

Brunello Lotti: *Che cos'è l'esperienza? Un profilo della concezione dell'esperienza da Bacone a Hume*

(Liceo Scientifico Copernico, Udine, 14 Marzo 2019)

1. Caratterizzazione generale dell'empirismo

In un recente studio sulle fonti aristoteliche dell'empirismo inglese si afferma che gli storici hanno identificato quattro temi fondamentali che interessano i filosofi empiristi e che possono essere usati per caratterizzare il movimento empirista nel suo complesso. Essi sono i seguenti:

- (1) Il problema delle fonti della conoscenza;
- (2) Il problema del metodo;
- (3) La critica e il rifiuto della metafisica;
- (4) Il concettualismo o nominalismo¹.

Per quanto riguarda il primo tema l'empirismo sostiene che tutta la conoscenza deriva dall'esperienza e questo significa che non ci sono conoscenze innate. Tutto ciò che conosciamo è acquisito o per mezzo della sensazione o mediante la riflessione sulla sensazione. Proprio per questa ragione è però erroneo affermare che "la sensazione è la sola fonte di conoscenza", se intendiamo per 'sensazione' soltanto il senso esterno. Le idee di riflessione sono infatti anch'esse originarie, benché l'esercizio della riflessione sia provocato dalle sensazioni esterne; in questo senso è corretto affermare che tutte le operazioni della mente sono collegate alla sensazione, ma non già che sono "fondate" su di essa². L'empirismo non è il sensismo: Locke non è Condillac, perché Locke ammette una serie di attività mentali (afferenti al cosiddetto 'senso interno' ossia a quella che Locke chiama 'riflessione') che non derivano né direttamente né indirettamente dalla sensazione esterna, ma che dipendono dal modo di funzionamento della mente in occasione delle sensazioni esterne. Anche la critica all'innatismo deve essere precisata: essa colpisce sia l'innatismo contenutistico ingenuo, che sostiene che vi siano contenuti di pensiero impressi nella mente e di cui saremmo consapevoli sempre, sia il meno rozzo innatismo virtuale, secondo il quale diverremmo consapevoli dei contenuti potenzialmente presenti non appena si presenti l'occasione di pensarli. Il primo viene confutato con la semplice constatazione che non esiste alcun consenso universale su queste supposte idee innate, perché "i bambini e gli idioti non hanno la minima percezione di questi principi"; il secondo con l'osservazione che tutte le idee si formano 'virtualmente' nell'esperienza e che non ha alcun senso sostenere che siano presenti nella mente idee di cui la mente non è consapevole (come postula l'innatismo virtuale), perché "essere nella mente e non essere mai percepito è come dire che una cosa è e non è nella mente"³. Tuttavia, la critica lockiana all'innatismo non esclude affatto la presenza di disposizioni e capacità innate della mente ossia di una sua costituzione che reagisce alle sensazioni e le elabora.

Per quanto riguarda il problema del metodo conoscitivo, è vero che, in generale, l'empirismo rifiuta il sillogismo dimostrativo come metodo di scoperta delle conoscenze e lo sostituisce con l'induzione, ossia con la generalizzazione a partire dai dati particolari dei sensi. L'induzione acquisisce una priorità epistemologica sulla dimostrazione sillogistica perché quest'ultima non scopre nuova conoscenza, ma serve soltanto a spiegare e ordinare la conoscenza già ottenuta per sensazione e per induzione. Il metodo della scoperta per gli empiristi inizia sempre da ciò che è più conoscibile per gli esseri umani, ossia dagli oggetti sensibili, per inferire da questi i tratti complessivi che appartengono alla realtà fenomenica e per formulare congetture sulla struttura materiale non percepibile sottostante alle apparenze. L'induzione è il grande problema metodologico affrontato dall'empirismo a partire dalla dottrina baconiana, per passare alla critica

¹ Marco Sgarbi, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism. Logic and Epistemology in the British Isles (1570-1689)*, Springer, Dordrecht 2013, p. 10.

² "Sensation is therefore the sole source of knowledge, and all other operations of the mind are grounded in it" (ibid.).

³ John Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, trad. it. di C. Pellizzi rivista da G. Farina, Introduzione di C.A. Viano, Laterza, Roma-Bari 2011, libro I cap. 2 § 5, tomo I, pp. 28-30.

dell'induzione di Hume e per culminare nella raffinata teoria induttivista esposta da John Stuart Mill nel *Sistema di Logica deduttiva e induttiva* (1843).

Il rifiuto della metafisica deriva dall'assunto che tutta la conoscenza è vincolata alle idee della sensazione esterna o interna e dunque si esclude una conoscenza apriori sulla cui base si possano sviluppare sistemi metafisici in virtù della sola ragione. Nell'impostazione empiristica non si esamina direttamente la struttura ontologica del mondo, ma solo il modo in cui la mente acquista la conoscenza. Perciò i principi primi per un empirista sono tali nell'*ordo cognoscendi* e non nell'*ordo essendi*. Partendo da questo assunto, la possibilità di una conoscenza effettiva della sostanza (intesa metafisicamente come essenza stabile degli enti) viene meno e il concetto di sostanza si riduce a quello di mero aggregato di caratteristiche fenomeniche, di qualità primarie o secondarie, che descrivono l'oggetto di conoscenza. Questo spostamento della riflessione filosofica sul piano gnoseologico non significa che nell'empirismo classico britannico manchino presupposizioni ontologiche. Il rapporto tra empiristi e teoria ontologica è però molto complesso: in Bacone c'è un'ontologia ancora basata sulla nozione tradizionale di 'forma' come essenza dei corpi, benché reinterpretata atomisticamente. In Hobbes l'ontologia è integralmente materialistica e meccanicistica anche se proposta in forma ipotetica⁴. In Locke si presuppone accanto all'esistenza di spiriti incorporei un'ontologia corpuscolare che deriva da Robert Boyle e che regge la distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie. In Berkeley l'ontologia è soltanto immaterialistica (esistono solo gli spiriti e le loro idee) perché viene meno la nozione stessa di materia, mentre permane la sostanza incorporea (la mente umana e la Mente divina). In Hume, finalmente, l'ontologia si dissolve nella trattazione psicologica e fenomenistica dell'esperienza percettiva.

