

Francesco Lamendola

INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA DI
GEORGE BERKELEY

1. La vita e le opere.
2. Il percorso filosofico.
3. Piccola antologia berkeleiana.
4. Berkeley e la filosofia moderna.

1. LA VITA E LE OPERE.

George Berkeley nasce il 16 marzo 1685 a Dysert Castle, presso Thamstown (contea di Kilkenny), in Irlanda, da una famiglia di origine inglese e di fede anglicana. A quindici anni entra nel Trinity College, l'università di Dublino, e vi studia matematica, logica, filosofia, latino, greco ed ebraico. Promosso *magister artium*, nel 1707 diviene membro del Collegio (*fellow*) e poi docente di greco; dal 1710, terminati gli studi di teologia, è ordinato sacerdote.

In quegli anni legge il *Saggio sull'intelligenza umana* di Locke, da cui rimane profondamente colpito. Comincia a concepire fin da allora un vasto disegno filosofico il cui scopo è reagire al pensiero di Locke e di Newton che, fondando la credenza in un mondo materiale esterno all'uomo, governato come un rigido meccanismo da leggi matematiche, a suo giudizio getta le basi dell'ateismo in quanto rende superflua l'esistenza di Dio creatore. L'originalità dell'operazione culturale cui

Berkeley dedicherà tutta la vita sta nel fatto che egli persegue tenacemente questa battaglia radicale per salvare l'Europa (e il mondo) da un incipiente processo di scristianizzazione, servendosi delle armi dialettiche messe a sua disposizione dal libero pensiero, non di rado adoperate con disinvoltata spregiudicatezza.

Per capire l'opera di questo filosofo, dunque, è importante tener sempre ben presenti i seguenti punti: 1) l'autosufficienza della materia non può che portare alla perdita delle fede in Dio; 2) la ragione deve smantellare la credenza in una materia indipendente dal soggetto pensante; 3) la realtà vera è fatta di idee, non di cose concrete, che sono percepite dalle menti finite, e create dalla Mente Infinita. La preoccupazione di fondo del pensiero di Berkeley non è filosofica, ma religiosa: salvare le basi di una concezione cristiana della vita e del mondo. La sua concezione immaterialistica reca fin dagli inizi, implicito, un elemento platonizzante; nella seconda parte della sua vita il platonismo diverrà sempre più esplicito, anche se non è possibile parlare di "svolta", poiché lo sviluppo è sostanzialmente coerente con le premesse. Punto d'arrivo di questa visione platonizzante della realtà è la *Siris*, sebbene in Berkeley si debba sempre distinguere fra un empirismo gnoseologico e un idealismo estremo a livello ontologico.

Il primo libro pubblicato dal nostro Autore è il *Saggio per una nuova teoria della visione*, del 1709, in cui prende posizione contro la moderna scienza fisico-matematica. Negando che la percezione della distanza sia opera semplicemente della vista, come voleva il sensismo, egli dimostra invece che la collocazione degli oggetti nello spazio è una complessa operazione spirituale, una specie di "giudizio" in cui il ricordo di esperienze tattili passate si fonde con la percezione dei dati visivi attuali. Dietro le apparenze del classico saggio scientifico settecentesco, si intuisce la volontà di Berkeley di gettare le basi per una nuova visione del mondo, di carattere essenzialmente religioso.

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

Trasferitosi a Londra nel 1713, dove dà alle stampe i *Dialoghi* (che, a differenza del *Trattato*) ottiene un discreto successo, anche se in buona parte di scandalo, comincia a frequentare gli ambienti mondani e culturali, grazie alla presentazione di Jonathan Swift, altro grande figlio dell'Irlanda e futuro autore dei *Viaggi di Gulliver*. Nel 1713-14 è in viaggio per l'Europa quale cappellano al servizio di un nobile inglese, Lord Peterborough, nominato ambasciatore straordinario dalla regina Anna per l'incoronazione del duca di Savoia a re di Sicilia. A Parigi s'incontra con Malebranche; in Italia si porta fino in Sicilia, dopo aver soggiornato a Torino, Genova, Firenze, Roma, Napoli e in Puglia.

Dal 1716 al 1721 ripete il viaggio in Italia al seguito del figlio di George Ashem, da cui è stato assunto come precettore. Tra l'altro, assiste a Napoli all'eruzione del Vesuvio e ne scrive un articolo che verrà pubblicato sulla rivista *Philosophical Transactions* nel 1717: segno di un interesse per il mondo della natura che non verrà mai meno lungo tutto il corso della sua vita, e che riemergerà prepotente nell'opera più originale e controversa della maturità, la *Siris*. Difficile pensare, al tempo stesso, che nella genesi dello scritto sull'eruzione del Vesuvio non abbia avuto una parte la reminiscenza della famosa lettera, di analogo soggetto, compresa nell'epistolario di Plinio il Giovane (relativa alla tragica eruzione del 79 d. C. che distrusse Ercolano, Pompei e Stabia), come pure – forse – l'*Aetna*, poemetto pseudo-virgiliano della *Appendix vergiliana*. Si direbbe che nella personalità culturale di Berkeley la viva presenza di un imponente bagaglio di filologia classica si sposasse con un'acuta curiosità intellettuale per il dato sensibile, tipica della cultura settecentesca, in un tutto armonioso e di notevole fascino. Se a ciò si aggiungono i suoi interessi per il mondo dell'arte - fu amico di pittori, collezionista appassionato e per cinque anni, in Irlanda, ebbe ospite un famoso cantante italiano - bisognerà concludere che egli fu una personalità estremamente poliedrica, un vero e proprio uomo del Rinascimento imprestato al "secolo dei Lumi".

Rientrato a Londra, nel 1721 scrive un trattato in latino, il *De Motu*, per criticare ancora una volta le teorie di Newton e per contestare i concetti fisici di spazio e di tempo "assoluti", sostenendo che esistono solo spazi, tempi e movimenti "relativi". Di qui una netta distinzione fra la scienza (filosofia naturale) e la metafisica (filosofia prima): la prima limitata allo studio delle cose sensibili, la seconda rivolta alle cause efficienti delle cose e alla Causa prima del mondo.

Nominato nel 1724 decano della cattedrale di Derry (carica che gli assicura una delle migliori rendite d'Irlanda), Berkeley comincia a concepire quello che si può considerare - secondo i punti di vista - il più stravagante e il più audace dei suoi progetti: fondare un collegio, in qualche luogo selvaggio del Nuovo Mondo, ove i figli degli Indiani possano ricevere una educazione cristiana in vista di una futura rigenerazione morale dell'umanità. Data ormai per irrimediabile la decadenza dell'Occidente, ove i germi corrosivi del libero pensiero avevano messo in crisi l'idea di Dio e, di conseguenza, le stesse basi morali della società, egli spingeva avanti il suo sguardo nello spazio e nel tempo e si preoccupava di salvare, come alla vigilia di un nuovo Medioevo, il nucleo cristiano della nostra civiltà. Pensava che solo gli indigeni americani, non ancora contaminati dal dubbio corrosivo del meccanicismo materialistico, avrebbero potuto ricevere quel seme e svilupparlo per le generazioni future. Era anche convinto che la marcia della civiltà sarebbe proseguita sempre più a Occidente: è per questa ragione che la città più occidentale degli Stati Uniti d'America, protesa sull'immensità dell'Oceano Pacifico, è stata battezzata con il suo nome (nel 1866, due anni dopo la sua fondazione nella contea di Alameda, in California). Per la precisione, la frase di George Berkeley recita: "*Westward the course of empire takes its way*", che si potrebbe tradurre: il destino dell'impero (della civiltà) prende la strada dell'Ovest.

Come luogo per la fondazione di tale collegio, egli individua le isole Bermude, scelta piuttosto bizzarra se si considera che esse erano prive di una popolazione indigena e che sono poste nel bel mezzo dell'Atlantico, a più di 1.000 chilometri dalle coste orientali del Nord America. Comunque il Parlamento britannico sembra seriamente interessato al progetto, per il quale viene votato un cospicuo stanziamento finanziario (20.000 sterline). Berkeley, che nel frattempo si è sposato con Anne Forster (di quindici anni più giovane di lui), nel 1728 salpa per l'America e si stabilisce a Newport, nel Rhode Island, insieme alla famiglia e a un gruppo di discepoli. Del gruppo fa parte anche un pittore di talento, John Smibert, che ritrae in una celebre tela, *The Bermuda group*, questo cenacolo di amici idealisti e pieni di fervore missionario, di cui fa parte anche la dama di compagnia della moglie, Miss Hancock. La sosta avrebbe dovuto essere temporanea, in attesa di proseguire per le Bermude e passare alla fase operativa del suo progetto. Chissà che la scelta di quelle isole non gli sia stata suggerita dalla *Tempesta* di Shakespeare, dove il selvaggio Calibano rappresenta le forze primordiali del Nuovo Mondo, che il mago Prospero mette al servizio di una buona causa.

Berkeley fa sul serio, poiché intende incominciare una nuova vita in quella terra selvaggia e incontaminata (una versione *ante litteram* del mito rousseiano del "buon selvaggio"?). Il Parlamento Londra, invece, - nonostante le potenti conoscenze del filosofo, contratte all'epoca della sua amicizia con Swift - trascina la cosa sempre più in lungo: evidentemente qualche rotella dell'ingranaggio deve essersi inceppata. Comunque, Berkeley non spreca certo il suo tempo e durante il soggiorno a Newport, ancora tutto fresco di entusiasmo, compone i sette dialoghi di quella che è considerata, dal punto di vista letterario, la sua opera più affascinante: *Alcifrone*. Concepita esplicitamente come un'apologia della religione cristiana "contro quelli che sono detti liberi pensatori", verrà data alle stampe nel 1732, dopo il suo rientro in Europa. Per virtù stilistiche, l'*Alcifrone* è stata ritenuta degna di occupare un posto di prim'ordine nel "secolo d'oro" della letteratura inglese, il secolo XVIII. L'opera è infatti pervasa da un senso vivissimo delle bellezze naturali e la struttura dialogica è sviluppata con insuperabile maestria: si può dire senza esagerare che, dopo i dialoghi di Platone, quelli di Berkeley sono i più notevoli sotto il riguardo della veste letteraria. Dal punto di vista del contenuto, si tratta di un attacco senza quartiere contro deisti e liberi pensatori, accusati di preparare le basi - anche se non esplicitamente - di una concezione ateistica e, quindi, di un irrimediabile decadimento della civiltà europea. Due sono, in particolare, i personaggi contemporanei da lui velatamente messi sotto accusa e accomunati alla turba dei "minuti filosofi": Mandeville e Shaftesbury. Ma il pensiero di entrambi sembra essere stato deliberatamente frainteso a causa degli intenti polemici dell'opera: il primo (autore della famosa *Favola delle api*) è ingenerosamente presentato come un immoralista, il secondo come l'autore di un arrischiato tentativo di emancipare la morale dalla religione, foriero di conseguenze negative.

Nel 1731 Berkeley si decide a ritornare in Inghilterra, apparentemente per sveltire le lungaggini burocratiche e sbloccare il progetto arenato delle Bermude; in realtà, resosi conto che non resta nulla da fare, non farà più ritorno in America. In

compenso, forse anche per le benemeritenze acquisite con la pubblicazione dell'*Alcifrone* (in quell'opera, tuttavia, ammetteva la schiavitù con il sostegno delle Sacre Scritture, e sosteneva che i bambini indiani dovevano essere rapiti per poterli adeguatamente istruire nei valori cristiani), viene nominato dalla Chiesa anglicana vescovo di Cloyne, in Irlanda. Vi resterà dal 1734 fino quasi alla morte, per circa diciotto anni, mostrandosi uomo di larghe vedute, capace di dialogare con la stragrande maggioranza cattolica della popolazione: e questo in un'epoca in cui, con buona pace del "secolo dei Lumi", come disse un notevole anglicano, "i sudditi cattolici della Corona non esistono davanti alla legge". Le sue riflessioni e proposte per migliorare le tragiche condizioni socio-economiche dell'Irlanda, tormentata da uno stato di cronica miseria e sconvolta da frequenti carestie (sul cui sfondo si collocano i tentativi giacobiti di restaurazione dei cattolici Stuart, cui Berkeley sempre si oppose) trovano espressione nei tre volumi del *Querist*. In quest'opera, che per alcuni versi precorre le teorie economiche di Adam Smyth, Berkeley - uomo d'ingegno quanto mai versatile - propone fra le altre cose, per risollevare le condizioni dell'isola, l'istituzione di una Banca nazionale.

È pur vero che egli rimase sempre un uomo d'ordine e che sembra abbia fatto propri molti dei pregiudizi allora diffusi tra gli Inglesi nei confronti degli Irlandesi, a cominciare dalla convinzione che la loro inferiorità politica fosse una conseguenza della loro pigrizia e arretratezza. Ad essi consigliava, quindi, pazienza e sottomissione: un po' come - la similitudine è di Mario Manlio Rossi - avrebbe potuto fare un cappellano militare nel bel mezzo di un territorio nemico conquistato e sottomesso. Eppure gli va riconosciuto il merito di aver preso atto che una questione irlandese esisteva (quando molti, a Londra, preferivano negarlo) e di essersi sempre sentito piuttosto Irlandese che Inglese.

Durante questi anni Berkeley non smette mai di condurre la sua battaglia dichiarata contro i liberi pensatori. Nel 1737, ad esempio, pronuncia un discorso al Parlamento di Dublino, in cui chiede e ottiene che la magistratura metta fuori legge la sacrilega società dei "Distruitori" (*Blusters*), che insieme ad altre del genere mina a suo vedere le fondamenta stesse dell'ordine sociale.

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

Partendo dalle virtù prodigiose dell'acqua di catrame, quest'opera di difficile catalogazione sviluppa una serie di temi di argomento scientifico, alchemico, teosofico e teologico, approdando a una visione neoplatonista in cui Dio agisce sulle

cose per mezzo di una materia sottilissima, l'etere, una sorta di fuoco universale che pervade ogni cosa.

Trasferitosi ad Oxford con la moglie e i figli, muore il 14 gennaio 1753. "La famiglia radunata per il tè si accorse che era morto sdraiato sul suo divano, in silenzio, senza dar segno. La fine d'un credente: non aveva trovato una nuova filosofia, ma aveva trovata la pace" (Mario M. Rossi). Viene sepolto nella cappella del Christ Church College; gli sopravvivono solo tre dei suoi sette figli.

Prima di passare al percorso filosofico, vogliamo spendere ancora qualche parola sui meriti di Berkeley come scrittore. Mario Praz, uno dei massimi studiosi italiani di letteratura inglese, nella sua ormai classica *Storia della letteratura inglese*, lo definisce "terso ed elegante prosatore che porta a perfezione il dialogo filosofico" e giunge, nella *Siris*, "vicino all'idealismo magico dei romantici (e l'influsso di Berkeley si sentirà nelle poesie di Coleridge e nelle teorie di Shelley)". H. V. Routh, nell'altrettanto classica (presso il pubblico britannico) *A History of English Literature*, Londra, Nelson, 1923, pp. 324-25) così parla dello stile di Berkeley:

"He realized that the agnostic of that age was not so much a moral rebel as an incomplete thinker - one who needed to be enlightened rather than converted or condemned; so he set himself to put philosophy and metaphysics (as then understood) within the reach of the average layman. He exposed what he claimed to be the fallacy of believing that the soul depended on the senses and faculties for its existence. He showed how often a man's view of life becomes hard and materialistic, because he is blind to its true pleasures. With the nicest touch of wit he described a visit to St. Paul's, and symbolized the freethinker as a fly on one of the pillars, who can detect the inequalities in a piece of stone, but has not the slightest idea of the symmetry or usefulness of the building. With admirable justness he showed how erudition, whether derived from Plato or from astronomy, conduces to religion, unless the scholar loses sight of the true object of study and acquires knowledge as the miser hoards gold. In his lighter vein, he represented himself as enabled to see into the pineal gland (then believed to be the seat of the soul), and while studying that of a freethinker he saw vanity head an army of passions and of obsolete notions to attack what looked like a formidable castle, but which, when cleared of the mists of prejudice, turned out to be nothing more harmful than a church."

