in rapporto ad un'altra proposizione sottintesa che esse includano tutte, quella della loro possibilità. Di conseguenza le idee possibili sono *vere*, quelle impossibili sono *false*.

CAPITOLO XXXIII.

L'associazione delle idee.

§ 1. FILALETE. Nei ragionamenti degli uomini si osserva spesso qualcosa di bizzarro, e tutti vi sono soggetti. § 2. Non si tratta di ostinazione o di amor proprio, giacché spesso anche persone di animo giusto sono colpevoli di questo errore: spesso non

basta neppure attribuirlo all'educazione ed ai pregiudizi. § 4. Piuttosto è una specie di follia e si sarebbe realmente folli se si agisse sempre a quel modo. § 5. È un difetto che deriva da un'associazione innaturale di idee, che ha la sua origine nel caso o nel costume. § 6. Vi esercitano la loro influenza le passioni e gli interessi. Certe tracce del corso frequente degli spiriti animali, divengono vere vie battute; quando si conosce un certo motivo, appena lo si comincia si va fino in fondo. § 7. Da ciò nascono le simpatie e le antipatie, che certamente non nascono con noi. Un bambino ha avuto disturbi per aver mangiato troppo miele; divenuto uomo adulto, non può sentire neppure il nome del miele senza provare disgusto. § 8. I bambini sono molto suscettibili a simili impressioni ed è bene prestarci attenzione. § 9. Questa associazione irregolare di idee esercita una grande influenza su tutte le nostre passioni ed azioni, naturali e morali. § 10. Le tenebre suscitano, nei bambini, idee di fantasmi, in conseguenza delle favole che loro sono state raccontate. § 11. Non si pensa ad un uomo che si odia, senza pensare al male che ci ha fatto o che può fare. § 12. Si evita la stanza nella quale vedemmo morire un amico. § 13. Una madre, che abbia perduto un figlio molto caro, perde talvolta insieme a lui tutta la sua gioia, fino a che il tempo non cancelli l'impressione di questa idea, il che, a volte, non accade mai. § 14. Un uomo, guarito dalla rabbia, grazie ad una operazione estremamente delicata, si confessò per tutta la vita debitore a chi l'aveva operato, ma non gli fu mai possibile sopportarne la vista. § 15. Alcuni odiano i libri per tutta la vita, a causa delle sofferenze subite a scuola. Chi ha esercitato un certo ascendente su un altro, lo conserva sempre in qualsiasi circostanza. § 16. S'è dato il caso di un uomo che aveva bene appreso a ballare, ma che non riusciva a farlo quando nella stanza non c'era un cofano simile a quello che si trovava nella stanza dove aveva imparato. § 17. Lo stesso rapporto non naturale si verifica nelle abitudini intellettuali: si lega la materia con l'essere, come se non ci fosse nulla d'immateriale. § 18. Nella filosofia, nella religione, nella politica, alle proprie opinioni si associa lo spirito di setta.

TEOFILO. Queste osservazioni sono giuste, sono di mio gusto e si potrebbe sostenerle con un'infinità di esempi. Cartesio, avendo avuto in gioventù un certo affetto per una persona guercia,

non poté far a meno di avere una certa simpatia per tutti coloro che avevano quel difetto. Hobbes, un altro grande filosofo, non poté mai (così si racconta) rimanere solo in un luogo oscuro senza aver lo spirito turbato dai fantasmi, per quanto non vi credesse, a causa dell'impressione rimastagli dai racconti che gli facevano da bambino. Molte persone dotte, giudiziose e superiori alle superstizioni, non saprebbero risolversi a trovarsi in tredici ad un pranzo, senza esserne sconcertati, essendo stati turbati altre volte dal pensiero di morire entro l'anno. Vi fu un gentiluomo che essendo stato ferito nell'infanzia da una spilla mal posta, non sopportava di vederne una in quella posizione, senza sentirsi sul punto di svenire. Un primo ministro, che alla corte del suo signore portava il titolo di Presidente, si sentì offeso dal libro di Ottavio Pisani¹ dal titolo *Licurgo*, e fece scrivere contro questo libro, perché l'autore parlando degli ufficiali di giustizia che egli credeva superflui, aveva nominato anche i presidenti; e benché questo termine, nella persona del ministro, significasse tutt'altra cosa, pure l'altro aveva talmente associato la parola alla propria persona da sentirsene offeso. Ed è uno dei casi più comuni di associazioni non naturali capaci d'ingannare, quella delle parole con le cose, quand'anche non vi siano equivoci. Per comprendere meglio l'origine del legame non naturale delle idee, bisogna considerare ciò che ho già osservato poco prima (cap. XI, § 1) parlando dei ragionamenti delle bestie, e cioè che l'uomo, al pari delle bestie, è capace di associare, grazie alla memoria ed all'immaginazione, quanto ha trovato congiunto nelle sue percezioni e nelle sue esperienze. In ciò consiste, se è consentito chiamarlo così, tutto il ragionamento delle bestie e spesso anche quello degli uomini, in quanto sono empirici e si governano con i sensi e gli esempi, senza esaminare se si sono verificate, nei casi nuovi, le stesse ragioni². Ma siccome le ragioni ci sono spesso sconosciute, bisogna tener conto degli esempi più frequenti, perché in tal caso l'attenzione o la reminiscenza di una percezione in occasione di un'altra che le è fre-