L'ontologia degli empiristi, pur così varia, ha però un tratto comune: è nominalistica in senso lato ossia ammette che esistano solo enti individuali e non aspetti universali. La conoscenza sensibile è sempre conoscenza di particolari; perciò tutti gli universali sono soltanto prodotto di astrazione mentale. Gli stessi concetti formati dalla mente non hanno una corrispondenza immediata con le cose del mondo; essi hanno invece una relazione diretta e immediata con l'operazione della mente mediante la quale l'oggetto di conoscenza acquisisce significato. Le parole, a loro volta, non corrispondono sempre necessariamente a oggetti esistenti e non significano direttamente i loro referenti, ma sono soprattutto strumenti adoperati dalla mente nel processo conoscitivo. Locke dirà che le parole sono segni delle idee e le idee sono segni delle cose; ma tale relazione semiotica non è di rispecchiamento; le parole sono segni convenzionali e le idee, a loro volta, non rispecchiano fedelmente né la struttura fenomenica dell'esperienza né la struttura ontologica del mondo, in quanto sia la prima sia la seconda non sono rigidamente articolate secondo specie e generi, ma sono in persistente trasformazione.

2. Fonti antiche dell'empirismo moderno

Almeno due fonti antiche sono prioritarie per capire come si sviluppa l'empirismo moderno: Aristotele ed Epicuro. Per quanto riguarda Aristotele si devono considerare tre testi: Ar. I) la definizione di 'esperienza' nel capitolo I del Primo Libro della *Metafisica*. Qui l'esperienza è collegata alla memoria: avere esperienza significa avere molti ricordi di una medesima cosa (l'esperienza è caratterizzata dalla ripetizione). Inoltre, l'esperienza (*empeiria*) è distinta dall'arte (*tèchne*) ossia dalla scienza, che ci dà la ragione delle cose, perché "l'esperienza è conoscenza delle cose individuali, mentre l'arte è conoscenza degli universali. [...] Gli empirici sanno che cosa c'è, ma non sanno perché, mentre chi possiede l'arte sa perché e conosce la causa". Ar.II) L'ultimo capitolo degli *Analitici secondi* (Lib. II cap. 19) dove Aristotele spiega che i principi della

⁴ La scienza dimostrativa per Hobbes si ha solo nelle definizioni che "facciamo e costituiamo noi stessi", mentre lo studio fisico è fenomenico e ipotetico: "... comincio a ricercare, partendo dalla nostra conoscenza sensibile dei fenomeni o effetti della natura, il modo in cui essi non dico sono stati generati, ma han potuto essere generati" (*De corpore* parte IV, cap. XXV, § 1).

dimostrazione sillogistica hanno due fonti: l'induzione e l'intuizione. Con la prima si passa dalle sensazioni all'universale e con la seconda la mente coglie i principi primi che permettono di svolgere ragionamenti sui concetti universali. Qui Aristotele afferma che "tutti gli animali hanno un'innata capacità discriminante, che viene chiamata sensazione (*aisthesis*)"; le percezioni sensoriali in alcuni animali si conservano nell'anima e persistono nella memoria; sulla base di questa persistenza si sviluppa in alcuni animali un nesso discorsivo ossia una esperienza che unifica le molteplici sensazioni. Si presenta così il principio dell'arte e della scienza. Si percepisce sempre l'oggetto singolo, ma la sensazione ripetuta e memorizzata "si rivolge all'universale". La sensazione che produce l'universale è quella che procede per induzione (*epagoghè*). Ma accanto allo scaturire dei concetti generali per induzione sensibile, Aristotele ammette almeno altre due facoltà, il ragionamento discorsivo che concatena gli universali e l'intuizione (*nous*) che è la facoltà di grado più elevato perché permette di cogliere i principi primi delle dimostrazioni. Ar. III) *De Anima* libro III cap. 7: "Nell'anima razionale le immagini sono presenti al posto delle sensazioni... Perciò l'anima non pensa mai senza un'immagine... la facoltà intellettuale pensa le forme nelle immagini". La conoscenza delle forme (delle essenze universali) da parte dell'intelletto non può mai avvenire se non a partire dalle immagini che sono il deposito unificato delle sensazioni nella memoria. Non c'è conoscenza di concetti puri che non si origini a partire dalla riflessione sulle immagini sensibili da cui l'intelletto astrae le forme. In conclusione, Aristotele è una fonte dell'empirismo perché la facoltà superiore dell'anima (l'intelletto) non può procedere senza estrarre la forma universale dalla sensazione che è la via d'accesso primitiva e ineludibile alla realtà. Questo principio sarà compendiato nell'assioma scolastico "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" che non a caso sarà oggetto della contestazione del razionalista Leibniz nella sua critica all'empirismo di Locke⁵.

L'altra fonte antica è Epicuro. Il primato gnoseologico della sensazione è affermato con nettezza nelle testimonianze sul pensiero di Epicuro. Leggiamo in Diogene Laerzio, *Vita di Epicuro*:

"E non v'è nulla che possa contraddire alle sensazioni. [...] Né la ragione [*logos*] può contraddire ad esse, perché la ragione dipende assolutamente dalle sensazioni. [...] La verità delle sensazioni è garantita dall'effettiva esistenza delle percezioni immediate. Il nostro vedere e udire così come il nostro sentire il dolore esistono effettivamente; onde è necessario che le nostre induzioni su ciò che non cade nell'ambito dei sensi procedano dal mondo fenomenico. E infatti tutte le nostre nozioni derivano dalle sensazioni o per incidenza o per analogia o per somiglianza o per unione, con una certa collaborazione anche del ragionamento" (X, 32)⁶.

Due punti vanno sottolineati: la conoscenza della struttura atomica del mondo è ricavabile da illazioni sulla base dei dati d'esperienza (sarà proprio questo il procedimento con cui Locke distinguerà qualità primarie e qualità secondarie); inoltre la sensazione è la fonte della conoscenza, ma i pensieri scaturiscono attraverso una molteplicità di processi legati alle sensazioni che richiedono la cooperazione di una facoltà non sensibile, il ragionamento (*loghismòs*). La ragione non può ottenere conoscenza indipendentemente dalle sensazioni, ma è comunque una facoltà non riducibile ad esse e che opera con le sensazioni. Questa facoltà mentale non sensibile sarà sempre presente in tutti i pensatori empiristi che, come dicevo, non sono sensisti in senso stretto.

3. La tradizione britannica da Bacone a Hume

Negli autori che prenderò in esame occorre tracciare una distinzione precisa tra Bacone e Hobbes da un lato e i tre grandi esponenti dell'empirismo classico ossia Locke, Berkeley e Hume. Mentre per Bacone e Hobbes l'empirismo è parte di un progetto filosofico più generale che è rivolto in Bacone alla instaurazione di un

⁵ *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, libro II cap I § 1: "nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus" (G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a c. di D.O. Bianca, Utet, Torino 1967, vol. II, p. 234.)