Da parte sua, R. Brimley Johnson, nella medesima opera, si esprime in questi termini sul medesimo argomento:

"Yet genius never grew out of opportunity alone, and Berkeley's was a master mind, a master style. He was supremely well-bred and urbane; ready for a gay, honest fight with any adversary; subtly responsive to delicacies of feeling; at once limpid, logical and imaginative; never petty or provoking. His noble eloquence was phrased to precision without frigidity; his 'ornaments' and illustrations are always well-chosen and dramatic, never trivial or deceptive. He was reverent by instinct and unerring in taste; few men ever said better what was so well worth saying."

2. IL PERCORSO FILOSOFICO.

Il problema principale che si dibatte fra gli storici della filosofia è se si debba parlare di due distinte fase della filosofia del nostro Autore, prima e dopo la *Siris*: empiristica l'una, platonizzante la seconda. Diciamo subito che la maggior parte di essi ha risolto la questione riconoscendo il carattere fondamentalmente lineare, progressivo e unitario della filosofia di George Berkeley. Citiamo, come conclusiva in proposito (conclusiva nei limiti in cui la storia della filosofia è in grado di tracciare alcuni essenziali punti fermi, restando aperta la discussione sugli aspetti collaterali), la pacata conclusione di S. Del Boca, autore di un saggio del 1937, significativamente intitolato *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley*:

"L'affermazione del carattere della Divinità sempre una e medesima di contro al variare e fluttuare delle cose è quella che domina l'ultima parte della *Siris*. Questa concezione platonica è parsa in contrasto con l'*empirismo* delle opere giovanili. E innegabilmente, mentre le opere giovanili insistono sulla conoscenza delle idee, la *Siris* si dilunga a descrivere i gradi per cui ci stacciamo da questa medesima conoscenza sensibile per giungere a Dio. Una differenza dunque esiste, ma la pretesa opposizione empirismo-platonismo non è un contrasto radicale. La visione della realtà è sempre la medesima: le cose sensibili sono sempre per il Berkeley i *segni* di un linguaggio divino. Soltanto, in un primo tempo egli si indugia a parlare di questi *segni* per far notare che essi non sono altro che idee nella mente. In un secondo tempo, descrive i gradi per cui lo spirito ascende, dalla percezione sensibile dei segni, alla visione della realtà divina che essi significano. La lettura delle opere platoniche può aver orientato la sua attenzione in questa nuova direzione. Ma l'intuizione fondamentale è rimasta la stessa. È sempre lo stesso prisma, di cui semplicemente è stata messa in luce una faccia prima lasciata in ombra." (op. cit., Firenze, Sansoni ed., 1937, pp. 104-105).

Per l'esposizione dettagliata del percorso filosofico di Berkeley, ci serviamo del testo di Giovanni Baravalle *L'uomo e i suoi problemi* (vol. 2, *Dall'Umanesimo a Kant*, Cuneo, Bertello ed., 1988, pagg. 219-223). La ragione di questa scelta è che esso, pur nella sua semplicità aliena da sottigliezze speculative e filologiche, si presenta esemplare per chiarezza, linearità e comprensibilità, anche a un lettore non specialista; può essere fruito, quindi, anche da chi non possieda uno specifico bagaglio storico-filosofico. Si tratta di un pregio, a nostro avviso, non secondario, in un panorama culturale dominato sovente da un eccesso di tecnicismo intellettualistico, e che va nella direzione di quel "ritorno della filosofia verso la vita concreta" auspicato da Kierkegaard ma rimasto, nei fatti, troppo spesso disatteso sia dalla cultura scientifica che da quella filosofica.

Prima di proseguire, però, dobbiamo segnalare, per scrupolo di completezza, che un autore passato inosservato e contemporaneo del Nostro, Arthur Collier, nel 1713 aveva stampato a Londra un libro dal titolo *Clavis universalis*, il cui sottotitolo recita: *Nuova ricerca intorno alla verità come dimostrazione dell'inesistenza o impossibilità*

di un mondo esterno. Anche il Berkeley ne ebbe notizia, tanto è vero che ne scrisse in una lettera a Lord Percival del giugno 1713, in questi asciutti termini: "Un ecclesiastico del Wiltshire ha pubblicato recentemente un trattato in cui prospetta una tesi resa nota da me tre anni fa nei *Principi della conoscenza umana*".

Scrivo in proposito Antonio Casiglio, autore della traduzione, dell'introduzione e delle note dell'edizione italiana della *Clavis universalis* edita dalla Cedam di Padova nel 1953 (pp. V-VI): "Nel 1717 un'esposizione, breve ma abbastanza fedele, della *Clavis universalis* appariva nei Supplementi agli *Acta eruditorum* editi a Lipsia e nella riserva conclusiva sui "paradoxa" del Collier il suo nome era opportunamente accostato a quello del Berkeley." Nel 1756 uscì a Rostock la traduzione tedesca della *Clavis*, ad opera di Johannes C. Eschenbach, professore in quella università, il quale la pubblicò in un volume miscelaneo insieme con i *Dialoghi* del Berkeley; dopo di che l'opera è scivolata praticamente nell'oblio.

Sembrerebbe perciò, se è vero che Collier giunse alla sua concezione immaterialistica indipendentemente da Berkeley, che ci troviamo qui in presenza di una di quelle coincidenze nella storia del pensiero umano, di cui un celebre esempio è la teoria dell'evoluzione delle specie attraverso la selezione naturale, formulata contemporaneamente da Alfred Wallace e da Charles Darwin intorno alla metà dell'Ottocento, sulla base delle osservazioni naturalistiche da loro effettuate indipendentemente l'uno dall'altro - anzi, addirittura all'insaputa l'uno dell'altro. Segnaliamo tale curiosa coincidenza e procediamo oltre, riservandoci di riprenderne l'approfondimento in altro tempo e in altra sede.

E passiamo al quadro storico-filosofico delineato da Giovanni Baravalle, insegnante di filosofia nei licei, e ricordato nel romanzo di Cesare Pavese *La casa in collina* con il nome fittizio di Padre Felice.

Un filosofo missionario.

"La filosofia è, per Berkeley, una via di salvezza ed uno strumento di apostolato religioso.

È caratteristica della prima metà del '700 inglese la *polemica intorno al deismo*. La tesi fondamentale del deismo è che le verità religiose non hanno bisogno di rivelazione alcuna e si riducono a poche affermazioni razionali, come la fede nell'esistenza di Dio, creatore e reggitore del mondo, e l'opportunità di una ricompensa o di una punizione in una vita futura. I deisti erano gli eredi dei libertini e scettici francesi ed erano influenzati dallo spinozismo che, con la sua visione unitaria del reale, *Deus sive natura*, aveva finito col vanificare l'idea di Dio persona, *propugnando una concezione impersonale della divinità*.

Mentre il meccanicismo cartesiano non aveva messo in discussione la prospettiva religiosa, il deismo apriva una nuova problematica, nella quale si era impegnato anche Newton che, pur descrivendo l'universo in termini matematici, aveva posto l'esigenza di un Dio trascendente che lo governi.

Oppositori del deismo furono gli ecclesiastici della Chiesa anglicana, di cui parleremo.

Fra essi emerge Berkeley, per il quale *il deismo apre inevitabilmente la porta all'ateismo*. Berkeley ha quindi una preminente preoccupazione religiosa. Per rendere efficace la sua difesa del teismo, egli intende servirsi degli strumenti critici e metodologici più aggiornati, quali erano quelli usati da Locke. *Al sensismo, tendenzialmente materialistico, di Locke egli intende opporre un sensismo immaterialistico.*

L'immaterialismo.

"La filosofia di Berkeley assume pertanto, come punto di partenza, l'empirismo lockiano, nei suoi due elementi fondamentali: *il problema critico e la necessità di partire da ciò che immediatamente sperimentiamo.*

Riconnettendosi attraverso Locke con la teoria cartesiana dell'idea chiara e distinta, egli conduce una lotta implacabile all'idea di materia, giudicata idea confusa ed inintelligibile. La meta da raggiungere è l'eliminazione di ogni residuo di realismo materialistico, per culminare nella dimostrazione dell'immaterialismo teistico.

Contenuto della coscienza.

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

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

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

Le *idee*, qualora nulla vi si aggiunga, *sono rappresentazioni o immagini concrete, ricevute passivamente.*

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

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

Vi sono dei nomi comuni che diciamo idee generali, capaci di riassumere un certo numero di caratteristiche individuali, ma il contenuto intelligibile di queste idee è solo una percezione concreta, un "questo qui", che può essere ridotta a una o più idee semplici.

Esse est percipi

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

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

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

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

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

La natura fisica è totalmente ridotta ad un mondo di fenomeni, senza nessun originale o causa inespriabile. Viene eliminata la *"opinione della doppia esistenza della realtà"*, cioè fenomenica ed in sé, come dirà Hume.

Le qualità

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

La materia

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

Quindi non esiste la sostanza materiale.

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

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

Lo spiritualismo.

"La conclusione, cui vuole pervenire l'immaterialismo berkeleiano, non è il solipsismo, ossia l'affermazione dell'esistenza del solo soggetto. Un'attenta analisi del mondo ideale conduce a ben altra conclusione.

È evidente che le idee non hanno un'esistenza assoluta, non possono esistere per se stesse: si presentano come molteplici, variabili, passive; sono fatti che si rivelano dagli effetti; sono prodotte e periscono, si succedono le une alle altre. Il perceptum è il contenuto della perceptio e la perceptio esige un percipiens. Deve quindi esistere un principio che sostenga le idee, le riceva e le combini. Deve esistere una sostanza. Poiché la sostanza materiale non esiste, deve esistere una sostanza spirituale. Questa sostanza è l'anima, l'anima del singolo individuo.

L'essenza dell'anima è l'attività, infatti, per intuizione immediata, cogliamo la nostra anima come forza, perché la sentiamo capace di imprimere movimento all'organismo e di suscitare idee, combinandole diversamente.

Con ciò ci formiamo l'idea della causalità. *Solo lo spirito può essere causa efficiente*. Ne consegue che lo spirito, in quanto autocoscienza, è volontà: *volontarismo spiritualista*. Per una certa analogia col procedimento con cui giungiamo ad affermare l'esistenza e la natura della nostra anima, affermiamo pure l'esistenza e la natura dell'anima in altre collezioni di idee, che chiamiamo uomini.

Il teismo

"Il nominalismo, l'immaterialismo, lo spiritualismo volontarista non sono il fine ultimo cui tende Berkeley: sono solo mezzi che gli servono per l'affermazione del teismo.

La causalità efficiente del nostro io ci rivela la limitatezza del nostro spirito. Fra le nostre idee, quelle che diciamo sensazioni esterne non sono prodotte dal nostro spirito, perché di fronte ad esse noi siamo passivi: le riceviamo secondo un ordine di successione che ci si impone. Poiché la sostanza materiale non esiste, solo uno spirito può produrre delle idee: perciò è necessario concludere che esiste uno spirito sapiente ed onnipotente, il quale opera secondo leggi che egli ha fissato, o complessi di sensazioni ordinate, che ci fanno supporre un mondo esterno.

Questo spirito è Dio. Perciò esiste Dio. Questo movimento di pensiero costituisce la cosiddetta *prova gnoseologica dell'esistenza di Dio*. Nel senso spiegato Berkeley

difende energicamente la realtà dei corpi e del mondo, *i cui avvenimenti e le cui leggi costituiscono il discorso di Dio all'umanità.*

Lo studio della natura assume un profondo significato religioso: *scoprire le leggi della natura significa decifrare il linguaggio attraverso cui Dio manifesta a noi i suoi attributi.* La scienza della natura si ferma alla considerazione dei segni del linguaggio divino; la filosofia vede, attraverso essi, la grandezza e la bontà del creatore.

La rivelazione

"Neppure il cosiddetto secondo periodo della speculazione berkeleiana, che si può far iniziare con il *De motu* del 1721, rinnega questa prospettiva teistica, sebbene assuma nuovi motivi ispiratori dal neoplatonismo. *Dio è sempre considerato come la mente ed il principio informatore dell'universo,* ma l'orizzonte si allarga.

La difesa del teismo aveva condotto Berkeley a una religione naturale ma, nell'*Alcifrone*, essa appare insufficiente ed esige di essere integrata dalla rivelazione. La religione naturale non può mai fondare una vera fede religiosa, che si esprima nella preghiera e negli atti esterni di culto. *Per garantire una religione,* capace di influire sul pensiero, sulle azioni e sui costumi, occorre la garanzia della rivelazione. Di qui la difesa del Cristianesimo, dei misteri e dei miracoli.

Nella *Siris*, dopo aver parlato della virtù terapeutica dell'acqua di catrame, Berkeley passa a spiegare che essa agisce in virtù di un principio che opera in tutto l'universo. Si tratta di un fuoco, di un etere, che pervade ogni cosa. Ma l'etere è solo il mezzo di cui Dio si serve per esplicare la sua azione. *La causa prima è sempre Dio.*

In tutta la sua attività filosofica Berkeley è fedele al suo impegno di giustificare la vita religiosa, intesa come un colloquio fra Dio e l'uomo: Dio parla mediante le realtà naturali, l'uomo deve risalire a Dio per mezzo delle stesse cose naturali. L'empirismo lockiano, ulteriormente svolto, ha permesso al filosofo di eliminare la materia, ostacolo che può mantenere l'uomo lontano da Dio. Le intenzioni di Berkeley sono nobilissime, ma l'immaterialismo apre le porte all'idealismo."

Fin qui, Giovanni Baravalle. Che giudizio è possibile dare sull'insieme del percorso filosofico berkeleiano?

Quello del massimo studioso italiano di Berkeley, il filosofo pragmatista (tendente all'attualismo) Mario Manlio Rossi, nel suo libro *Introduzione a Berkeley*, Bari, Laterza, 1986, p. 234, è durissimo: "per i suoi difetti e non per i suoi pregi si inserisce nella storia del pensiero europeo moderno. Filosofo, certo, di secondo rango, come oggi è ormai riconosciuto, perché lo sviluppo, i passaggi dall'una all'altra posizione sono bruschi, veri "salti" dall'altra parte della barriera come se Berkeley non si fosse nemmeno accorto delle difficoltà che lo forzavano a cambiar rotta - dove altri pensatori, di rango superiore (un Leibniz, uno Husserl, ecc.), cercavano ponti, passaggi, transizioni, e così costituivano formidabili sistemi, anche se nati dalla necessità di superare difficoltà ed incoerenze che stanno alla base del pensiero moderno. Berkeley invece è sempre pronto a cambiare, magari senza ragione."