1. Ottavio Pisani, fu un giurista italiano: il titolo della sua opera cui allude il Leibniz è il seguente: *Lycurgus seu leges promptam justitiam promoventes* e fu pubblicata nel 1666.

2. Vedi *Monadologia*, §§ 26-28, vol. I.

quentemente congiunta, è ragionevole, soprattutto quando si tratta di prendere precauzioni. Ma siccome la violenza di un'impressione molto forte produce spesso rapidamente altrettanto effetto che la frequenza o ripetizione di molteplici impressioni poco intense, distribuite in un tempo più lungo, accade che quella violenza incida nella fantasia un'immagine altrettanto viva e profonda quanto una lunga esperienza: dal che consegue che un'impressione casuale ma violenta congiunga nella nostra memoria e nella nostra immaginazione due idee che già si trovano insieme, in una associazione vivace e durevole, che produce in noi la stessa inclinazione di congiungerle e di attendere l'una dopo l'altra, come se una lunga esperienza ne avesse verificato la connessione; e così si verifica lo stesso effetto dell'associazione, benché manchi la stessa ragione. L'autorità, il costume producono così lo stesso effetto dell'esperienza e della ragione, ed è tutt'altro che facile liberarsi dalle inclinazioni che ne derivano. Non sarebbe però difficile evitare di lasciarsi ingannare in questi giudizi, se gli uomini si dessero seriamente alla ricerca della verità e procedessero con metodo, una volta che hanno riconosciuto che è per loro importante il trovarla.

LIBRO III. LE PAROLE

CAPITOLO I.

Delle parole o del linguaggio in generale.

§ 1. FILALETE. Dio, avendo creato l'uomo perché fosse una creatura sociale, non soltanto gl'inspirò il desiderio e lo pose nella necessità di vivere con le creature della sua specie, ma gli dette altresì la facoltà di parlare, facoltà che doveva essere lo strumento ed il vincolo comune della società. Da ciò nacquero le *parole*, che servono a rappresentare o anche ad esprimere le idee.

TEOFILO. Sono molto contento di vedervi lontano dall'opinione del signor Hobbes che non ammetteva che l'uomo fosse fatto per la società, concependo che vi fu costretto soltanto perché forzato dalla necessità e dalla malvagità dei suoi simili. Ma egli non considerava che anche gli uomini migliori, ed esenti da ogni malvagità, dovrebbero unirsi per meglio raggiungere i loro fini, al pari degli uccelli che si raccolgono perché in compagnia viaggiano meglio o come i castori che si associano per costruire quelle loro grandi dighe, che non potrebbero innalzare in piccolo numero. E queste dighe sono loro necessarie per formare riserve di acqua o piccoli laghi, nei quali costruiscono poi le loro capanne e pescano i pesci dei quali si nutrono. È questo il fondamento delle società animali, e per nulla affatto la paura dei loro simili, che negli animali non esiste.

FILALETE. Benissimo: ed è per coltivare meglio la società, che l'uomo ha avuto dalla natura *organi* atti a formare quei suoni articolati che sono chiamati *parole*.

TEOFILO. Quanto agli organi, le scimmie, in apparenza, ne hanno di capaci a formare le parole, quanto noi; nondimeno in loro non se ne trova il minimo inizio. Bisogna perciò che in loro manchi qualcosa d'invisibile. E bisogna anche considerare che sarebbe possibile parlare, cioè farsi intendere per mezzo dei