⁶ Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Tea, Milano 1991, pp. 411 s.

nuovo sapere naturale, mentre in Hobbes sostiene una concezione integralmente materialistica e naturalistica che ha una originale applicazione nella teoria politica, in Locke, Berkeley e Hume l'empirismo assume la sua connotazione più classica che si può designare con la formula imposta dagli studi di Yolton come 'way of ideas', la via e il metodo delle idee⁷. Si tratta cioè di una teoria con preminente attenzione al problema della conoscenza e allo studio degli stati di coscienza in ogni loro forma, una teoria che potrebbe essere designata come una vera e propria psicologia filosofica. Le differenze tra Locke, Berkeley e Hume – quantunque tutti e tre impegnati nello studio del rapporto tra la mente e le sue percezioni o rappresentazioni – sono comunque considerevoli: all'interno di questa classica triade la figura di Berkeley è singolare perché nel suo caso l'empirismo sfocia in una metafisica immaterialistica che è assente in Locke e in Hume. Si pensi inoltre al diverso atteggiamento nei confronti della religione e della scienza moderna. Per quanto riguarda la religione, Locke è un filosofo cristiano eterodosso (con simpatie sociniane); Berkeley è un vescovo anglicano della Church of Ireland; Hume è uno scettico cripto-ateo. Per quanto riguarda il rapporto con la scienza moderna Locke proviene da studi medici ed è attento all'aspetto sperimentale del sapere scientifico; Berkeley è un conoscitore della scienza newtoniana, ma ne critica filosoficamente alcune tesi fondamentali, allo scopo di vanificare il concetto di materia e di spazio; Hume dichiara di voler applicare allo studio della natura umana il metodo scientifico con il quale Newton aveva portato a coronamento la fisica seicentesca, ma la sua critica al sapere matematico e alla nozione di causa-effetto lo separano dalla tradizione scientifica moderna e il suo interesse è tutto squisitamente psicologico. Un tratto comune all'empirismo classico, a motivo della sua impostazione gnoseologica su base percettiva, è la difficoltà di rendere ragione del sapere matematico. Con l'unica eccezione di Hobbes, che interpretava la geometria come una scienza paradigmatica della propria impostazione meccanicistica, gli altri empiristi o non padroneggiano la matematica (Bacone, Locke) oppure, come Berkeley e Hume, cercano di mostrarne i limiti sul piano della incoerenza concettuale (critica di Berkeley alla nozione di infinitesimo) o sul piano della inadeguatezza rispetto alle nostre percezioni (critica di Hume alla nozione di eguaglianza) o infine, sempre Hume, cercano di confinarla nell'ambito delle pure relazioni logico-formali tra le idee. In questo senso l'empirismo non è affatto la teoria della scienza moderna, perché quest'ultima si costituisce mediante la integrazione sempre più stretta ed efficace tra strumenti matematici e indagini fisiche, lungo la linea che va da Keplero e Galileo, attraversa il meccanicismo di Descartes e giunge alla sintesi newtoniana di osservazioni, esperimenti e deduzioni matematiche, che permise di scoprire la grandiosa teoria unificante della legge di gravitazione universale.

4. L'esperienza in Bacone

Nella Prefazione alla *Instauratio Magna* Bacone esamina la situazione delle scienze alla sua epoca per riformarle e aprire all'intelletto umano una via nuova in maniera che la mente dell'uomo possa esercitare "secondo il suo diritto, il suo dominio sulla natura". In questo contesto di riforma del sapere e di instaurazione della *scientia-potentia*, troviamo una formulazione dell'idea di esperienza come contatto con le cose stesse allo scopo di superare il sapere soltanto verbalistico e definitorio della filosofia naturale di tradizione aristotelica. Ma questa apertura e questo contatto con i fenomeni naturali non avranno successo se non saranno condotti con metodo. Nel rivendicare l'esperienza come luce che viene dalle cose stesse, Bacone polemizza anche con gli empirici che procedono senza metodo e passivamente:

"Le scienze che ci sono state trasmesse e che sono state accolte si trovano all'incirca in questa situazione: sono sterili di opere e piene di dispute; tarde e incerte nel loro progresso. [...] [Occorre] allontanarsi dalle vie tradizionali per rifarsi alle fonti delle cose. [...] Non si trova nessuno che abbia indugiato, come doveva, a studiare le cose stesse e l'esperienza. Alcuni che si sono abbandonati alle onde dell'esperienza e sono diventati quasi dei meccanici, esercitano in questa esperienza una specie di ricerca vagabonda, e si pongono al servizio di questa senza alcuna regola fissa. La maggior parte di

⁷ Vedi John W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford University Press, Oxford 1956.

essi si è proposta fini meschini stimando poi gran cosa il poter giungere a una qualche invenzione con metodo incerto e irregolare. Nessuno infatti può scoprire in modo esatto e felice la natura di una cosa nella cosa stessa; dopo una laboriosa variazione di esperimenti non si può fermare e trova sempre qualche altra cosa da cercare. [...] L'edificio dell'universo, per la sua struttura, appare all'intelletto umano che lo contempla come un labirinto dove si presentano da ogni lato molteplici vie ambigue, fallaci somiglianze di cose e di segni, spirali e nodi avvolti e complicati delle nature. Il cammino deve perpetuamente compiersi all'incerta luce del senso che talora è sfolgorante, talora opaca, attraverso le selve dell'esperienza e dei fatti particolari. [...] I passi devono essere guidati da un filo conduttore: l'intera via, fin dalle prime percezioni dei sensi, dev'essere costruita con metodo sicuro. [...] [Noi] mostriamo le cose nude e chiare in modo che i nostri stessi errori, prima che penetrino profondamente nel corpo della scienza, possano essere riconosciuti ed eliminati, e in modo che il nostro lavoro possa essere facilmente e speditamente continuato. Riteniamo così di aver stabilito per sempre un vero e legittimo connubio fra la facoltà empirica e quella razionale" (Prefazione a *La Grande Instaurazione* [1620], in Francesco Bacone, *Scritti Filosofici* a cura di Paolo Rossi, Utet, Torino 1975, pp. 524-528).

La sintesi tra esperienza e ragione è necessaria per trovare il filo che guida nel labirinto della natura. La posizione baconiana è intermedia tra quella dei filosofi naturali empirici, che peccano per difetto di intelligenza, e quella degli speculativi, che errano per eccesso di apriorismo. L'aforisma XCV del libro I de *La Grande Instaurazione* che contiene il famoso raffronto tra formiche, ragni e api rende palese questa impostazione: le scienze non sono una mera raccolta di dati osservativi come fanno gli empirici (le formiche), né una produzione spontanea di concetti a priori come fanno i razionalisti (i ragni che generano da se stessi la propria tela), ma è la via di mezzo rappresentata dalla feconda elaborazione intellettuale del dato d'esperienza (l'ape che raccoglie il nettare e produce il miele)⁸. L'esperienza di Bacone richiede il metodo di osservazione induttiva e di esperimento controllato e costruito. L'andare verso le cose stesse, un motto tipicamente empiristico, non è sufficiente. Occorre una inventiva intellettuale anzitutto per delimitare il campo di indagine, allo scopo di isolare e studiare la natura di una serie di fenomeni, e poi per procedere alla scoperta di questa natura. L'intelletto dovrà sempre aderire all'esperienza, ma non potrà mai ricavare la soluzione ricercata attenendosi soltanto alla sensazione. Non dimentichiamo che Bacone è citato favorevolmente per ben due volte da Kant nella sua Introduzione alla *Critica della Ragion Pura*.