Ma Mario Manlio Rossi pare sia stato mosso da un autentico pregiudizio contro il filosofo irlandese, e la sua critica è tanto ingenerosa quanto scarsamente condivisa dalla più recente storiografia filosofica. Silvia Parigi, curatrice del volume *Opere filosofiche di George Berkeley* per i *Classici della filosofia* della UTET di Torino, 1996, p. 9, afferma che Rossi è stato spinto "da una radicata antipatia vicina all'acrimonia" (sentimento che certo non difettava al suo amico Giovanni Papini).

Concludiamo questa parte riportando il giudizio più sereno di Salvatore Tassinari (*Storia della filosofia occidentale*, Bulgarini, Firenze, 1994, vol. 2, p. 392: "Un vero e proprio capovolgimento sembra verificarsi nella filosofia di Berkeley: la concezione lockiana dell'idea come semplice contenuto mentale, da cui aveva preso origine il suo empirismo, si rovescia ora [cioè con la *Siris*] in quella platonica, che la vuole 'aiton' ed 'arché' (causa e principio). Quando però si consideri più attentamente il percorso fin qui compiuto da Berkeley, non è difficile scorgere che non ad un ripudio dell'empirismo siamo di fronte, non ad una svolta o ad una rottura col passato, bensì a una coerente evoluzione di quello stesso empirismo verso un esito platonizzante, potenzialmente già presente in esso fin dall'inizio."

3. PICCOLA ANTOLOGIA DA BERKELEY.

a) Dal *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710).

Ci siamo serviti della traduzione di Mario Manlio Rossi, ediz. Laterza, Bari, 1984.

Questa prima opera importante di Berkeley ricevette un'accoglienza non molto incoraggiante. Cediamo la parola ad Augusto Guzzo, autore dell'Introduzione al "Dialoghi" nella edizione U.T.E.T. del 1946, p. 8: "Pubblicato il libro, dopo una grande attesa e desiderio di giudizi da parte degli "uomini di merito" di Londra, le prime reazioni erano state peggio che ostili. Un autorevole amico [Percival], al quale s'era rivolto, gli aveva scritto queste agghiaccianti parole: 'Accennai solo al contenuto del vostro libro sui Principi con alcuni miei amici, persone d'ingegno, ed essi lo misero subito in burla, rifiutando di leggerlo, e non ho ancora ottenuto che alcuno voglia prenderlo in lettura. Un medico di mia conoscenza si mise a parlare della vostra persona, concludendo che bisogna siate matto e che dovete curarvi. Un vescovo vi compassionò d'esservi messo a una tale impresa, mosso dalla vanità e dal desiderio di pubblicare qualcosa di nuovo; e quando io difesi, per questo riguardo, il vostro carattere e gli mostrai anche le altre degne qualità che possedete, confessò di non saper che cosa pensare di voi. Un altro mi disse che un uomo d'ingegno fa bene ad esercitare il suo spirito senza ritegni ed anche Erasmo fu lodato per il suo elogio della pazzia, ma che tuttavia voi non avete saputo spingervi tanto oltre come un certo signore di Londra, il quale non solo nega la realtà della materia, ma anche la nostra stessa esistenza (lettera del Perceval, fr. P. XXXIV, tradotta da G. B. Bianchi nell'Introduzione alla traduzione del "Trattato dei principi della conoscenza umana", Milano, Signorelli, 1937)."

Un'ultima precisazione. Nella lingua inglese "idea" (che si scrive come in italiano), possiede, anche nel linguaggio filosofico, quattro distinti significati: 1) idea vera e propria (to get an idea: farsi un'idea di qualcosa); 2) concetto, opinione, convincimento; 3) impressione; 4) progetto, piano. Berkeley, e non lui solo, quando parla del problema della conoscenza la adopera nel terzo significato, quello cioè di "impressione", ossia di un qualche cosa che nasce da un'esperienza sensoriale, sia essa diretta (dal cosiddetto mondo esterno) oppure indiretta (traverso il ricordo, l'immaginazione, ecc.). Perciò quando parla di "idee" non intende qualcosa di puramente astratto e concettuale, ma qualcosa che trae la sua origine da un atto percettivo.

Introduzione, 1. Dato che la filosofia non è altro se non lo studio della saggezza e della verità, dovremmo ragionevolmente aspettarci che appunto quelli che hanno speso in esso più tempo e più fatiche, godessero di uno spirito più calmo e più sereno degli altri, avessero conoscenze più chiare ed evidenti, e fossero meno turbati da dubbi e da difficoltà. Ed invece vediamo per lo più questa ed a suo agio la gran massa ignorante dell'umanità, che batte la strada maestra del buon senso comune e si guida secondo i dettami della natura. Ad essa nulla di familiare appare inspiegabile o difficile da comprendere, non si lamenta mai che le sue sensazioni non siano certe e non corre nessun pericolo di diventare *scettica*. Al contrario, appena abbandoniamo il senso e l'istinto per lasciarci guidare dal lume d'un principio superiore a quelli, per ragionare e meditare sulla intima essenza delle cose, subito mille e mille dubbi sorgono nella nostra mente, proprio su quelle cose che prima ci sembrava di comprendere perfettamente. Si manifestano alla nostra mente pregiudizi ed errori dei sensi da tutte le parti e mentre tentiamo di correggerli con la ragione, ci troviamo condotti senza accorgercene a strani paradossi e difficoltà e inconseguenze, che si moltiplicano e ci soffocano a mano a mano che procediamo nella speculazione: finché, dopo esserci sperduti per mille intricati sentieri, ci ritroviamo proprio al punto donde eravamo partiti, ovvero, peggio ancora, ci abbandoniamo a un desolato scetticismo.

2. Si ritiene che questo sia dovuto all'oscurità delle cose in sé stesse, ovvero alla debolezza e alla imperfezione congenite del nostro intelletto. Si dice che le facoltà che noi possediamo sono poche, ed anche queste ci vengono date dalla natura per agevolare e conservare la vita, non per penetrare nell'essenza intima, nella costituzione stessa delle cose. Inoltre, la mente dell'uomo è finita, e non c'è dunque da meravigliarsi se quando si occupa di cose che partecipano dell'infinità, incorra in assurdità e in contraddizioni; né potrà mai liberarsi da esse, poiché l'infinito, per sua natura, non può venir compreso da ciò ch'è finito.

3. Però, siamo forse troppo indulgenti verso noi stessi nell'attribuire la colpa originaria di tutto questo alle nostre facoltà piuttosto che al cattivo uso che facciamo di esse. È ben difficile supporre che ragionando correttamente in base a principi veri si debba giungere a conseguenze insostenibili ovvero dubbie. Dobbiamo invece

pensare che Dio abbia agito verso gli uomini con più bontà che non avrebbe avuta se davvero avesse ispirato loro il desiderio ardente di una conoscenza che avesse poi messa del tutto fuori della loro portata. Questo non sarebbe in armonia con la misericordia abituale della Divina Provvidenza, che di solito elargisce alle creature mezzi che, rettamente usati, possono soddisfare qualunque desiderio che Essa abbia ispirato loro. Tutto considerato, sono incline a pensare che le difficoltà che hanno finora gingillato i filosofi e preclusa la via al sapere, siano dovute proprio a noi stessi, se non tutte, almeno in massima parte. Siamo stati noi stessi a sollevare un polverone e poi ci lamentiamo perché non riusciamo più a vederci.

4. Il mio scopo consiste quindi nel cercar di scoprire quali siano quei principi che hanno portato, nelle diverse scuole filosofiche, tutti quei dubbi e quelle incertezze, tutte quelle assurdità e quelle contraddizioni, facendo sì che anche i più saggi tra gli uomini ritenessero che non ci fosse rimedio alla nostra ignoranza e che essa derivasse da incapacità e limitatezza congenite delle nostre facoltà. E senza dubbio è un lavoro che merita gli si dedichi ogni fatica, quello di indagare rigorosamente sui principi della *conoscenza umana*, vagliandoli ed esaminandoli da tutti i lati: soprattutto perché v'è ragione di sospettare che gli impedimenti e le difficoltà che fermano e imbarazzano la mente quando essa cerchi la verità, non sgorgano da oscurità o complicazioni negli oggetti ai quali essa si applica ovvero da difetti naturali dell'intelletto, ma piuttosto da falsi principi sui quali ci si è fondati mentre si sarebbe potuto evitarli."

Parte Prima, 1. È evidente per chiunque esamini gli oggetti della conoscenza umana, che questi sono: o idee impresse ai sensi nel momento attuale; o idee percepite prestando attenzione alle emozioni e agli atti della mente; o infine idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione, riunendo, dividendo o anche soltanto rappresentando le idee originariamente ricevute nei [due] modi precedenti. Dalla vista ottengo le idee della luce e dei colori, con i loro vari gradi e le loro differenze. Col tatto percepisco il duro ed il soffice, il caldo e il freddo, o il movimento e la resistenza, ecc., e tutto questo in grado maggiore o minore. L'odorato mi fornisce gli odori; il gusto mi dà i sapori; l'udito trasmette alla mente i suoni in tutta la loro varietà di tono e di combinazioni. E poiché si vede che alcune di queste sensazioni si presentano insieme, vengono contrassegnate con un solo nome, e quindi considerate una cosa sola. Così, avendo osservato, per esempio, che si accompagna un certo colore con un certo sapore, un certo odore, una certa forma, una certa consistenza, tutte queste sensazioni sono considerate come una cosa sola e distinta dalle altre, indicata col nome di "mela"; mentre altre collezioni di idee costituiscono una pietra, un albero, un libro e simili cose sensibili che, essendo piacevoli o spiacevoli, eccitano in noi i sentimenti d'amore, di odio, di gioia, d'ira, ecc.

2. Ma oltre a questa infinita varietà d'idee, o di oggetti della conoscenza, v'è poi qualcosa che conosce o percepisce quelle idee, ed esercita su di esse diversi atti come il volere, l'immaginare, il ricordare, ecc. Questo essere che percepisce ed agisce è ciò

che chiamo "mente", "spirito", "anima", "io". Con queste parole io non indico nessuna mia idea, ma una cosa interamente diversa da tutte le mie idee, e nella quale esse esistono, ossia dalla quale esse vengono percepite: il che significa la stessa cosa perché l'esistenza di una idea consiste nel venir percepita.

3. Tutti riconosceranno che né i nostri pensieri né i nostri sentimenti né le idee formate dall'immaginazione possono esistere senza la mente. Ma per me non è meno evidente che le varie sensazioni ossia le idee impresse ai sensi, per quanto fuse e combinate insieme (cioè, quali che siano gli oggetti composti da esse), non possono esistere altro che in una mente che le percepisce. Credo che chiunque possa accertarsi di questo per via intuitiva, se pensa a ciò che significa la parola "esistere" quando vien applicata ad oggetti sensibili. Dico che la tavola su cui scrivo esiste, cioè che la vedo e la tocco; e se fossi fuori del mio studio direi che esiste intendendo dire che potrei percepirla se fossi nel mio studio, ovvero che c'è qualche altro spirito che attualmente la percepisce. C'era un odore, cioè era sentito, c'era un suono, cioè era udito; c'era un colore o una forma, e cioè era percepita con la vista o col tatto: ecco tutto quello che posso intendere con espressioni di questo genere. Poiché per me è del tutto incomprendibile ciò che si dice dell'esistenza assoluta di cose che non pensano, e senza nessun riferimento al fatto che vengono percepite. L'*esse* delle cose è un *percipi*, e non è possibile che esse possano avere una qualunque esistenza fuori dalle menti o dalle cose pensanti che le percepiscono.

4. È infatti stranamente diffusa l'opinione che le case, le montagne, i fiumi, insomma tutte le cose sensibili abbiano un'esistenza, reale o naturale, distinta dal fatto di venir percepite dall'intelletto. Ma per quanto sia grande la certezza e il consenso con i quali si è finora accettato questo principio, tuttavia chiunque si senta di metterlo in dubbio, troverà (se non sbaglio) che esso implica una contraddizione evidente. Infatti, che cosa sono, ditemi, gli oggetti sopra indicati se non cose che percepiamo con il senso? E che cosa possiamo percepire oltre alle nostre proprie idee o sensazioni? E non è senz'altro contraddittorio che una qualunque di queste, o una qualunque combinazione di esse, possa esistere senza essere percepita?

5. Se esaminiamo accuratamente questo principio, vedremo forse che dipende in fondo dalle *idee astratte*. Vi può essere infatti uno sforzo d'astrazione più elegante di quello che riesce a distinguere l'esistenza di oggetti sensibili dal fatto che essi sono percepiti, sì da pensare che essi non vengano percepiti? Che cosa sono la luce e i colori, il caldo e il freddo, l'estensione e le forme, in una parola tutto ciò che vediamo e tocchiamo, se non tante sensazioni, nozioni, idee od impressioni del senso? Ed è possibile separare, anche solo mentalmente, una qualunque di esse dalla percezione? Per conto mio, troverei altrettanto difficile separare una cosa da sé stessa. Posso infatti dividere nei miei pensieri, ossia concepir separate l'una dall'altra, certe cose che non ho forse mai percepite con il senso divise in tal modo. Così immagino il busto di un uomo senza le gambe, così concepisco il profumo di una rosa senza pensare anche alla rosa. Non negherò che sia possibile astrarre fino a questo punto: se

pure si può correttamente chiamare "astrazione" un atto che si limita esclusivamente a concepire separatamente certi oggetti che possono realmente esistere separati ovvero essere effettivamente percepiti separatamente. Ma il mio potere di concezione o di immaginazione non va più in là della possibilità reale di esistenza o percezione; quindi, poiché mi è impossibile vedere o toccare qualcosa se non sento attualmente quella cosa, mi è anche impossibile concepire nei miei pensieri una cosa od oggetto sensibile distinto dalla sensazione o percezione di esso. In realtà, oggetto e percezione di esso sono la stessa identica cosa, e non possono dunque venir astratti l'uno dall'altro.

6. Certe verità sono così immediate, così ovvie per la mente che basta aprir gli occhi per vederle. Tra queste credo sia anche l'importante verità che tutto l'ordine dei cieli e tutte le cose che riempiono la terra, che insomma tutti quei corpi che formano l'enorme impalcatura dell'universo non hanno alcuna sussistenza senza una mente, e che il loro *esse* consiste nel venir percepiti o conosciuti. E di conseguenza, finché non vengono percepiti attualmente da me, ossia non esistono nella mia mente nè in quella di qualunque altro spirito creato, non esistono affatto, o altrimenti sussistono nella mente di qualche Eterno Spirito: poiché sarebbe assolutamente incomprendibile, e porterebbe a tutte le assurdità dell'astrazione, l'attribuire a qualunque parte dell'universo un'esistenza indipendente da ogni spirito. Per dare a questo l'evidenza luminosa di verità assiomatica, sembra sufficiente che io cerchi di provocare la riflessione del lettore così che egli consideri spassionatamente il significato [delle parole che adopera] e rivolga direttamente a questo problema il suo pensiero, liberato e sbarazzato da ogni impaccio di parole e da ogni prevenzione in favore di errori comunemente accettati.