5. L'esperienza in Hobbes

Per Hobbes l'esperienza nasce dalla sensazione e ne costituisce la stratificazione nella memoria. La sensazione svolge una funzione primaria in quanto stabilisce il contatto tra il corpo del soggetto intelligente e il mondo. Ciò detto, la concezione hobbesiana della conoscenza è tutt'altro che assimilabile a una forma di sensismo semplicistico ossia di rispecchiamento passivo della realtà esterna nella mente. In primo luogo anche la sensazione non è mera ricettività, perché è interazione meccanica tra corpo esterno e corpo proprio; inoltre la scienza sorge dal calcolo razionale dei nomi con i quali si classificano le immagini depositate nella memoria. Come risulta da una celebre pagina hobbesiana sulla cosiddetta ipotesi annihilatoria (o finto annullamento del mondo), la conoscenza non è rapporto diretto e immediato con il mondo, ma è conoscenza di idee, comunque poi si considerino le idee, o come modificazioni della mente o come immagini delle cose esterne.

5.1 La sensazione

"Di tutti i fenomeni che sono intorno a noi, il più mirabile è lo stesso *phainesthai*, cioè il fatto che alcuni corpi naturali hanno in se stessi i modelli di quasi tutte le cose, mentre altri non ne hanno alcuno: di modo che, se i fenomeni sono i principi della conoscenza di tutte le cose, si deve dire che la sensazione

⁸ Bacone, *Scritti Filosofici*, cit., p. 607 s.

è il principio della conoscenza di quegli stessi principi, e che ogni scienza deriva da essa e che, per la ricerca delle sue cause, non si può cominciare da un altro fenomeno che non sia essa stessa. Ma con quale *sensazione*, tu chiederai, considereremo la *sensazione*? Io rispondo: certo, con il medesimo senso, cioè con la memoria che per qualche tempo in noi rimane delle cose sensibili, anche se trascorrono, Infatti, *sentire di aver sentito è ricordare.*" (*De corpore*, parte IV, cap. XXV, § 1: in Thomas Hobbes, *Elementi di filosofia. Il corpo – L'uomo*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1972, p. 378).

Hobbes è affascinato dalla sensazione perché è l'unico evento fisico in cui gli eventi fisici del mondo compaiono e diventano fenomeni, ossia si manifestano nella mente dell'animale senziente. La sensazione è il principio di ogni scienza e si può conoscerla solo, mediante sé stessa, ossia ricorrendo alle tracce che lascia nella memoria. Ma, proprio perché la concezione hobbesiana è interamente materialistica, la sensazione non può essere interpretata come pura ricettività, bensì è l'effetto di una interazione tra due corpi, come si ricava dalla descrizione del suo meccanismo fisiologico nel primo capitolo del *Leviatano* (1651): la causa della sensazione è il corpo esterno che preme sull'organo di senso; tale pressione, per il tramite dei filamenti nervosi, giunge al cervello e al cuore nei quali provoca una resistenza che è anche una pressione in senso contrario, ossia una tendenza a liberarsi della pressione ricevuta. Poiché questa tensione interna è diretta verso l'esterno, la sensazione appare sempre come orientata verso un corpo esterno. Nel *De corpore* (1650) la medesima tesi è proposta in questi termini: "La sensazione è un fantasma [immagine mentale] fatto per reazione dal conato [tendenza e principio di moto] verso l'esterno dell'organo della sensazione, generato da un conato verso l'interno dell'oggetto [ossia del corpo esterno che comprime l'organo di senso], un fantasma che rimane per un pezzo." (ivi, § 3, p. 379 s.).

5.2 L'ipotesi annichilatoria

"... faccio cominciare la filosofia naturale dalla privazione, cioè da un finto annichilimento del mondo. Ma, supposto tale annichilimento di tutte le cose, qualcuno, forse, mi chiederà se non rimarrebbe qualcosa intorno a cui un uomo (l'unico che sottraiamo all'annichilimento di tutte le cose) possa filosofare o pienamente ragionare, o che possa imporre, per ragionare, un nome a qualcosa. Dico, dunque, che, a quell'uomo, del mondo e di tutti i corpi che prima del loro annichilimento, aveva guardato con gli occhi ed aveva percepito con gli altri sensi, rimarranno le idee, cioè la memoria e l'immaginazione delle grandezze, dei movimenti, dei suoni, dei colori ecc. ed anche del loro ordine e delle loro parti: e tutte queste cose, sebbene siano unicamente idee e fantasmi, tuttavia gli appariranno come esterne e niente affatto dipendenti da un potere della mente. E, quindi, a tutte queste cose, imporrebbe nomi, le sottrarrebbe e le comporrebbe. Ed invero, una volta supposto che, distrutte tutte le altre cose, rimanga tuttavia l'uomo, che cioè egli pensi, immagini e ricordi, non c'è niente altro che egli possa pensare se non ciò che è passato; anzi, se noi rivolgiamo la mente a ciò che ragionando facciamo, anche quando ci sono le cose, non calcoliamo altro che i nostri fantasmi, giacché, se calcoliamo le grandezze ed i moti del cielo, non saliamo nel cielo, come se lo dividessimo in parti o ne misurassimo i moti, ma in silenzio questo facciamo nel nostro studio o nell'oscurità. Possono, poi, le cose essere considerate o assoggettate al calcolo con un duplice nome, o come accidenti interni della mente, allo stesso modo in cui si considerano quando si tratta di facoltà della mente, o come specie delle cose esterne, cioè non come cose realmente esistenti, ma soltanto come cose che sembrano esistere o stare fuori di noi. Ed è in questo modo che ora le considereremo" (*De corpore*, parte II, cap. VII, § 1, cit., p. 146, trad. modificata).

Come dimostra questa pagina, l'empirismo seicentesco non è mai una teoria del realismo ingenuo. Il passo di Hobbes mette in luce che l'esperienza conoscitiva non è mai diretta, ma richiede una distanza dal contatto corporeo immediato con il mondo. Proprio perché la sensazione deve depositarsi in memoria, la relazione cognitiva con il mondo implica uno scarto ineliminabile tra mente e mondo. L'ipotesi annichilatoria serve a

mostrare che, anche in condizioni ordinarie, la elaborazione della conoscenza avviene come se l'esistenza del mondo esterno fosse sospesa, perché la mente opera sul proprio corredo di rappresentazioni e le sottopone a calcolo. Nella conoscenza il mondo è osservato nello schermo della mente, ma il rapporto tra le immagini mentali e le cose non è un rispecchiamento ovvio, ma è il luogo sia della verità sia dell'errore: "L'errore nella sensazione e nel pensiero nasce quando, allontanandoci dall'immagine presente, immaginiamo un'altra cosa, o quando immaginiamo come passate cose che non sono avvenute o come future cose che non avverranno"⁹. D'altra parte occorre precisare che Hobbes non elabora una vera e propria teoria della rappresentazione (come farà Locke). Il ponte tra i fantasmi nella mente e i corpi esterni era costituito per lui dalla unificante teoria del moto ("la causa universale è una sola... cioè il movimento"¹⁰) perché anche le immagini mentali altro non sono che gli ultimi residui del moto impresso dall'esterno e i riflessi dei moti corporei interni. Affidandosi a questa continuità dei moti, Hobbes non si interrogò mai esplicitamente sul problema generale della rappresentazione ossia di come possa accertarsi la corrispondenza tra i modelli del mondo nei fantasmi della nostra mente e i corpi che quei modelli rappresentano¹¹.

6. L'esperienza in Locke

Locke è l'esponente più rappresentativo della 'via delle idee' percorsa dall'empirismo britannico. Con *Il Saggio sull'intelligenza umana* (1689) si presenta, per la prima volta, la concezione della filosofia come teoria della conoscenza che assume funzione preliminare a ogni altra indagine. Il *Saggio* lockiano è un'ampia trattazione gnoseologica in quattro libri che inaugura il percorso che culminerà in Kant e che poi sarà sviluppato nell'Ottocento e nel Novecento dalle correnti filosofiche che porranno il problema della conoscenza al centro della loro attenzione: positivismo e neopositivismo, neokantismo, fenomenologia, cognitivismo novecentesco. Focalizzando l'indagine sulla esplorazione di atti, modi e contenuti della mente cosciente, Locke dedica il primo libro alla critica all'innatismo (aspetto spesso male interpretato¹²), il secondo a un'articolata teoria delle idee (si ricordi che con il termine 'idea' Locke designa ogni esperienza cosciente, ossia ogni rappresentazione mentale, dalla sensazione, all'emozione, alle idee delle varie operazioni mentali, alle idee astratte), il terzo a un'innovativa (per l'epoca) analisi del linguaggio, di cui si indagano la funzione cognitiva e quella comunicativa, e il quarto ai gradi di conoscenza e di certezza (intuitiva, dimostrativa e probabile). La ricchezza tematica del *Saggio* lockiano mi impedisce di darne una esposizione sia pure succinta; perciò toccherò solo tre punti: a) la teoria della conoscenza come indagine del soggetto su di sé (nello stile avviato dalle *Meditazioni Metafisiche* di Descartes); b) la dimensione soltanto 'psicologica' della teoria lockiana, che non esamina la genesi 'fisica' delle idee ossia il rapporto mente-corpo; c) l'attività della mente e la differenza tra empirismo e sensismo.

6.1 L'introspezione della mente cosciente

"Essendo l'Intelligenza (*Understanding*) che innalza l'uomo su tutti gli altri esseri sensibili, e gli dà tutta la superiorità e l'impero ch'egli ha sopra di loro, essa è senza dubbio un argomento che, per la stessa nobiltà sua, merita bene che noi ci applichiamo a indagarlo. L'intelligenza, come l'occhio, ci fa vedere e percepire tutte le altre cose, ma non si accorge di se stessa. E si richiedono molta arte e molte cure per metterla ad una certa distanza, e farla suo proprio oggetto. Ma, per quanto difficile sia trovare il

⁹ *De corpore*, parte I, cap. V § 1, cit., p. 117.

¹⁰ *De corpore*, parte I, cap. VI § 5, cit., p. 128.

¹¹ Richard Peters, *Hobbes*, Penguin Books, Harmondsworth 1956, p. 109.

¹² La critica di Locke all'innatismo è rivolta contro la concezione che esistano "contenuti di proposizioni espressamente formulate" e non esclude che nella mente possano darsi "strutture logiche implicite di cui non si abbia alcuna cognizione diretta" (C. Giuntini, *Presenti a se stessi. La centralità della coscienza in Locke*, a cura di B. Lotti e L. Mannarino, Le Lettere, Firenze 2015, p. 79.) Per Locke che il bambino distingua di fatto una mela da una palla non significa che possieda in maniera innata la conoscenza dei principi speculativi di identità e di non contraddizione.

modo di avviarsi in questa ricerca, e quale che sia lo schermo che tanto fortemente nasconde noi a noi stessi, sono tuttavia certo che la luce che questa indagine può diffondere nelle nostre menti, e tutta la conoscenza della nostra intelligenza che per suo mezzo potremo acquistare, non solo ci daranno molta gioia, ma ci saranno anche di grande utilità per guidare i nostri pensieri nella ricerca di altre cose.” (Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., libro I, cap. I, § 1, tomo I, p. 21.)

L'introspezione è l'indagine che la mente rivolge a sé stessa, ma proprio l'impossibilità, in questo caso, di separare soggetto e oggetto dell'indagine rende la ricerca particolarmente difficile e pone uno schermo, per mancanza di distacco osservativo, proprio nell'ambito che a noi dovrebbe essere più prossimo (la nostra mente) e che dovremmo conoscere prima e meglio del mondo esterno. Questa indagine è però indispensabile perché permette di scoprire i poteri dell'intelligenza, la loro estensione e quindi a quali temi possano essere applicati. Con tale auto-delimitazione delle proprie capacità la mente potrà astenersi dal trattare di cose che “eccedono la sua comprensione” e si adatterà a ignorare ciò che sta al di sopra delle proprie possibilità (*Saggio*, I, 1, § 4, cit., p. 23). Il risultato di questa prudenza autocritica sarà un moderato scetticismo che preclude la vaghezza metafisica ossia che ci inibisce di lasciare “liberi i nostri pensieri nel vasto oceano dell'Essere” e di lasciarli vagabondare “in quelle profondità dove non possono trovare un sicuro punto di appoggio”; la consapevolezza della sfera conoscitiva della mente ci impedisce cioè di sollevare questioni e controversie che non potrebbero mai venir risolte “in maniera chiara e distinta” e che finirebbero soltanto per moltiplicare i dubbi e per screditare la stessa filosofia (*Saggio*, I 1 § 7, cit., p. 25). La via che porta a Kant è ben visibile in questa impostazione lockiana.