7. Da ciò che si è detto risulta evidente che non esiste altra sostanza fuorché lo "spirito", ossia ciò che percepisce. Ma per meglio dimostrare questo, si osservi che le qualità sensibili sono il colore, la forma, il movimento, l'odore, il sapore, ecc., cioè le idee percepite col senso. Ora, è evidente la contraddizione di un'idea che esista in un essere che non percepisce, poiché aver un'idea è lo stesso che percepire; dunque ciò in cui esistono colore, forma, ecc. deve percepirli. È quindi evidente che non può esistere una sostanza che non pensi, un *substratum* di quelle idee.

8. Ma, direte, anche se le idee stesse non esistono fuori della mente, possono tuttavia esserci cose simili a esse che esistano fuori della mente in una sostanza che non pensa e delle quali le idee siano copie o similitudini. Rispondo che un'idea non può essere simile ad altro che a un'idea, un colore od una forma non può essere simile ad altro che ad un altro colore e ad un'altra forma. Basta che guardiamo un po' dentro al nostro pensiero per vedere che ci è impossibile concepire una somiglianza che non sia somiglianza fra le nostre idee. Di nuovo, io domando se quei supposti originali ossia quelle cose esterne, delle quali le nostre idee sarebbero ritratti o rappresentazioni, siano esse stesse percepibili o meno. Se sono percepibili, sono idee: e ho causa vinta. Se dite che non lo sono, mi appello al primo venuto perché dica se è buon senso

affermare che un colore è simile a qualcosa d'invisibile, che il duro ed il soffice sono simili a qualcosa che non si può toccare, e così per il resto."

b) Dai *Dialoghi tra Hylas e Philonous* (1713).

Ci siamo serviti della traduzione di Mario Manlio Rossi riveduta da Paolo Francesco Mugnai (Bari, Laterza, 1987).

Per quel che riguarda il contenuto, quest'opera non presenta significative differenze rispetto al "Trattato", è la forma dialogica, brillante e piacevolissima, che fece la differenza all'epoca, e spiega la buona accoglienza riservatagli dal pubblico inglese appena tre anni dopo il "fiasco" della precedente. Cediamo ancora la parola ad A. Guzzo, op. cit., pp. 9-10: "[Dopo l'insuccesso del "Trattato"], il giovane autore non s'era scoraggiato, ma dopo qualche tempo aveva provveduto a riesporre il contenuto dei "Principi" in una nuova opera, concepita in maniera tutta diversa, i "Tre dialoghi tra Hylas e Philonous, il cui disegno è chiaramente dimostrare la realtà e perfezione dell'umana conoscenza, la natura incorporea dell'anima e l'immediata provvidenza d'una Divinità, in opposizione a scettici ed atei, come anche scoprire un metodo per rendere le scienze più facili, utili e compendiose".

"Col manoscritto l'ardente filosofo aveva lasciato Dublino - ottenuto un congedo dal Collegio, dove ora era divenuto insegnante - ed era arrivato a Londra, presentandosi, tra i primi, al grande autore dei "Viaggi di Gulliver"[la cui prima edizione uscirà nel 1726]. Aveva fatto un'ottima impressione. "Tanta intelligenza - aveva dichiarato uno che l'aveva conosciuto - tanto sapere, tanta innocenza, e tanta umiltà non pensavo fosse retaggio se non di angeli, prima ch'io vedessi questo signore." (Era un uomo di media statura, d'aspetto gradevole e simpatico, di figura eretta: il maggior fascino della sua persona emanava dalla calda e candida fede nelle sue idee).

" Swift, dunque, gli pose stima ed affetto; lo introdusse nella società dei maggiori ingegni che allora vivessero a Londra - Addison, Pope -; infine lo presentò a corte. "Sono andato oggi a corte - si legge nel diario di Swift, una domenica di quell'aprile del '713 - allo scopo di presentare il Sig. Berkeley, uno degl'insegnanti del Collegio della Trinità, a Lord Berkeley di Stratton. Quel Sig. Berkeley è un uomo di molto ingegno, e un grande filosofo, ed io ho parlato di lui a tutti i ministri, dando loro alcuni dei suoi scritti, e voglio favorirlo quanto posso."

Primo Dialogo.

PHILONOUS: - Buongiorno, Hylas. Non mi aspettavo di vederti fuori di casa così presto.

HYLAS: - È davvero una cosa insolita, ma la mia mente era così presa da un argomento del quale stavo discorrendo la notte scorsa che, vedendo che non riuscivo ad addormentarmi, mi son deciso ad alzarmi ed a fare un giretto nel giardino.

PHILONOUS: - Una bella cosa: così hai potuto vedere quali piaceri innocenti e gradevoli tu perda tutte le altre mattine. Non c'è momento del giorno che sia più

piacevole di questo e stagione più deliziosa dell'anno. Questo cielo purpureo, questi canti liberi ma dolci degli uccelli, i bocci fragranti sugli alberi e sui fiori, il tepore del sole nascente, tutto questo e mille altre bellezze indicibili della natura ispirano estasi segrete all'anima. Anche le facoltà di essa, che in questo momento del giorno sono fresche e vivaci, sono adatte a quelle meditazioni alle quali ci porta naturalmente la solitudine di un giardino e la tranquillità del mattino. Ma temo di interrompere le tue meditazioni: mi sembrava che tu fossi tutto preso da qualche riflessione.

HYLAS: - Lo ero davvero, e ti sarei grato se mi permettessi di proseguire con le stesse riflessioni. Non vorrei per questo privarmi della tua compagnia perché i miei pensieri scorrono sempre più facilmente quando converso con un amico che non quando sono solo, e vorrei che mi permettessi di farti partecipe delle mie riflessioni.

PHILONOUS: - Ben volentieri; te lo avrei chiesto io stesso se tu non mi avessi prevenuto.

HYLAS: - Stavo pensando allo strano destino di quelli che, in tutte le epoche, per darsi l'aria di essere diversi dal volgo o per qualche incomprensibile stortura del loro pensiero, hanno preteso di non credere assolutamente a nulla ovvero di credere alle cose più stravaganti che si possano immaginare. Non sarebbe un gran danno, se i loro paradossi e il loro scetticismo non portassero a conseguenze dannose per tutta l'umanità. È proprio qui che sta il male: che quando gli altri, che hanno meno tempo da perdere, vedono che chi ha spesa tutta la vita nella ricerca della conoscenza, si proclama ignorante di tutto ovvero sostiene nozioni che sono in contrasto con principi evidenti, accettati da tutti, potranno esser tentati a dubitare di verità importantissime, che fino ad allora avevano ritenute sacre e indiscutibili.

PHILONOUS: - Sono proprio d'accordo con te su questa insana tendenza di alcuni filosofi a dubbi ostentati e a concezioni fantastiche di altri. Anzi sono ormai arrivato a un punto tale da aver abbandonato molte di quelle nozioni sublimi che avevo appreso nelle loro scuole per ritornare alle opinioni del volgo. E ti posso assicurare onestamente che essendo così ritornato dalle nozioni metafisiche ai semplici dettami della natura e del senso comune, trovo che il mio intelletto si è illuminato inusitabilmente, tanto che oggi comprendo facilmente molte cose che prima d'ora erano per me un mistero e un enigma.

HYLAS: - Mi fa piacere sentire che non eran vere le storie che avevo udite su di te.

PHILONOUS: - Guarda un poco! O che cosa si diceva?

HYLAS: - Nelle conversazioni della scorsa notte si raccontava che tu sostenessi l'opinione più stravagante che sia mai entrata nella mente di un uomo, e cioè che non esista nel mondo qualcosa come la *sostanza materiale*.

PHILONOUS: - Sono sul serio persuaso che non esista nulla di simile a ciò che i filosofi chiamano *sostanza materiale*, ma se mi si mostrasse che c'è qualcosa di assurdo e di scettico in questa idea, avrei tanta buona ragione di rinunciare ad essa, come ho ora, mi sembra, per respingere l'opinione contraria.

HYLAS: - Ma come? Ci può essere qualcosa di tanto fantastico, di tanto contrario al senso comune, ci può essere una maggiore manifestazione di scetticismo, come il credere che non vi sia qualcosa come la *materia*?

PHILONOUS: - Andiamo adagio, caro Hylas. Che diresti se fosse provato che tu, che sostieni che c'è, sei proprio in virtù di questa opinione molto più scettico di me e sostieni più paradossi, più opinioni ripugnanti al senso comune di me che non credo a tale cosa?

HYLAS: - Ti sarebbe più facile persuadermi che una parte è maggiore del tutto, piuttosto che per non cadere nell'assurdo e nello scetticismo io sia obbligato a rinunciare alla mia opinione su questo.

PHILONOUS: - E va bene. Sei disposto ad ammettere per vera quella opinione che, esaminata accuratamente, si accordi meglio col senso comune e sia più lontana dallo scetticismo?

HYLAS: - Certamente. Dato che vuoi porre in discussione le cose più evidenti in Natura, sono pronto ad ascoltare, almeno questa volta, quello che hai da dire.

PHILONOUS: - E allora, Hylas: che cosa intendi per *scettico*?

HYLAS: - Intendo quello che tutti intendono: uno che dubita di tutto.

PHILONOUS: - Allora, uno che non ha dubbi su una certa questione, riguardo a questa questione non può essere considerato *scettico*.

HYLAS: - Sono d'accordo.

PHILONOUS: - Forse che *dubitare* consiste nel far propria la tesi affermativa o quella negativa di una questione?

HYLAS: - No, non significa decidere per l'una o per l'altra, chiunque capisca l'inglese, sa bene che *dubitare* significa restare in sospeso fra le due.

PHILONOUS: - Allora, non si può dire che uno che neghi qualcosa, resti in dubbio più di quanto non vi resti colui che l'afferma con la stessa decisione.

HYLAS: - Questo è vero.

PHILONOUS: - Quindi, se lo nega, non si deve per questo ritenerlo *scettico* più dell'altro.

HYLAS: - È giusto.

PHILONOUS: - Ed allora, come avviene che tu mi tacci di essere uno *scettico* perché nego quello che tu affermi, cioè la esistenza della materia? Infatti, per quanto tu possa dire, io sono perentorio nella mia negazione così come tu lo sei nella tua affermazione.

HYLAS: - Un momento, Philonous. La mia definizione di uno *scettico* non era forse esatta, ma non si dovrebbe insistere su ogni piccolo sbaglio che uno può commettere nel corso d'una discussione. Ho detto, è vero, che *scettico* è uno che dubita di tutto, ma avrei dovuto aggiungere che è *scettico* anche uno che nega la realtà e la verità delle cose.

PHILONOUS: - Ma di quali cose? Intendi parlare dei principi e dei teoremi delle scienze? Ma questi, lo sai bene, sono nozioni universali intellettuali e quindi sono indipendenti dalla materia. Quindi negare l'esistenza della materia non implica che si neghino quelle nozioni.

HYLAS: - Hai ragione. Ma non ci sono altre cose? Come definisci tu chi diffida dei propri sensi, chi nega l'esistenza reale delle cose sensibili, o pretende di non saper nulla di esse? Non basta questo per dirlo *scettico*?

PHILONOUS: - Vuoi allora che esaminiamo chi sia, di noi due, quello che nega la realtà delle cose sensibili, o che professa la più grande ignoranza di esse? Infatti, se ho capito bene quel che volevi dire, è lui che dovrà venir considerato come più scettico dell'altro.

HYLAS: - È proprio questo che vorrei facessimo.

c) *ALCIFRONE* (1732).

La traduzione è quella di Mario M. Rossi ("Introduzione a Berkeley", Bari, Laterza, 1986, pp. 164-166).

Abbiamo scelto, fra i sette dialoghi che compongono quest'opera, composta durante il soggiorno a Newport nel Rhode Island e pubblicata dopo il ritorno dell'Autore in Gran Bretagna, le pagine del terzo dialogo in cui viene trattato il problema estetico, perché ci presentano un diverso aspetto della personalità filosofica di Berkeley. In esse si può notare come egli neghi l'esistenza di una categoria del "bello in sé", perché per lui il bello (come il buono) dimostrano l'esistenza di Dio, ossia di un piano provvidenziale divino il cui scopo è il bene e l'utile dell'uomo. Perciò il Rossi afferma che nel pensiero di Berkeley si intrecciano un utilitarismo estetico ed un utilitarismo etico, che s'intrecciano appunto nell'"Alcifrone". In effetti, in quest'opera siamo ancora lontani dalla concezione platonizzante degli ultimi anni (e testimoniata dalla "Siris"), perché l'idea delle cose belle non è ancora pervenuta all'intuizione di un Bello assoluto, di cui esse sono copie più o meno imperfette.

Vale la pena di ripetere che l'"Alcifrone" è forse, dal punto di vista letterario, la più perfetta delle opere berkeleyane, anche se la polemica dell'Autore contro i deisti è stata definita dal Rossi - non senza esagerazione - come "un raro esempio d'incomprensione e di disonestà polemica." Più condivisibile la critica di Salvatore Tassinari (op. cit., vol. 3, pp.388-89) secondo il quale "ciò che appare tendenzioso in questo scritto non è tanto il processo alle intenzioni che Berkeley mette in atto - che, peraltro, non sembra privo di qualche fondamento, se è vero che spesso un filo rosso ha congiunto deismi e ateismi - quanto semmai il fatto che egli non tenga conto a sufficienza delle non secondarie differenze esistenti tra i 'minuti filosofi' contro cui polemizza. (...) Soprattutto discutibile, e per certi aspetti odiosa, appare la tendenza a gettare su uomini e orientamenti culturali di ispirazione illuministica, solo per il loro dissentire dai valori religiosi tradizionali, l'ombra del sospetto di immoralità e di programmi denigratori dell'uomo e della sua natura".

Quest'aureo dialogo fu pensato "all'aria aperta, in faccia all'Oceano, a Rhode Island" e scritto "nella 'Bianca casa' di legno che s'era costruita, tra le piantagioni curate e amate con un senso georgico e, insieme, religioso, che spiega molto del successo dell'uomo, a parte la persuasività delle idee" (A. Guzzo, op. cit., p. 31).

[...] "Alcifrone, dopo aver pensato un momento, disse che la bellezza consiste in una certa simmetria o proporzione che piace all'occhio.

EUFRANORE: - E questa proporzione, è proprio la stessa in tutte le cose o è diversa in cose di diverso genere?

ALCIFRONE: - Diversa, senza dubbio! Le proporzioni d'u bue non sarebbero belle in un cavallo. E si può osservare anche nelle cose inanimate, che la bellezza d'una tavola, d'una sedia, d'una porta, consiste in proporzioni diverse.

EUFRANORE: - E questa proporzione, non implica il rapporto d'una cosa con l'altra?

ALCIFRONE: - Certamente.

EUFRANORE: - E questi rapporti, non sono rapporti di forma e dimensione?

ALCIFRONE: - Lo sono.

EUFRANORE:- E perché le proporzioni siano giuste, non devono questi rapporti reciproci di forma e dimensione fra le parti esser tali da rendere completo e perfetto, nel suo genere, l'insieme?

ALCIFRONE: - Riconosco che devono essere così.

EUFRANORE: - E non è perfetta nel suo genere una cosa quando risponde al fine per il quale è stata fatta?

ALCIFRONE: - Sì.

EUFRANORE: - Quindi le parti che stanno in giusta proporzione devono essere connesse e aggiustate le une alle altre in modo da collaborare nel modo migliore all'uso e alle funzioni dell'insieme?

ALCIGFRONE: - Sembra proprio così.

EUFRANORE: - Ma confrontar parti le une con le altre, considerarle come parti d'un tutto, riferire questo tutto al suo uso o scopo, tutto questo sembra dovuto *alla ragione*. Non lo sembra forse?

ALCIFRONE: - Sì, lo sembra.

EUFRANORE: - Quindi, a parlar propriamente, le proporzioni non vengono percepite dal senso della vista ma bensì dalla ragione per mezzo della vista.

ALCIFRONE: - Questo lo ammetto.

EUFRANORE: - Dunque l'occhio da solo non può vedere se una sedia è bella o una porta ben proporzionata.

ALCIFRONE: - Sembra che sia questa la conseguenza: ma non lo vedo chiaramente.

EUFRANORE: - Vediamo se c'è qualche difficoltà. Credete che si potrebbe considerare ben proporzionata o bella la seggiola su cui sedete, se non fosse alta, larga, ampia e inclinata in modo da farvi star comodo?

ALCIFRONE: - Non lo si potrebbe.

EUFRANORE: - Quindi la bellezza o simmetria d'una seggiola non può venir compresa che conoscendo il suo uso e confrontando la sua forma con questo uso: cosa che non può fare l'occhio da solo, e che è dovuta a un giudizio. Dunque, altro è *vedere* un oggetto, altro è *discernere* la sua bellezza.

ALCIFRONE: - Questo, lo ammetto. [...]

EUFRANORE: - Gli architetti dicono che una porta ha belle proporzioni quando l'altezza è il doppio della larghezza. Ma se adagiate una porta ben proporzionata in modo che la larghezza diventi l'altezza e l'altezza la larghezza, la figura resterà uguale, e tuttavia in questa posizione non avrà la bellezza che aveva nell'altra. E quale può esser la causa di questo se non che, nell'ipotesi prospettata, la porta non darebbe adito conveniente a esseri di forma umana? Ma se in altre parti dell'universo vi fossero animali razionali più larghi che alti, si può supporre che invertirebbero

questa regola per la proporzione delle porte, e a loro sembrerebbe bello ciò che per noi è sgradevole. [...]

ALCIFRONE: - Adesso, sarei proprio contento di capire un po' più chiaramente a che serva e dove vada a parare questa digressione sull'architettura

EUFRANORE: - Ma non era proprio la bellezza quello che stavamo studiando?

ALCIFRONE: - Lo era.

EUFRANORE: - E che cosa credete, Alcifrone? L'aspetto di una cosa potrebbe piacere oggi, in questo luogo, come piaceva duemila anni fa e duemila miglia più lontano, se non vi fosse qualche principio reale della bellezza?

ALCIFRONE: - Non lo potrebbe.

EUFRANORE: - E non è proprio questo che avviene per un'opera architettonica corretta?

ALCIFRONE: - Nessuno lo nega.

EUFRANORE: - L'architettura, nobile prodotto del giudizio e della fantasia, andò formandosi gradualmente nei paesi più civili e raffinati dell'Asia, dell'Egitto, della Grecia e dell'Italia. Venne amata e apprezzata dagli Stati più fiorenti e dai principi più celebri, che con grandi spese la fecero progredire e la condussero a perfezione. Sembra che essa abbia a che fare più di ogni altra arte con l'ordine, la proporzione, la simmetria. Non vi sono dunque tutte le ragioni per supporre che essa possa condurci, meglio delle altre, ad una concezione razionale del *je ne sais quoi* nella bellezza? In realtà, non abbiamo forse compreso, con questa digressione, che mentre non vi è bellezza senza proporzione, le proporzioni devono venir ritenute giuste ed esatte solo in quanto si riferiscono a qualche uso o scopo determinato, e solo la loro rispondenza e subordinazione a questo scopo è, in fondo, ciò che le rende piacevoli e seducenti?

ALCIFRONE: - Riconosco che tutto questo è vero. [...]

EUFRANORE: - Dato questo, vorrei proprio sapere che bellezza si può trovare in un sistema morale fondato, collegato e dominato dal caso, dal destino o da un altro principio cieco e privo di pensiero. Infatti, senza pensiero non può esservi scopo o disegno, e senza scopo una cosa non può essere utile, e senza utilità non vi possono essere quelle proporzioni adatte ed acconce da cui sorge la bellezza.

ALCIFRONE: - Ma non possiamo supporre un certo principio vitale di bellezza, di ordine e di armonia, diffuso per tutto l'universo, pur senza supporre che vi sia una Provvidenza la quale consideri, punisca e ricompensi le azioni morali; pur senza credere all'immortalità e ad una vita futura: in una parola, pur senza ammettere nulla di ciò che si chiama comunemente fede, culto, religione?

CRITONE: - Dovete supporre che questo principio sia dotato di intelligenza ovvero che non lo sia. Se non lo è, sarà la stessa cosa di quel caso o fato contro il quale si è appunto parlato. Se è intelligente, pregherò Alcifrone di spiegarmi dove sia la bellezza d'un sistema morale dipendente da una Intelligenza suprema che non protegge l'innocente, non punisce il malvagio, non rimerita il virtuoso.

c) *SIRIS: CATENA DI RIFLESSIONI E DI RICERCHE FILOSOFICHE.* (1744).

"Fra tutte le opere di Giorgio Berkeley - scrive S. Del Boca (op. cit., p. 93-105.) - la Siris non è la più nota, né una delle maggiori; è invece, senza dubbio, la più discussa. Sul significato e sul valore di quest'opera, i critici ancora sono discordi, tanto che il Metz, nel 1924, scriveva: 'Rimangono tuttora molte difficoltà e molti enigmi i quali impediscono che si possa ordinare la Siris nel totale sistema della filosofia berkeleyana in maniera esauriente'.

"Questo curioso libro, magnificato da taluni come il prodotto più maturo di tutto il pensiero filosofico berkeleyano, fu invece svalutato da altri al punto da considerarlo un ammasso di fantasticherie sui più disparati argomenti, una servile ripetizione di opinioni e teorie antiche, specialmente platoniche e neoplatoniche, privo di qualsiasi luce di originalità. Tra gli studiosi moderni prevale una tendenza a tenere una posizione intermedia, così da attribuire all'opera un certo valore pur non dandole grande importanza.

"Specialmente difficile è sembrato rintracciare nella Siris gli stessi principi filosofici che avevano ispirato i Principi, in modo da ritrovare nelle due opere, se non una perfetta identità di ispirazione, almeno due gradi di sviluppo di un unico pensiero. E anche a questo proposito i giudizi sono stati diversi. Alcuni, convinti che il motivo principale della filosofia berkeleyana consista nelle teorie di carattere empiristico, hanno negato ogni connessione tra l'opera del vescovo di Cloyne e gli scritti del giovane studente del Trinity College, ed hanno parlato di contrasto assoluto, di salto metafisico ecc. Altri invece hanno voluto dimostrare che la connessione esiste: ma non si accordano poi nell'additare in che cosa consista.

"Le questioni sono, come si vede, fondamentali, perché su di esse si fonda la valutazione dell'opera. La cui struttura, che ad una lettura affrettata ne maschera e quasi ne falsa il vero significato e la linea originale, deve aver contribuito non poco a porre in imbarazzo gli studiosi.

"Intanto, il libro sovrabbonda di citazioni, di richiami alle testimonianze d'innomerevoli autori e, specialmente nell'ultima parte, si dilunga assai ad esporre le teorie di antichi filosofi. E ciò ha dato buon gioco a chi ha voluto considerarlo un caos informe di opinioni altrui.

"Poi, l'opera non è omogenea. La prima parte non tratta di argomenti filosofici, ma medicinali: solo per gradi successivi si sale ai regni della fisica e della metafisica. Non è dunque, in senso stretto ed assoluto, né un trattato di medicina, né un trattato di filosofia. E questo talvolta ha fatto sì che non fosse preso sul serio né da medici né da filosofi.

"Per quanto riguarda il suo valore dal punto di vista della medicina, oggi possiamo sapere che esso è pressoché nullo. Ma non così si pensò al suo primo apparire, anzi, fu appunto merito della prima parte, dove (...) si illustravano le virtù di un rimedio infallibile dal Berkeley imparato presso gli indigeni d'America, ed sperimentato poi in ogni genere di malattie, se la Siris acquistò immediatamente un'enorme celebrità. (...)

"Dopo aver parlato a lungo del rimedio, il Berkeley osserva che, per avere un così alto potere curativo, esso deve contenere in sé il principio stesso della vita. Ma quale sarà questo principio? Di ciò appunto si occupa nella seconda parte, la quale,

attraverso teorie fisiche, chimiche, fisiologiche, conduce gradatamente alla concezione di un'unica sorgente di vita che anima tutto l'universo.

"Affidandosi all'autorità di Teofrasto e di Plinio, richiamando le testimonianze dello Johnston, di John Evelyn e del dottor Nehémiah Grow, il Berkeley passa in rassegna le piante da cui derivano il catrame e i suoi elementi costitutivi, giungendo alla conclusione che in esso deve risiedere la scintilla di vita della pianta, consistente in un acido o sale volatile. Di qui passa a trattare argomenti più generali sui sali volatili e gli acidi considerati come 'il più potente strumento nelle mani della natura': essi risiedono nell'atmosfera, da cui passano negli esseri viventi. Studia quindi l'atmosfera, che sarebbe un complesso di elementi eterogenei, tutti quanti però vivificati da una sostanza sottile chiamata fuoco invisibile, luce, etere o spirito animale dell'universo; quello appunto di cui è saturo il catrame. Su questo etere si ferma alquanto, citando a sostegno della sua tesi innumerevoli testimonianze antiche e moderne. L'etere o puro fuoco o pura luce è materia invisibile, finissima, che circonda e pervade tutta la terra. Esso è il grande oceano delle forme: contiene in sé il germe, la scintilla vitale di tutti gli esseri, ed ogni cosa particolare vi attinge quello che le conviene, così come ogni oggetto prende dalla luce del sole che in sé contiene tutti i colori, quel colore che è atto a ritenere. Scioltesi dai particolari soggetti, queste scintille vitali rientrano in seno all'etere, per essere poi nuovamente distribuite. L'etere è anche il vivificatore degli elementi: tutti i fenomeni chimici, tutti i grandi sconvolgimenti della terra, sono dovuti all'azione di questo puro fuoco, che ha in sé una forza immensa, tanto che in un attimo potrebbe incenerire tutta la terra, se non fosse saggiamente governato.

"La dottrina di un fuoco vivente che circola in tutte le parti dell'universo, le unifica e le vivifica, è affatto nuova nella filosofia del Berkeley. Essa è stata rilevata con sorpresa, come quella che assegna ad un principio materiale parte di quella attività che il filosofo aveva dichiarata prerogativa assoluta dello spirito, e deboli tentativi sono stati fatti per giustificarla.

"Certo, difficile sarebbe decidere in modo definitivo se questi fenomeni abbiano, a differenza delle idee, in cui la realtà oggettiva era risolta nei 'Principi' - una consistenza oggettiva indipendente dalla percezione dello spirito. La cosa non si può nettamente escludere, ma niente anche impedisce di ammettere che il Berkeley parli di etere, spiriti volatili, ecc., sempre con la riserva mentale di considerarli come rappresentazioni della mente. Infatti, non aveva detto fin dal tempo dei Principi che l'insieme delle idee, ordinate in nessi costanti, forma tutta la realtà naturale? Che ora poi non torni ad insistere sull'immaterialismo, si può spiegare pensando che quel punto era già stato più che ampiamente svolto, né occorre ritornarci sopra in un'opera destinata a tutt'altro scopo.

"In complesso anche questa seconda parte ha valore scientifico e filosofico limitatissimo, quantunque sia costata all'autore, come egli stesso ebbe a dichiarare, molta fatica ed infinite ricerche.

"la terza parte è la più importante. Qui specialmente appaiono palesi le tracce degli assidui studi compiuti dal Berkeley nella quiete del suo vescovado. Innumerevoli teorie antiche vi sono citate e discusse. Nessuna opinione è espressa

senza il sostegno di molte testimonianze. Soprattutto le dottrine platoniche e neoplatoniche ritornano con insistenza, così da dare a quest'opera un tono nuovo, completamente estraneo agli scritti giovanili. (...)

"Fino a questo punto si è parlato soltanto di cose materiali: ma queste non bastano a spiegare il mondo. Tutto ciò che è materia è passivo e perciò non agisce, ma deve avere una causa fuori di sé che lo fa agire. Questa causa non può che essere spirituale, perché solo lo spirito è attivo. Perciò gli scienziati che credono di spiegare il mondo per mezzo delle leggi meccaniche si illudono profondamente: essi non fanno che registrare in formule fisse delle successioni costanti di fenomeni. Ma quale sia la causa prima che produce questa successione costante di fenomeni, essi non sanno né sapranno mai, finché si tengono alla fisica. Questo è argomento che riguarda la metafisica. (...)

"Questo primo motore, causa prima, unica vera causa della vita universale, è l'Intelligenza divina. Essa per agire si serve del fuoco etereo mediante il quale produce tutti i fenomeni in una serie costante che, rettamente interpretata, forma un linguaggio. Questo linguaggio non è inteso dagli animali, ma è inteso dagli uomini, ai quali riesce molto utile per dirigersi nella vita pratica e perché con la meditazione possono dal linguaggio risalire al suo autore.

"Esaminando poi le teorie antiche per quanto riguarda i rapporti della Divinità col mondo, il Berkeley dimostra che tutte, per quanto diverse fra loro, possono essere giustificate ed accolte. Coloro tra gli antichi i quali parlavano di fatalità, non intendevano con questa il cieco destino quale è concepito dai moderni; ma volevano significare un ordine regolare delle cose voluto e diretto da un'intelligenza superiore. Molti poi, per esempio i Pitagorici e i Platonici, consideravano il mondo come un grande animale. Questa teoria, per quanto imperfetta, non è affatto atea se si ammette, come essi facevano, che questo essere vivente si sviluppi secondo le leggi di uno spirito supremo. Così pure possiamo dire con Parmenide e gli Egiziani che il mondo è uno, nel senso che un solo e medesimo spirito contiene e vivifica il mondo intero, di cui coordina le parti. Se poi comprendessimo Dio e le cose, cioè le creature, in una nozione generale, potremmo dire che essi formano il tutto, τὸ πᾶν, senza per questo cadere ancora nell'ateismo. L'essenziale è di mantenere sempre all'intelligenza suprema un posto preminente, in modo da far dipendere il mondo da Dio senza abbassare Dio nel mondo.

"Ma come perveniamo noi a conoscere Dio? A questo proposito il Berkeley sviluppa una teoria di schietto carattere platonico, sulla quale si è discusso, sembrando essa in contrasto coi principi sostenuti nelle opere giovanili.