6.2 La genesi delle idee nel rapporto mente-corpo è esclusa dall'indagine

“Esaminerò anzitutto quale sia l'origine delle idee, nozioni, o come vi piaccia chiamarle, che l'uomo osserva in sé, e che è conscio di fronte a sé stesso di avere nella propria mente; e con quali mezzi l'intelligenza si trovi rifornita di queste idee.” (*Saggio*, I, 1, § 3, cit., p. 22). “Questo dunque essendo il mio intento, [...] non mi confonderò qui a considerare la natura dell'anima come farebbe un fisico; a vedere ciò che ne costituisca l'essenza, quali movimenti debbono venire eccitati nei nostri spiriti animali, o quali cambiamenti debbono aver luogo nel nostro corpo, per produrre, mediante i nostri organi, delle sensazioni, o delle idee nella nostra intelligenza; e se alcune di queste idee, o tutte quante, dipendano, o meno, nella loro formazione, dalla materia. Per interessanti e stimolanti che siano tali speculazioni, le eviterò, perché non hanno alcun rapporto col fine che mi propongo in quest'opera. Basterà, per l'intento che io perseguo in queste pagine, esaminare le facoltà di conoscenze dell'uomo, in quanto esse operano nei riguardi dei diversi oggetti che si presentano alla sua mente.” (*Saggio*, I, 1, § 2, cit., p. 21 s.)

Locke indaga e classifica le idee per come si presentano nella vita di coscienza, nel teatro della mente. La sua è soltanto una indagine psicologica. Qua e là, inevitabilmente, nel *Saggio* compaiono riferimenti di tipo psico-fisiologico, anche perché Locke aderisce a una concezione corpuscolare della materia che gli derivava dall'amico Robert Boyle e che sta alla base della nota distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie¹³. Tuttavia Locke rifiuta in linea di principio di discutere la genesi delle idee, evitando così l'annoso problema del rapporto mente-corpo, insorto con la filosofia cartesiana, che condizionò tutto il pensiero successivo fino a Kant (incluso). Locke è consapevole che, a partire dalla conoscenza che la mente ha delle proprie percezioni, non si possono conoscere direttamente né i processi corpuscolari che avvengono nel contatto tra corpi esterni e apparato sensoriale del percipiente né come le modificazioni cerebrali si traducano nella dimensione psichica coscienziale.

¹³ Vedi Peter Alexander, *Ideas, Qualities, and Corpuscles: Locke and Boyle on the External World*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

6.3 L'attività della mente

“Supponiamo dunque che la mente sia quel che si chiama un foglio bianco, privo di ogni carattere, senza alcuna idea. In che modo giungerà essa a ricevere delle idee? Donde e come ne acquista quella quantità prodigiosa che l'immaginazione dell'uomo, sempre all'opera e senza limiti, le offre con una varietà quasi infinita? Donde ha tratto tutti questi materiali della ragione e della conoscenza? Rispondo con una sola parola: dall'esperienza. È questo il fondamento di tutte le nostre conoscenze; da qui esse traggono la loro prima origine. Le osservazioni che facciamo sia intorno agli oggetti esteriori e sensibili, sia intorno alle operazioni interiori della nostra mente, che percepiamo e sulle quali noi stessi riflettiamo, forniscono la nostra intelligenza di tutti i materiali del pensiero. Sono queste le due sorgenti da cui discendono tutte le idee che abbiamo, o che possiamo avere naturalmente.” (*Saggio II, 1, § 2; cit., p. 95 s.*)

Questo celebre passo lockiano sulla mente come *foglio bianco* ha suscitato talvolta il fraintendimento di ritenere l'empirismo di Locke una teoria puramente sensoriale e ricettiva della conoscenza. Ma il passo ci dice esattamente l'opposto: la seconda fonte delle idee, la riflessione sulle operazioni della mente, non deriva dalla sensazione, che offre soltanto l'occasione del suo esercizio. Come precisa Locke, “questa è una fonte di idee che ogni uomo ha interamente in sé” e “questa facoltà non ha niente a che fare con gli oggetti esterni”. Essa ci offre “le idee di percepire, pensare, dubitare, credere, ragionare, conoscere, volere, e tutte le diverse azioni della nostra mente” (ivi § 4, p. 96); tra le operazioni interiori, oggetto della riflessione, troviamo, oltre alle già elencate operazioni conoscitive circa le idee, anche “certe passioni che son prodotte talvolta da queste idee, come il piacere o il disagio causati da un qualunque pensiero” (ibid., p. 97). Tutta la ricchezza della vita psichica è dunque derivata dal senso interno, termine con cui Locke denomina la riflessione ossia la capacità della mente di osservare il proprio funzionamento. Anche per quanto riguarda le sole idee di sensazione provenienti dagli oggetti esterni, la mente esercita la propria attività mediante l'attenzione selettiva, poiché è l'attenzione che focalizza lo sguardo della mente su certe idee particolari, isolandole dal complesso di percezioni provenienti dall'esterno e osservandole con discernimento; in tal modo le idee sono rese chiare e distinte, e sono fissate nella memoria (*Saggio II 1 § 7*). L'altra operazione nella quale si dispiega l'attività della mente è l'astrazione ossia la capacità di formare idee generali a partire dalle idee particolari ricevute da oggetti particolari. Mediante l'astrazione tali idee generali diventano “rappresentanti di tutti gli oggetti della stessa specie”. Per creare queste “apparenze nude e precise”, la mente identifica un tratto comune, separandolo da tutte le numerose circostanze differenzianti nelle quali si è presentato: l'idea generale astratta sorge in virtù della capacità della mente di cogliere caratteri unitari e di prescindere dalle condizioni di spazio e tempo nonché dalle altre idee concomitanti insieme alle quali quei caratteri si presentano. Il potere di astrazione differenzia l'uomo dagli animali e si manifesta nel linguaggio che si compone, prevalentemente, di termini generali (nomi comuni) i quali sono segni di idee generali (*Saggio II 11 §§ 9-10*). Se si considerano, in particolare, le idee complesse dei modi e delle relazioni, l'attività della mente è preponderante. Ad esempio, le idee complesse di modi, elaborate intorno ai concetti di spazio, durata, numero e infinito, testimoniano la capacità della mente di generare contenuti virtualmente senza fine. È vero che per Locke la mente non crea mai dal nulla alcuna idea semplice e che tutte le idee semplici sono acquisite per percezione diretta, sia del senso esterno sia del senso interno, ma è altrettanto vero che è dotata di una elevata capacità elaborativa nel collegare e nell'astrarre le idee. Poiché l'esperienza include, come sua parte integrante, la conoscenza, è nella conoscenza che l'attività della mente si esprime perché, secondo la definizione che ne dà Locke, la conoscenza “altro non mi sembra essere che la percezione del legame e concordanza o della discordanza e contrasto tra le nostre idee, quali che siano” (*Saggio IV 1 § 2, cit. p. 593*). I contenuti delle idee semplici sono tutti recepiti, ma le loro relazioni sono identificate e stabilite dalla mente.