"Fin dalle prime opere, il Berkeley aveva detto che il mondo sensibile non è che una serie di apparenze, prodotte nella nostra anima da Dio. Questo è un principio che non è smentito. Ciò che invece sembrerebbe mutato è il posto assegnato nel campo della conoscenza a quelle che prima erano chiamate idee e ora sono detti fenomeni. Nella prima edizione dei Principi ogni forma di conoscenza si riduce alla percezione delle idee e dei loro legami: nella seconda edizione vi si aggiunge un'altra forma del conoscere, indipendente dai sensi, che ci permette di acquistare certezza di ciò che non può essere percepito, gli spiriti e le loro relazioni:

conoscenza che si esplica in nozioni. La Siris finalmente dichiara che i fenomeni, presi per sé, non possono dar luogo a vera conoscenza. Essi continuamente fluttuano, si formano e scompaiono, privi di qualsiasi carattere di stabilità. Sono ombre, fantasmi fuggevoli senza consistenza. La conoscenza che su di essi si fonda è del pari labile e inconsistente. Per attingere alla conoscenza stabile ed eterna che sola è vera conoscenza, bisogna risalire al di là dei labili fantasmi dei sensi e passar attraverso gradi successivi fino a raggiungere la visione di Dio. Al di sopra della conoscenza sensibile nella quale lo spirito è immerso, smarrito fin dalla nascita, come gli uomini nella caverna di Platone, sta l'intelletto discorsivo, il quale attinge una conoscenza migliore, ma ancora imperfetta. Più su di esso sta l'intelletto intuitivo, che solo può raggiungere la visione di Dio che è verità. Naturalmente a quest'ultimo, eccelso grado, si giunge con grande fatica, perché ci si deve prima spogliare di tutti i fantasmi sensibili che ci soffocano. Ma una volta raggiunta la vetta, si avrà la gioia inesprimibile di contemplare le idee divine, intese, platonicamente, come i più reali fra gli esseri, non come 'idee complesse' formate dalla ragione umana. E, al di sopra di esse, l'Uno, immutabile e indivisibile, e, perché immutabile, perciò solo veramente reale, mentre tutte le altre cose partecipano della realtà nella misura in cui partecipano dell'unità suprema. L'Unità è la caratteristica più specifica della Divinità, tanto che rispetto ad essa persino l'attributo dell'intelligenza appare subordinato e secondario. Perciò i neoplatonici avevano fatto dell'Uno la prima ipostasi e del νοϋς la seconda ipostasi. Quest'affermazione del carattere della Divinità sempre una e medesima di contro al variare e fluttuare delle cose è quella che domina l'ultima parte della Siris."

Ci siamo serviti della traduzione di Silvia Parigi, in "Opere filosofiche di George Berkeley", op. cit., pp. 680-692.

Par. 339. Nel *Timeo* di Platone si fa menzione di antichi personaggi, iniziatori di tradizioni e progenie divina. È davvero notevole che, nel racconto della creazione ivi contenuto, si dica che Dio si compiacque della Sua opera, e che pose la notte davanti al giorno. Più ci si pensa, più appare difficile concepire in che modo dei semplici uomini, cresciuti nelle comuni consuetudini della vita, oppressi e ostacolati dai sensi, avrebbero mai potuto arrivare alla scienza, senza qualche tradizione o insegnamento capace di insinuare nelle loro anime i semi della conoscenza, o di risvegliare, suscitandoli, quelli latenti, originariamente seminati nell'anima.

Par. 340. Le anime umane, in questa bassa condizione prossime a una vita puramente animale, portano il peso e vedono attraverso la caligine di una densa atmosfera, formata dai giudizi erronei che si accumulano giorno dopo giorno, dalle opinioni false quotidianamente apprese, dalle abitudini precoci formatesi prima di ogni giudizio e opinione. Neppure l'occhio più acuto potrebbe vedere chiaramente attraverso un simile mezzo. E se anche, con uno sforzo straordinario, la mente riuscisse a superare questa regione di foschia, cogliendo un barlume di luce pura, ricadrebbe subito verso il basso, oppressa com'è dal peso della natura animale, alla quale è incatenata. Quando, in preda all'agitazione di fantasie selvagge e di violente

passioni, la mente tenta di nuovo di slanciarsi verso l'alto, segue prontamente una seconda ricaduta in questa regione di tenebre e di sogni

Par. 341. Tuttavia, poiché la mente si rafforza con la ripetizione dei suoi atti, non dobbiamo desistere, ma continuare a esercitare il fior fiore delle nostre facoltà, cercando sempre di guadagnare e di raggiungere, con uno sforzo e una tensione costanti, la regione superiore. Così potremo forse rimediare, in una certa misura, alla nostra naturale debolezza e cecità, acquisendo il gusto della verità e della vita intellettuale. Oltre all'opinione dominante presso i grandi uomini dell'antichità, secondo la quale c'è sia uno Spirito universale, autore della vita e del movimento, sia una mente universale, che illumina e governa tutte le cose, si riteneva generalmente che vi fosse anche un τὸ ἐν οὐ τὰγαθόν, considerato come *Fons Deitatis*, prima ipostasi della Divinità.

Par. 342. Si riteneva che l'uno, τὸ ἐν, essendo immutabile e indivisibile, sempre intero e uguale a sé stesso, esistesse originariamente e realmente, mentre le altre cose solo nella misura in cui sono uniche e identiche a sé stesse, per la partecipazione del τὸ ἐν. Questo conferisce alle cose unità, stabilità e realtà. Sia Platone, sia Mosé definiscono Dio in base al Suo essere: per entrambi, Dio è Colui che veramente è: ὁ ὄντως ὄν. Il mutamento e la divisione vengono considerati difetti e imperfezioni. Il male disperde, divide, distrugge; il bene, al contrario, produce unione e concordia, riunisce, combina, porta a compimento e preserva l'integrità. I diversi esseri che compongono l'universo sono parti del medesimo sistema; essi cooperano per raggiungere un unico fine, per portare a compimento il tutto. Questa cooperazione e conformità reciproca forniscono un'idea particolare e parziale del bene, relativamente alle distinte creature. Può darsi che sia questo il motivo per cui τὰγαθόν e τὸ ἐν venivano considerati identici.

Par. 343. La luce e la vista (dice Platone nel sesto libro della *Repubblica*) non sono il Sole; analogamente, la verità e la conoscenza non sono il Bene, anche se gli si avvicinano molto. E ancora, il τὰγαθόν o Bene, nel suo luogo intelligibile, è per l'intelletto e per le cose intelligibili quello che il Sole, nel suo luogo visibile, è per la vista e per le cose visibili. Quindi, il Bene o Uno non è la luce che illumina, ma la fonte di tale luce.

Par. 344. Ad ogni istante, si produce qualche cambiamento nelle parti di questa creazione visibile: si aggiunge o si perde qualcosa, oppure si producono alterazioni nell'essenza, nella quantità, nella qualità o nel comportamento abituale. Di conseguenza, gli antichi dicevano che tutti gli esseri generati sono in perpetuo flusso: quello che da un punto di vista confuso e generale sembra un unico essere semplice, a un esame ravvicinato si rivela una serie continua di esseri differenti. Ma Dio rimane sempre uno e uguale a sé stesso; dunque, Dio solo esiste: questa era la dottrina di Eraclito, Platone e di altri antichi.

Par. 345. Platone e i suoi seguaci credevano che nell'anima dell'uomo, prima e più in alto dell'intelletto, vi fosse qualcosa di natura più elevata, in virtù del quale siamo persone uniche; grazie a questa nostra unità, siamo strettamente congiunti alla Divinità. Come con il nostro intelletto partecipiamo all'Intelletto divino, così con il

nostro τὸ ἐν o unità – il fior fiore della nostra essenza, come dice Proclo – partecipiamo all'Unità prima.

Par. 346. Secondo la filosofia platonica, *ens* e *unum* sono la stessa cosa; quindi le nostre menti partecipano all'esistenza nella misura in cui partecipano dell'unità. Si direbbe, però, che la personalità costituisca il centro indivisibile dell'anima o mente, che è una monade in quanto è una persona. Quindi la persona è ciò che esiste veramente in quanto partecipa dell'unità divina. Nell'uomo, la monade indivisibile è l'αὐτὸ τὸ αὐτό, il sé identico a sé stesso o sé per eccellenza: secondo Socrate, dovremmo esaminarlo e discuterlo a lungo e con grande attenzione perché, conoscendo noi stessi, possiamo conoscere ciò che riguarda e costituisce la nostra felicità.

Par. 347. Dopo una lunga e scrupolosa riflessione, mi sembra che la persona o mente sia l'unico essere indivisibile tra tutti quelli creati, e che più di tutti partecipi all'unità. Le cose sensibili, però, vengono considerate uniche, pur non essendolo realmente: esse, infatti, sono in perpetuo flusso e divenire, sempre diverse e varie. Cionondimeno, l'insieme di tutte le cose può essere considerato un universo unico per la connessione, la relazione e l'ordine delle sue parti – opera, questa, della mente, la cui unità (come suppongono i platonici) consiste nella partecipazione al primo τὸ ἐν.

Par. 348. Nel *Teeteto* di Platone, Socrate parla di due categorie di filosofi: i *ρέοντες* e *οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται*, i filosofi fluttuanti che ritengono tutte le cose in perpetuo flusso, sempre divenienti e mai esistenti, e gli altri, che considerano l'universo fisso e immutabile. La differenza, probabilmente, sta nel fatto che Eraclito, Protagora, Empedocle, e in generale quelli del primo gruppo prendono in considerazione le cose sensibili e naturali, mentre Parmenide e i suoi seguaci considerano τὸ πᾶν non il mondo sensibile, bensì quello intelligibile, astratto da ogni cosa sensibile.

Par. 349. In effetti, se per cose si intendono gli oggetti sensibili, è evidente che questi sono sempre in divenire; se invece con quel termine ci si riferisce alle cose puramente intelligibili, si può dire al contrario, con eguale verità, che esse sono immobili e immutabili. Dunque, quelli che considerano il Tutto, o τὸ πᾶν, come l'ἐν ἑστῶς, l'Uno fisso e permanente, si riferivano all'insieme degli esseri reali, che per loro era soltanto il mondo intellettuale; non concedevano, infatti, un'esistenza reale alle cose non permanenti.

Par. 350. Può darsi che io sia incorso nella disapprovazione di alcuni lettori per averli colti di sorpresa con riflessioni e ricerche, per le quali essi non avevano alcuna curiosità. Forse, però, altri avranno apprezzato che un argomento così arido sia stato alleggerito e variato per mezzo di digressioni, esposto attraverso inferenze remote e sviluppato risalendo ad epoche antiche. Le massime venerabili di quelle età, disseminate in questo saggio, non vengono proposte come principi, ma soltanto come spunti e suggerimenti per risvegliare e far esercitare il lettore riflessivo su temi non indegni dell'attenzione delle menti più capaci. Quei grandi uomini – come Pitagora, Platone e Aristotele - assai esperti di politica, tanto da fondare stati, educare principi o scrivere con la massima precisione e profondità sul governo pubblico, erano nello

stesso tempo i più versati in tutte le speculazioni astratte sublimi; infatti, la luce più chiara è sempre necessaria per guidare le azioni più importanti. Comunque la pensi il mondo, chi non abbia meditato a lungo su Dio, la mente umana e il *summum bonum* può ben riuscire un prospero verme della terra, ma si rivelerà senz'altro un patriota vile e uno statista mediocre.

Par. 351. Secondo la sottile metafisica di quei filosofi antichi, il τὸ εἶν, considerato ciò che vi è di primo e di più semplice nella Divinità, prescinde anche dall'entità, alla quale viene ritenuto anteriore e superiore; i platonici, quindi, lo definiscono super-essenziale. Nel *Parmenide* si dice che il τὸ εἶν non esiste: sembra che questo implichi la negazione dell'Essere divino. In realtà, Zenone e Parmenide sostenevano che una cosa che esiste nel tempo è più vecchia e più giovane di sé stessa; quindi, il τὸ εἶν costante e immutabile non esiste nel tempo; ma se non esiste nel tempo, non esiste neppure nelle varietà di tempo passato, presente e futuro; quindi, non si può dire che esso sia stato, sia o sarà. Tuttavia, sempre nel *Parmenide* si ammette che il τὸ νῦν è ovunque presente al τὸ εἶν; vale a dire che, invece di una successione temporanea di momenti, c'è un eterno presente o *punctum stans*, come lo chiamano gli Scolastici.

Par. 352. La semplicità del τὸ εἶν (il Padre nella Trinità pitagorica e platonica) è concepita in modo tale da escludere l'intelletto o la mente, rispetto ai quali è ritenuta anteriore; questo ha generato un sospetto di ateismo riguardo a tale opinione. Infatti - dice il dottor Curdworth - si afferma forse che la prima Ipostasi o Persona è ἄνοϋς e ἄλογοϋς, priva di sensibilità e irrazionale, del tutto priva della mente e dell'intelligenza? Questo non equivale a introdurre un misterioso genere di ateismo? Si potrebbe rispondere che non è giusto accusare di ateismo chi riconosce che l'universo è stato fatto ed è governato da una mente eterna: questa era precisamente la dottrina di quegli antichi filosofi. Per i platonici, la generazione del νοϋς o λόγοϋς non è contingente, ma necessaria: non avviene nel tempo, ma dura da sempre. Non c'è mai stato un tempo in cui il τὸ εἶν sussistesse senza l'intelletto: la priorità, infatti, è sempre stata considerata da quei filosofi una priorità di ordine o di concezione, non una priorità temporale. Perciò la distinzione di priorità tra τὸ εἶν e νοϋς non implica che l'uno sia mai esistito senza l'altro. Ne segue che il Padre o τὸ εἶν può, in un certo senso, essere considerato ἄνοϋς senza per questo incorrere nell'ateismo, e senza distruggere la nozione della Divinità; analogamente, se concepissimo una distinzione tra il sé e l'intelletto, o tra l'intelletto e la vita, non per questo distruggeremmo la nozione dell'anima umana. Si può ancora aggiungere che è una dottrina dei platonici - perfettamente conforme ai principi del loro maestro - sostenere che il τὸ εἶν o Ipostasi prima contiene tutta l'eccellenza e la perfezione, delle quali è la fonte originaria; esso è *eminenter* (come dicono gli Scolastici) intelletto e vita, oltre che bontà, mentre la seconda Ipostasi è essenzialmente intelletto e, per partecipazione, bontà e vita; la terza ipostasi, poi, è essenzialmente vita, e, per partecipazione, bontà e intelletto.

Par. 353. Dunque, a conti fatti non mi sembra giusto accusare di ateismo quei filosofi che sostenevano la dottrina del τὸ εἶν, sia che questo venga interpretato in senso astratto o collettivo, metafisico o semplicemente comune. Vale a dire, sia che si

astragga l'unità dall'essenza e dall'intelletto – perché le distinzioni metafisiche degli attributi divini non ne implicano la distinzione reale -, sia che si consideri il sistema universale degli esseri come Uno, - poiché l'unione, la connessione e l'ordine dei suoi membri implicano chiaramente che una mente o intelletto ne è la causa.

Par. 354. L'UNO o τὸ ἐν può essere concepito sia per composizione, sia per divisione. Infatti, da un lato si può dire che il mondo o universo è un tutto, un animale; dall'altro lato, si può considerare l'UNO, τὸ ἐν, per divisione o per astrazione, come qualcosa di anteriore alla mente nell'ordine degli esseri. Sia in un senso, sia nell'altro, non c'è ateismo, purchè si ammetta che una mente presiede a questo animale e lo governa, e si ritenga che l'*Unum* o τὸ ἐν non può esistere senza una mente. Dunque, né Eraclito né Parmenide, né Pitagora né Platone, né gli Egiziani né gli Stoici, con la loro dottrina di un Tutto o di un Animale divino, né Senofane con il suo ἐν καὶ πᾶν, possono a ragione essere ritenuti atei. Quindi l'ateismo moderno – quello di Hobbes, di Spinoza, di Collins o di chiunque altro – non può essere avallato dalla dottrina dei grandi uomini dell'antichità.

Par. 355. Platone insegna che la dottrina relativa all'Uno e all'Unità è un mezzo per guidare e innalzare la mente alla conoscenza di Colui che veramente è. Sia Aristotele, sia Platone sostenevano che l'identità è una forma di unità; anche i pitagorici e i platonici ritenevano che *unum* e *ens* fossero la stessa cosa. Di conseguenza, si può dire che esiste soltanto ciò che è uno e identico a sé stesso. Nelle cose sensibili e immaginabili in quanto tali non sembra esserci alcuna unità, niente che possa essere definito uno, prima di qualsiasi atto della mente; quelle cose, infatti, essendo in sé stesse aggregati consistenti di parti e composti di elementi, sono in effetti molte. Di conseguenza Temistio, dotto interprete di Aristotele, osserva che spetta all'intelletto, non ai sensi o all'immaginazione, riunire molte nozioni in una e considerarle un'unità.

Par. 356. Aristotele stesso, nel terzo libro *Sull'anima*, afferma che è la mente a far sì che ogni cosa sia una: τὸ δε ἐν ποιουν, τουτο ὀ νους ἕκαστον. Temistio si diffonde maggiormente sul modo in cui questo accade: osserva, infatti, che come l'essere conferisce l'essenza, così la mente, in virtù della propria semplicità, conferisce la semplicità agli esseri composti. In verità, sembra che la mente, in quanto è persona, sia individuale: in questo assomiglia, per partecipazione, all'Uno divino, e trasmette poi alle altre cose ciò di cui essa stessa partecipa dall'alto. Questo è conforme alla dottrina degli antichi, anche se tra i moderni riscuote un certo successo l'opinione contraria, secondo la quale il numero sarebbe una qualità originaria e primaria delle cose, indipendente dalla mente.

Par. 357. I peripatetici insegnavano che in tutte le cose divisibili c'è qualcosa di indivisibile, in tutte le cose composte c'è qualcosa di semplice, e lo spiegavano con un atto della mente: né l'unità semplice e indivisibile, né una somma qualsiasi di unità ripetute, e quindi nessun numero, possono essere separati dalle cose stesse e dall'azione della mente. Temistio si spinge sino ad affermare che il numero non può essere separato dalle parole o dai segni; così come non può essere pronunciato senza tali parole o segni, allo stesso modo, dice, non può neppure essere concepito.

Possiamo concludere, quindi, che negli esseri creati non vi è né unità, né numero, a prescindere dalla mente e dalle sue operazioni.

Ar. 358. Tra gli esseri inferiori, la mente umana, il sé o la persona è l'essenza più semplice e indivisa; il Padre supremo, poi, è l'Uno sommamente perfetto. Quindi, il volo della mente verso Dio è chiamato dai platonici φυγή μόνου πρὸς μόνον. L'Essere supremo, dice Plotino, poiché esclude ogni differenza, è sempre ugualmente presente. Noi siamo presenti a Lui quando, raccogliendoci in noi stessi e astraendo dal mondo e dagli oggetti sensibili, siamo più liberi e separati da ogni varietà. Plotino aggiunge che, nell'intuizione della Divinità suprema, l'anima trova il fine e il riposo che desiderava; e tutto ciò, quel filosofo lo chiama risvegliarsi dal corpo per tornare in sé stessi.

Par. 359. Nel decimo libro della *Parte arcana della sapienza divina, secondo gli Egiziani*, apprendiamo che l'Essere supremo non è la causa delle cose create; Egli ha prodotto il Verbo, e tutte le cose create sono state fatte dal Verbo, che di conseguenza viene definito la Causa di tutte le cause; ci viene detto anche che questa dottrina era già presente presso i Caldei. Allo stesso modo Platone, nella lettera a Ermia, Erasto e Corisco, parla di Dio, ordinatore e causa di tutte le cose, e dice che ha un Padre; nell'*Epinomide*, Platone afferma espressamente che il Verbo o λόγος ha fatto il mondo. Analogamente Sant'Agostino, nel commentario sull'inizio del Vangelo di Giovanni, dopo aver dichiarato che Cristo è la sapienza di Dio, dalla quale tutte le cose sono state create, osserva che questa dottrina si ritrova anche negli scritti di quei filosofi, i quali insegnano che Dio ha un Figlio unigenito, dal quale procedono tutte le cose.

Par. 360. Ora, benché Platone riunisse in sé un'immaginazione mirabilmente fervida e un intelletto non meno profondo che limpido, non si deve supporre che lui stesso o qualche altro filosofo della Grecia o d'Oriente abbia raggiunto, in virtù della luce naturale, una nozione adeguata della Santa Trinità; né che la loro dottrina imperfetta, pur nei suoi limiti, sia del tutto corretta; e neppure che quegli spunti sublimi, che attraversano come lampi di luce tenebre spesse e profonde, siano scaturiti originariamente dalla dura roccia della ragione umana. Si direbbe che essi siano derivati piuttosto, almeno in parte, da una tradizione divina, all'autore di tutte le cose. Se ne trova una conferma significativa nella quinta *Enneade*, dove Plotino osserva che questa dottrina della Trinità - Padre, Mente e Anima - non è una scoperta recente, ma un principio antico.

Par. 361. È certo che la nozione della Trinità si ritrova negli scritti di molti antichi filosofi pagani - la dottrina, cioè, delle tre Ipostasi divine. All'occhio della ragione appare chiaro che l'Autorità, la Luce e la Vita sostengono, pervadono e animano il sistema mondano o macrocosmo. Le stesse si manifestano nel microcosmo, preservando l'anima e il corpo, illuminando la mente e suscitando affezioni. Questi principi venivano ritenuti necessari e universali, coesistenti e cooperanti in modo tale da non poter mai esistere separati, ma costituire, al contrario, un unico Sovrano di tutte le cose. E in verità, come potrebbero il potere o l'autorità sussistere ed esercitarsi senza la conoscenza? O senza la vita e l'azione?

Par. 362. Nell'amministrazione di tutte le cose, l'autorità stabilisce, la legge dirige e la giustizia esegue. In primo luogo, vi è la fonte di ogni perfezione, o *Fons deitatis*, in secondo luogo, la ragione suprema, o ordine o λόγος, infine, lo spirito che ispira e vivifica. Noi traiamo origine dal Padre, siamo irradiati o illuminati dal Figlio e mossi dallo Spirito. Certo, che vi siano il Padre, il Figlio e lo Spirito; che siano analoghi al Sole, alla luce e al calore, che vengano designati anche con i termini di Principio, Mente e Anima, Uno e τὸ εἷν, Intelletto e Vita, Bene, Verbo e Amore; che la seconda Ipotesi, νοῦς o λόγος, non sia stata generata rispetto al tempo, ma soltanto rispetto all'origine e all'ordine, come una emanazione eterna e necessaria: queste sono dottrine esplicitamente sostenute dai Platonici, dai Pitagorici, dagli Egiziani e dai Caldei.

Par. 363. Per quanto si possa a buon diritto presumere che su quell'argomento sublime non ci sia nulla, negli scritti umani, che non rechi tracce evidenti della natura umana, diversi Padri della Chiesa hanno ritenuto opportuno illustrare la dottrina cristiana della Santa Trinità con similitudini ed espressioni mutuate dai più eminenti autori pagani. Come è stato chiaramente dimostrato dal Bessarione, dall'Eugubino e dal dottor Curdworth, e come pensavano gli stessi Padri della Chiesa, quei pagani non erano affatto estranei al mistero della Trinità.

Par. 364. Quindi, per quanto tale dottrina possa sembrare poco filosofica a molti dei miei contemporanei, è certo che i filosofi più famosi e sapienti dell'antichità ritenevano che in Dio vi fosse una Trinità. Si deve riconoscere che su questo punto alcuni tardo-platonici del mondo pagano (peraltro, al pari di molti cristiani) sembrano aver commesso degli errori, sviluppando i suggerimenti ereditati dai loro predecessori con una curiosità eccessiva.

Par. 365. Lo stesso Platone, però, considerava quella dottrina un mistero venerabile, da non trattare con leggerezza e da non divulgare indiscriminatamente. A tale proposito, in una lettera a Dionigi, riassumendo la sua dottrina dell'Essere supremo, scrive (come confessa lui stesso) brevemente e in modo enigmatico nei seguenti termini - che, essendo passibili di diverse interpretazioni, lascio decifrare al dotto lettore: "Attorno al re dell'universo stanno tutte le cose, che sono in virtù sua, ed esso è causa di tutto ciò che è bello; attorno al 'secondo' si trovano le seconde, attorno al 'terzo' le terze." (Plat., *Ep.*, II, 312 d-e, 314 a.-c) [Ma l'attribuzione platonica della seconda lettera è tutt'altro che certa]. Platone non si stanca di raccomandare a Dionigi, con grande determinazione, di non permettere che quanto gli sta comunicando riguardo al mistero della natura divina cada nelle mani di gente volgare e illetterata, e aggiunge, per motivare la sua cautela, che nulla potrebbe sembrare più assurdo e ridicolo alla massa degli uomini. Inoltre, dal momento che gli scritti possono andare smarriti, Platone afferma che è più prudente non scrivere assolutamente nulla riguardo a tali questioni, limitandosi a trasmettere e a ricevere insegnamenti orali: "perciò - dice - non ho mai scritto niente su questo, e non c'è, né ci sarà mai niente di Platone su tale argomento". E aggiunge: "Quanto a ciò che è stato appena detto, appartiene interamente a Socrate".

Par. 366. In verità, quello che Platone dice, nel *Fedro*, di una regione sopraceleste e della Divinità che vi risiede, è qualcosa che le menti comuni non possono apprezzare o comprendere; quel filosofo parla infatti di un'essenza realmente

esistente, oggetto dell'intelletto soltanto, priva di colore, di figura e di tutte le qualità tangibili. A buon diritto egli riteneva che una descrizione simile dovesse apparire ridicola agli uomini legati ai sensi.

Par. 367. Quanto all'intuizione perfetta delle cose divine, Platone pensa che questo sia il destino delle anime pure, che le contemplanò, immerse in una luce pura, iniziate, felici, libere, non macchiate da quei corpi, nei quali siamo attualmente imprigionati come ostriche. Ma in questa condizione mortale, dobbiamo accontentarci di trarre il massimo vantaggio dalle fugaci visioni che sono alla nostra portata. Nel *Teeteto*, Platone osserva che se ce ne stiamo fermi non impareremo mai nulla, mentre invece, se ci immergiamo nel fiume e ci muoviamo, risalendo o discendendo lungo il suo corso, avremo modo di scoprirne i dislivelli di profondità. Con l'attività e l'esercizio, possiamo fare qualche utile scoperta anche nello stato in cui ci troviamo.

Par. 368. Dopo molto tempo, l'occhio riesce a vedere anche nella caverna più buia: non c'è nessun argomento tanto oscuro, che non possiamo scorgervi qualche barlume di verità, in seguito a una lunga meditazione. La verità è il grido di battaglia di tutti, ma l'impegno di pochi. Certo, quando costituisce la passione dominante, essa non lascia spazio alle preoccupazioni volgari e ai punti di vista comuni, né si accontenta di un breve ardore nel primo periodo della vita - attivo forse nel perseguire, ma non altrettanto pronto a soppesare e disposto a rivedere. Chiunque voglia compiere un progresso effettivo nella conoscenza, deve consacrare la vecchiaia così come la giovinezza, la maturità così come i frutti precoci, sull'altare della Verità.

Cuiusvis est errare, nullius nis insipientis in errore perseverare [Tutti sbagliano, ma solo l'insipiente persevera nei propri errori].

CICERONE

4. BERKELEY E LA FILOSOFIA MODERNA.

La negazione della sostanza materiale da parte di Berkeley ha creato un discreto imbarazzo nella filosofia moderna. Molti filosofi l'hanno considerata poco più che una sorta di gioco intellettuale di dubbio gusto, un artificio dispettoso. E tuttavia essa ha pesato, negli sviluppi del pensiero dei tre secoli successivi, come un fattore eversivo rispetto al quadro delle certezze fondamentali auto-evidenti (o supposte tali), che non era facile rimuovere o allontanare, come una spina nel fianco. Molti si sono dati da fare per confutare l'immaterialismo berkeleyano, e alcuni hanno creduto di esservi riusciti; fra i contemporanei possiamo ricordare almeno Bertrand Russell e Jean-Paul Sartre: un neo-empirista e un esistenzialista.

Russell, nella sua *Storia della filosofia occidentale* (Milano, Longanesi, 1975, vol. 3, p.846 sgg.) scrive: "Quando [Berkeley] dice che noi percepiamo le "qualità",

non le cose o "sostanze materiali" e che non c'è ragione di supporre che le diverse qualità (che il buon senso considera appartenenti tutte ad una "cosa") ineriscano ad una sostanza distinta da ciascuna qualità e da tutte le qualità insieme, il suo ragionamento può essere accettato. Ma quando continua dicendo che le qualità sensibili, comprese le qualità primarie, sono "spirituali", i suoi argomenti sono di un tipo assai diverso e assai diversamente validi. Alcuni tentano di raggiungere una loro necessità logica, altri sono più empirici. Vediamo i primi.

"Philonous dice: 'Tutto ciò che viene direttamente percepito è un'idea: e può esistere un'idea al di fuori dello spirito?'. Ciò richiederebbe una lunga discussione intorno alla parola 'idea'. Se si sostenesse che pensiero e percezione consistano in una relazione tra soggetto ed oggetto, sarebbe possibile identificare lo spirito con il soggetto, e sostenere che non c'è nulla *nello* spirito ma soltanto oggetti "davanti" ad esso. Berkeley esamina la teoria per cui noi dovremmo distinguere l'atto del percepire dall'oggetto percepito, e per cui il primo è spirituale ed il secondo no. Il suo ragionamento contro questa teoria è oscuro, e lo è inevitabilmente, dato che per uno che crede nella sostanza spirituale, come Berkeley, non c'è alcun mezzo valido per confutarlo. Berkeley dice: 'Che un oggetto immediato dei sensi possa esistere in una sostanza non pensante, ossia esterna a ogni spirito, è in sé stessa un'evidente contraddizione'. Qui c'è un errore analogo al seguente: 'È impossibile che un nipote esista senza uno zio; ora il signor A è un nipote, quindi è logicamente necessario per il signor A avere uno zio'. È naturale che sia logicamente necessario, per il fatto che il signor A è un nipote, ma non per un motivo che debba essere scoperto analizzando il signor A. Così, se qualcosa è oggetto dei sensi, lo spirito se ne occupa; ma non ne consegue che la stessa cosa non possa essere esistita anche senza essere oggetto dei sensi.