7. La distinzione tra empirismo e sensismo

Per capire la differenza tra empirismo e sensismo nulla è più indicativo di una pagina del fautore della gnoseologia sensista, l'abate francese Etienne Bonnot de Condillac, che criticava Locke per aver reso la riflessione autonoma rispetto alla sensazione:

"tutte le facoltà dell'anima gli [sc. a Locke] sono parse qualità innate e non ha sospettato che potessero trarre la propria origine dalla stessa sensazione. [...] Locke distingue due fonti delle nostre idee, i sensi e la riflessione. Sarebbe più esatto riconoscerne una soltanto, sia perché la riflessione nel suo principio è la sensazione stessa, sia perché è più il canale attraverso il quale le idee derivano dai sensi che la fonte delle idee stesse. Questa inesattezza, per leggera che possa sembrare, diffonde molta oscurità nel suo sistema: infatti lo mette nell'impossibilità di sviluppare i principi. Così questo filosofo che si accontenta di riconoscere che l'anima percepisce, pensa, dubita, crede, ragiona, conosce, vuole, riflette, che siamo convinti dell'esistenza di queste operazioni perché le troviamo in noi stessi e contribuiscono agli sviluppi delle nostre conoscenze. Ma non ha sentito la necessità di scoprirne il principio e la genesi, non ha sospettato nemmeno che potessero essere soltanto abitudini acquisite. Sembra che le abbia considerate come qualcosa di innato e dice soltanto che si perfezionano con l'esercizio" (Etienne Bonnot de Condillac, *Trattato sulle sensazioni* [1754], in *Opere*, introd. di C.A. Viano, Utet, Torino 1976, ivi, pp. 556 e 559).

Prima di Condillac, già Hume aveva proposto un'osservazione simile in riferimento a Locke, benché Hume non avesse affatto adottato l'approccio sensistico che svilupperà Condillac. Avendo distinto impressioni e idee e avendo stabilito il criterio che le idee sono dotate di significato chiaramente intelligibile solo se hanno origine nelle impressioni, Hume osservava che questo criterio sembra collimare con l'affermazione lockiana che non ci sono idee innate. Tuttavia, Locke aveva commesso l'inesattezza di designare con il termine 'idea' tutte le nostre percezioni:

"ora in questo senso è falso che noi non abbiamo idee innate. Infatti, è evidente che le nostre percezioni più forti o impressioni sono innate e che l'affetto naturale, l'amore della virtù, il risentimento, e tutte le altre passioni provengono immediatamente dalla natura. [...] Locke d'altra parte riconoscerebbe facilmente che tutte le nostre passioni sono una sorta di istinti naturali che non derivano se non dalla costituzione originaria della mente umana" (D. Hume, *Estratto del Trattato sulla natura umana* [1740], a cura di M. Dal Pra, Laterza, Bari 1968, p. 73).

Hume, sviluppando quella che voleva essere una scienza della natura umana¹⁴, recuperava l'innatismo nel senso di teoria degli istinti, delle passioni e delle disposizioni naturali, sottraendolo all'apriorismo speculativo e morale che lo aveva caratterizzato nella sua lunga storia.

8. Berkeley e la scomposizione delle percezioni

Berkeley sviluppò la via delle idee lockiana in maniera del tutto particolare, risolvendo gli oggetti nel complesso fenomenico delle percezioni che ne abbiamo e teorizzando così l'immaterialismo, riassunto nella formula 'essere è essere percepito', la quale significa che ogni qual volta pronunciamo un giudizio di esistenza, enunciamo soltanto una modalità e un contenuto di percezione. Nello stesso tempo, il vescovo Berkeley inserì il proprio immaterialismo in una cornice teologica che lo sottraeva al solipsismo soggettivistico e che presentava una nuova metafisica delle sostanze spirituali. Piuttosto che esaminare questo aspetto centrale della sua filosofia, è più utile soffermarsi su un tema esposto nella sua prima indagine di teoria della percezione, il *Saggio per una nuova teoria della visione* (1709), perché qui si presenta una concezione dell'esperienza che accomuna Berkeley a Locke e che caratterizza tutto l'empirismo classico. La tesi che vi

¹⁴ Vedi Mario Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1973.

sostiene Berkeley è la separazione originaria e quindi la distinzione qualitativa tra percezioni tattili e percezioni visive. La loro connessione nella nostra esperienza ordinaria del mondo è soltanto il frutto di un'associazione che si è stabilita a seguito di reiterate esperienze. A sostegno di questa tesi Berkeley rammenta il problema che aveva già posto a Locke il medico e ottico irlandese William Molyneux:

«Un'ulteriore conferma della nostra opinione si può trarre dalla soluzione del problema posto dal signor Molyneux, e pubblicato da Locke nel suo *Saggio*: lo esporrò come è lì riportato, insieme all'opinione di Locke. "Si immagini un uomo nato cieco, e ormai adulto, al quale il tatto abbia insegnato a distinguere tra un cubo e una sfera dello stesso metallo e pressappoco della stessa grandezza, così da poter dire, dopo averli toccati, qual è il cubo e quale la sfera. Si immagini inoltre che il cubo e la sfera vengano posti sopra un tavolo, e che il cieco recuperi la vista: si domanda se con la vista, prima di toccarli, egli sarebbe in grado di distinguerli e di dire quale sia la sfera e quale il cubo"» (*Saggio per una nuova teoria della visione* § 132: G. Berkeley, *Opere filosofiche*, a cura di S. Parigi, Utet, Torino 1996, p. 154).

Sia Locke sia Berkeley rispondono negativamente alla domanda. Il cieco non potrà distinguere i due solidi perché non ha mai sviluppato la coordinazione associativa tra i due tipi di percezioni. Per il cieco nato i nomi 'cubo' e 'sfera' sono stati abbinati sempre a determinate sensazioni tattili di solidità, resistenza, spigolosità o superficie liscia e arrotondata; ma quando recupera la vista, quelle sensazioni tattili presenti in memoria non si convertono in sensazioni visive. Queste ultime, ossia "le idee della vista sono tutte percezioni nuove, alle quali nella sua mente non è connesso alcun nome" (ivi, § 135). Questo caso esemplifica un aspetto tipico della concezione che gli empiristi britannici ebbero dell'esperienza percettiva e che possiamo definire 'elementarismo' o 'atomismo' psicologico: ciò che essi cercarono di ottenere è la identificazione, mediante scomposizione analitica, degli elementi semplici originari che costituiscono l'esperienza. Per ottenere questo risultato occorre risalire dall'intreccio fenomenico delle complesse e stratificate percezioni comuni alle condizioni elementari distinte che le compongono prima che si costituiscano le associazioni consuete che danno forma alla nostra esperienza del mondo. La sintesi percettiva è derivata e ottenuta per consuetudine, mentre originarie sono le percezioni atomiche differenziate dei cinque sensi. Questa concezione sembra riprodurre sul piano dell'analisi psicologica della percezione l'ontologia corpuscolaristica che era presupposta dalla fisica del Sei e Settecento, privata però, come vedremo meglio in Hume, della struttura oggettiva necessaria dei rapporti di causa-effetto che reggevano il meccanicismo. Il cosiddetto atomismo associazionistico della teoria della percezione degli empiristi avrà grande fortuna nella psicologia settecentesca e ottocentesca, in particolare di tradizione britannica¹⁵, finché sarà contestato a inizio Novecento dalla nuova corrente della psicologia della forma o *Gestaltpsychologie*, affermatasi in Germania all'inizio del XX secolo e imperniata sul principio che, nel fenomeno percettivo, il tutto ha una qualità superiore alla somma delle singole parti, cosicché la percezione si articola secondo modalità complessive che non sono riducibili per analisi alle componenti elementari.

9. Hume: l'esperienza è un campo aperto a ogni possibilità logicamente pensabile e le relazioni tra le esistenze particolari non sono determinabili a priori

L'aspetto più noto della teoria filosofica di Hume è la critica di due capisaldi della tradizione metafisica come i concetti di sostanza e di causa. La sostanza diviene soltanto la collezione delle qualità osservabili e la causa è interpretata in termini di credenza abituale, basata su successione nel tempo, contiguità nello spazio e congiunzione costante di eventi simili. Questa analisi implica che il rapporto causale non è conoscibile a priori per opera del solo intelletto e che, osservativamente, non possiamo riscontrare alcuna energia produttrice

¹⁵ Vedi C. Giuntini, *La chimica della mente. Associazione delle idee e scienza della natura umana da Locke a Spencer*, Le Lettere, Firenze 1995.

interna alla natura che giustifichi l'idea di causa necessitante. Un passo dell'*Estratto del Trattato sulla natura umana* esemplifica questa concezione humiana. Dopo aver discusso il caso del moto di una palla di biliardo che si avvicina a una seconda (esempio ideale dell'urto tra particelle nella ontologia meccanicistica della fisica classica), Hume osserva:

“Se un uomo fosse creato, come Adamo, nel pieno vigore della sua intelligenza, egli senza esperienza non sarebbe in grado di inferire dal movimento ed impulso della prima palla il movimento della seconda. Non esiste nella causa nulla che la ragione veda e che ci faccia inferire l'effetto. [...] La mente può sempre *concepire* che un qualsiasi effetto tenga dietro a una qualunque causa e che un evento qualunque segua ad un altro; ora tutto ciò che noi concepiamo è *possibile*, quanto meno in senso metafisico [...]. Sarebbe stato quindi necessario per Adamo aver avuto esperienza dell'effetto che ha tenuto dietro all'urto delle due palle. Egli avrebbe dovuto vedere, in più casi, che quando una palla ne urta un'altra, la seconda si mette sempre in movimento. Se avesse visto un numero sufficiente di casi di questo genere, ogni volta che vedesse una palla muoversi verso un'altra, concluderebbe sempre senza esitazione che la seconda si metterebbe in movimento. Il suo intelletto anticiperebbe la sua vista e formerebbe una conclusione conforme alla sua passata esperienza. Ne segue, allora, che tutti i ragionamenti che riguardano la causa e l'effetto sono fondati sull'esperienza e che tutti i ragionamenti che derivano dall'esperienza sono fondati sulla supposizione che il corso della natura continuerà ad essere uniformemente lo stesso. [...] È evidente che Adamo, con tutta la sua scienza, non sarebbe mai stato in grado di *dimostrare* che il corso della natura deve continuare ad essere uniformemente lo stesso e che il futuro deve essere conforme al passato. Ciò che è possibile non si può mai dimostrare che è falso; ed è possibile che il corso della natura possa cambiare, dal momento che noi possiamo concepire tale cambiamento” (Hume, *Estratto*, cit., pp. 78-80).

Qui l'empirismo britannico tocca il suo vertice epistemologico frammentando il nucleo duro della scienza moderna e cioè l'interpretazione delle leggi di natura. La regolarità senza eccezioni di una legge naturale ossia la necessità fisica non è, secondo Hume, cogente e dimostrativa come è, invece, l'unica necessità che Hume riconosce e cioè la necessità logica che vincola la pensabilità delle idee. La necessità fisica è solo una regolarità senza eccezioni, ma non è razionalmente garantita in maniera assoluta perché il suo contrario è pensabile. Per esperienza osserviamo che i corpi si attraggono sempre secondo la legge di gravitazione universale newtoniana, ma nulla ci vieta di pensare che potrebbero anche respingersi oppure non attrarsi né respingersi, o anche attrarsi con modalità diverse rispetto a quelle previste dalla legge newtoniana. La natura, per Hume, non ha una struttura necessaria fondata su leggi matematiche invarianti, ma è un campo d'esperienza aperto nel tempo e nello spazio nel quale anche le regolarità più rigide potrebbero in qualche circostanza essere smentite. La possibilità della trasformazione illimitata è ciò che la ragione non può escludere. Quali principi logici, che sono al cuore dell'empirismo humiano, reggono questa concezione? Hume li aveva rivelati nell'Appendice al *Trattato sulla natura umana* (1739-40): “tutte le nostre percezioni distinte sono esistenze distinte” e “la mente non percepisce mai nessuna reale connessione fra esistenze distinte”¹⁶. Hume si rendeva conto che i due principi conducono a un esito scettico perché rendono difficile comprendere la costituzione delle unità soggettive (l'io) e oggettive (i corpi) dell'esperienza ordinaria se non ricorrendo a correlazioni fondate sull'abitudine psicologica. Ma ciò che ora ci interessa non è tanto il contrasto tra l'analisi filosofica empiristica e la psicologia del senso comune, quanto gli esiti di quella analisi rispetto alla concezione scientifica moderna. Il ragionamento di Hume si svolge così: ciò che è percepibile con chiarezza e distinzione ossia ciò che non è logicamente contraddittorio è possibile; tra due diverse esistenze possibili o reali la mente non scorge alcun nesso necessario intuibile a priori. Il mondo è dunque un insieme frammentato e distaccato di eventi le cui relazioni contingenti si manifestano solo *post factum*. Nell'empirismo di Hume “il mondo è un amalgama ricco di particolari e non è un sistema cartesiano; non vi

¹⁶ D. Hume, *Opere filosofiche. I. Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 664.

sono frontiere precise; le linee che tracciamo su di esso sono nostre proprie invenzioni; le proposizioni che enunciamo su di esso hanno soltanto una correttezza approssimativa”¹⁷.

¹⁷ *The Age of Enlightenment. The 18th Century Philosophers*, selected, with Introduction and Interpretive Commentary by Isaiah Berlin, Mentor Books, New York 1956, p. 167.