"Un errore del genere va segnalato nei riguardi di quel che viene concepito. Hylas sostiene di poter concepire una casa che nessuno percepisce, e che non è nello spirito di nessuno. Philonous replica che tutto ciò che Hylas concepisce è nel suo spirito, cosicché la casa immaginata è, dopotutto, spirituale. Hylas avrebbe potuto rispondere: "Non intendo d'avere in mente l'immagine di una casa; quando dico di concepire una casa che nessuno percepisce, ciò che realmente intendo è che io posso capire la proposizione: 'c'è una casa che nessuno percepisce'; o, ancora meglio: 'c'è una casa che nessuno percepisce né concepisce'." Questa proposizione è composta interamente di parole comprensibili, e le parole sono collegate tra loro correttamente. Se la proposizione sia vera o falsa, non so; ma sono certo che non si può dimostrare che sia contraddittoria. [Qui, veramente, Russell sembra aver fatta propria, contro sé stesso, la lezione di Ludwig Wittgenstein. Si dice infatti che un giorno, all'affermazione di Russell, nel corso di una lezione: "In quest'aula non vi sono elefanti", Wittgenstein si chinasse sotto il banco guardando attentamente. L'evidenza empirica non reca necessariamente con sé l'evidenza logica, ed è quest'ultima che interessa particolarmente al filosofo, specialmente se è un seguace del razionalismo logico. Notiamo questo per inciso e andiamo avanti.] Si possono dimostrare anche altre proposizioni strettamente analoghe. Per esempio: il numero dei multipli possibili di due interi è infinito, quindi ce n'è qualcuno che non è mai stato pensato. Se il

ragionamento di Berkeley fosse valido, dimostrerebbe che questo è impossibile. [Ma è proprio vero che, qui, Russell ha confutato Berkeley? Certo che i numeri sono infiniti; *pertanto*, è logico che molti di essi - anzi, infiniti di essi (parlando d'infinito, il tutto non è maggiore delle parti) - non siano mai stati pensati. Ma 1) Berkeley nega la materia, e i numeri non sono sostanze materiali; 2) Berkeley dice che non esiste ciò che non è *percepito*, non che non esiste ciò che non viene *pensato*.]

"L'errore qui implicito - prosegue Russell - è un errore molto comune. Possiamo, per mezzo di concetti tratti dall'esperienza, costruir delle frasi i cui membri, tutti o in parte, non sono mai stati sperimentati. Prendete qualche concetto del tutto comune, come 'sasso'; questo è un concetto empirico dedotto dalla percezione: ma non ne consegue che *tutti* i sassi siano stati percepiti, a meno che non includiamo il fatto di esser percepito nella definizione stessa di 'sasso'. A meno che non si faccia questo, il concetto di 'sasso non percepito' è logicamente inoppugnabile, pur essendo logicamente impossibile percepirne un esempio.

"Lo schema del ragionamento è il seguente. Berkeley dice: 'Gli oggetti sensibili devono essere sensibili. A è un oggetto sensibile. Quindi A deve essere sensibile.' Ma se 'deve' indica una necessità logica, l'argomento è valido soltanto *se A deve* essere un oggetto sensibile. L'argomento non dimostra che da proprietà diverse da quella di esser sensibile si possa dedurre che A è sensibile. Non dimostra, per esempio, che colori diversi da quelli che vediamo non possano esistere non visti. Possiamo anche credere, basandoci su prove fisiologiche, che questo non accada, ma tali prove sono empiriche, e fintantoché siamo nel campo logico, non c'è alcuna ragione per cui non debbano esserci colori dove non c'è alcun occhio o alcun cervello."

Il punto di vista di Bertrand Russell, nel condurre tale critica all'idealismo berkeleiano, non è comunque *super partes* o, come vorrebbe far credere, espressione di una logica auto-evidente nella sua asettica imparzialità. Russell, partito da posizione idealiste (sotto l'influenza di F. H. Bradley), nel 1901 si "converte" al realismo dopo aver conosciuto il pensiero di G. Peano e, fin dalla sua monografia su Leibniz, "sostiene che la metafisica idealista - essendo fondata su una logica di ascendenza aristotelica che attribuisce un rilievo troppo esclusivo al nesso soggetto-predicato e misconosce, per contro, il concetto di relazione - conduce a dottrine essenzialmente monistiche e alla negazione della pluralità degli esistenti.(...) Tale passaggio [dall'idealismo al realismo] comporta la piena adesione al programma di ricostruzione della matematica in termini logici, sulla linea di G. Cantor e di G. Frege, che definiscono il numero in termini di classi di classi" (*Enciclopedia Garzanti di Filosofia*, 1992, p. 813). Perciò Russell da un lato tende a trattare qualunque problema, compreso quello gnoseologico, in termini logico-matematici (e specialmente di logica del linguaggio), dall'altro tende a sostituire al binomio soggetto-predicato una gamma variamente dosata di relazioni. Ad esempio, Russell afferma (p. 853) che, per Berkeley, "ciò che non è inerente alla materia debba essere inerente a una sostanza spirituale e che niente possa essere insieme spirituale e materiale". Cioè, alla dialettica semplice percipiente-percepito Russell tende a sostituire la dialettica complessa fra diversi livelli di percezione. "Che cosa s'intende - domanda Russell (p. 855) quando si dice che una cosa è 'percepita'? Significa

qualcosa di diverso se non che la cosa in questione *esiste*? Possiamo rovesciare la frase di Berkeley, e invece di dire che la realtà consiste nell'essere percepita, dire che l'esser percepito consiste nell'essere reale? Comunque sia, Berkeley ammette la logica possibilità dell'esistenza di cose non percepite, dato che ammette che alcune cose reali, e cioè le sostanze spirituali, non sono percepibili." Qui si direbbe che Russell, forte della logica del linguaggio, si approfitti un po' troppo del fatto che Berkeley ha detto "esse est percipi" e non "l'esse delle cose materiali est percipi", ma chiaramente lo sottintendeva.

In conclusione, Russell (che dedica l'intero capitolo su Berkeley a confutare il suo immaterialismo) parte da un chiaro pregiudizio empirista nei confronti di Berkeley: non si sforza di comprendere la sua logica, ma si getta a testa bassa nello sforzo di mostrarne l'inconsistenza e, se possibile (fin dalle prime righe, ancor prima di averne esposto sommariamente il nucleo) di ridicolizzarla. Si direbbe che la filosofia di Berkeley gli serva da mero pretesto per fare sfoggio di virtuosismo logico. Mostrando una totale incomprendimento del percorso filosofico del pensatore irlandese, afferma che le sue cose migliori sono quelle scritte da giovanissimo (fino ai *Dialoghi* del 1713); ignora tutto il resto; e, quanto alla *Siris*, monumentale punto d'arrivo di quel percorso, la liquida sbrigativamente con questa rozza e superficiale espressione: "Negli ultimi anni della sua vita abbandonò la filosofia per l'acqua di catrame" (p. 847), come se la *Siris* non fosse opera filosofica anche più profonda di tutte le precedenti. C'è da chiedersi se si sia mai dato la pena di leggerla.

L'altro filosofo contemporaneo che si è impegnato nello sforzo di confutare l'immaterialismo berkeleyiano è stato Jean-Paul Sartre. Egli ha compiuto, secondo Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero (*Filosofi e filosofie nella storia*, Torino, Paravia, vol. 2, p. 313) una confutazione di stampo fenomenologico tra le più lucide e convincenti: "Secondo Sartre, l'equivoco di fondo di Berkeley risiede nell'indebita riduzione dell'*essere* del fenomeno' (= la cosa che appare, trans-fenomenica) al "Fenomeno dell'essere' (=l'apparire o il fenomeno della cosa) e quindi nell'acritica identificazione dell'essere con il suo esser-conosciuto, che è solo una delle possibili modalità dell'essere. Per fare un esempio: l'arcobaleno che ho di fronte da un lato è qualcosa che esiste, ovvero un *essere*. Entrando in *rapporto* con me esso, può divenire un fenomeno d'essere, cioè un essere *conosciuto*. Ciò non implica tuttavia, come vorrebbero gli idealisti, che l'essere dell'arcobaleno si risolva *tutto* nel suo esser conosciuto."

È ovvio quel che Berkeley avrebbe risposto a una tale obiezione: che l'*unico* arcobaleno di cui si possa dire qualcosa è l'arcobaleno che viene *percepito* da qualcuno (o immaginato, o ricordato: ma sempre sulla base di una precedente percezione). Certo, *in teoria* potrebbero esservi altri arcobaleni che sfuggono alla percezione (o colori non visti o non visibili da alcuno; o suoni non uditi o non udibili, ecc.); ma di essi - come del *noumeno* kantiano - nulla possiamo dire di positivo, se non che questa *possibilità* eccede le nostre capacità cognitive.

Ma diamo la parola a Sartre (*L'essere e il nulla*, Introduzione, par. 2; ed. it. Milano, Il Saggiatore, 2002, pp. 14-16) nella sua distinzione tra il fenomeno

dell'essere e l'essere del fenomeno. "L'apparizione non è sostenuta da alcun esistente diverso da essa; ha il suo proprio *essere*. Il primo essere che si incontra nelle ricerche ontologiche è dunque l'essere dell'apparizione. È anch'esso un'apparizione? Sembra, a prima vista. Fenomeno è ciò che si manifesta, e l'essere si manifesta a tutti in qualche modo, giacché possiamo parlarne e ne abbiamo una certa nozione. Deve quindi esservi un *fenomeno d'essere*, una apparizione di essere, descrivibile come tale. L'essere sarà scoperto attraverso qualche via d'accesso immediato, la noia, la nausea, ecc., e l'ontologia sarà la descrizione del fenomeno d'essere quale si manifesta in sé stesso, cioè senza intermediari. Tuttavia conviene porre ad ogni ontologia una domanda pregiudiziale: il fenomeno d'essere colto in tal modo è identico all'essere dei fenomeni? Cioè, l'essere che si svela, che mi *appare*, è della medesima natura dell'essere degli esistenti che mi appaiono? Parrebbe facile la risposta: Husserl ha dimostrato che una riduzione eidetica è sempre possibile, che si può sempre oltrepassare il fenomeno concreto verso la sua essenza e, per Heidegger, la 'realtà umana' è ontico-ontologica, cioè può sempre andare oltre il fenomeno verso il suo essere. Ma il passaggio dall'oggetto singolo all'essenza è passaggio dall'omogeneo all'omogeneo. È dello stesso tipo il passaggio dall'esistente al fenomeno d'essere? Oltrepassare l'esistente verso il fenomeno d'essere, vuol dire superarlo in direzione del *suo* essere, come si supera il rosso particolare verso la *sua* essenza? Esaminiamo meglio.

"In un oggetto particolare si possono distinguere sempre qualità come il colore, l'odore, ecc. E, partendo da queste, si può sempre individuare un'essenza che esse implicano, come il segno implica il significato. L'insieme "oggetto-essenza" costituisce un tutto organico. L'essenza non è nell'oggetto, è il senso dell'oggetto, la ragione della serie di apparizioni che lo manifestano. Ma l'essere non è né una qualità dell'oggetto afferrabile fra le altre, né un senso dell'oggetto. L'oggetto non fa richiamo all'essere come ad un significato: sarebbe impossibile, per esempio, definire l'essere come una *presenza* - anche l'*assenza* rivela l'essere, perché non essere *là*, è pur sempre essere. L'oggetto non *possiede* l'essere, la sua esistenza non è una partecipazione all'essere né qualche altro tipo di relazione. L'oggetto è, ecco l'unica maniera di definire il suo modo di essere, infatti l'oggetto non occulta l'essere, ma neppure lo svela. Non lo occulta, perché sarebbe vano il tentativo di rimuovere certe qualità dell'esistente per scoprire dietro di esse l'essere, l'essere è l'essere egualmente di tutte. Non lo svela, perché sarebbe vano interrogare l'oggetto per apprenderne l'essere. L'esistente è fenomeno, cioè indica se stesso come un insieme organico di qualità; se stesso e non il suo essere. L'essere è solo la condizione di ogni rivelazione; essere-per-svelare e non essere svelato. Che cosa significa dunque il superamento verso l'ontologico di Heidegger? Certamente posso oltrepassare questo tavolo o questa sedia verso il loro essere e porre la questione dell'essere-tavolo o dell'essere-sedia. Ma, nello stesso momento, stacco lo sguardo dal tavolo-fenomeno, per fissare l'essere-fenomeno, che non è più la condizione di ogni rivelazione, ma che è esso stesso un rivelato, un'apparizione, e, come tale, ha bisogno di un essere, sulla base del quale rivelarsi.

"Se l'essere dei fenomeni non si risolve in un fenomeno d'essere e tuttavia non possiamo *dire* nulla sull'essere senza consultare il fenomeno d'essere, bisogna innanzi tutto stabilire il rapporto che unisce il fenomeno d'essere all'essere del fenomeno. Lo potremo fare più agevolmente considerando che i rilievi precedenti sono stati ispirati direttamente dall'intuizione rivelatrice del fenomeno d'essere. Considerando l'essere *non* come condizione della rivelazione, ma come apparizione che può essere fissata in concetti, abbiamo anzitutto compreso che la conoscenza non può da sola rendere ragione dell'essere, cioè l'essere del fenomeno non può ridursi al fenomeno d'essere. In una parola il fenomeno d'essere è 'ontologico', nel senso in cui si chiama ontologica la prova di S. Anselmo e di Cartesio. È un appello d'essere; proprio come fenomeno, esige un fondamento trans-fenomenico. Il fenomeno d'essere esige la trans-fenomenicità dell'essere. Il che non vuol dire che l'essere sia nascosto *dietro* i fenomeni (abbiamo già visto che il fenomeno non può mascherare l'essere), né che il fenomeno sia un'apparenza che rinvia ad un essere distinto (proprio *in quanto apparenza* il fenomeno è, cioè si rivela sul fondamento dell'essere). Le considerazioni precedenti implicano soltanto che l'essere del fenomeno, quantunque coestensivo al fenomeno stesso, deve sfuggire alla condizione fenomenica - il fenomeno esiste solo in quanto si rivela - e che, per conseguenza, eccede e fonda la conoscenza che se ne ha."

A questa lucida analisi, esposta con chiarezza e rigore esemplari, non v'è molto da aggiungere. Possiamo solo osservare che "se l'essere del fenomeno non può ridursi al fenomeno d'essere", e che "se il fenomeno d'essere esige la trans-fenomenicità dell'essere", qui ci troviamo in presenza di un doppio *salto mortale* (ossia di una doppia inferenza non dimostrata e non dimostrabile): 1) dal fenomeno d'essere all'essere del fenomeno (il fenomeno d'essere, per Berkeley, *non* rimanda a un essere del fenomeno, perché il fenomeno è pura percezione di idee, cioè di qualcosa che avviene dentro la nostra mente); 2) dal fenomeno d'essere all'essere trans-fenomenico (e qui Berkeley "spiegava" il fondamento trans-fenomenico dei fenomeni con la Mente divina che li pensa e, pensandoli, li crea).

Vogliamo concludere questa riflessione sulla presenza dell'immaterialismo di Berkeley nel pensiero contemporaneo, riportando una pagina di Abbagnano-Fornero (op. cit., pp. 312-13) che riassume con ammirevole chiarezza i termini salienti della questione.

"La presenza di Berkeley nella filosofia moderna appare duplice. Da un lato egli è stato un punto di riferimento *positivo* per le varie forme di idealismo gnoseologico. (da Fichte al neohegelismo italiano), ossia per quelle dottrine della conoscenza secondo cui il soggetto viene concepito, a vario titolo, come la condizione imprescindibile dell'oggetto. Così, quando Schopenhauer afferma che "il mondo è la mia rappresentazione" e Gentile sostiene che "l'oggetto esiste solo in virtù dell'atto che lo pensa, essi non fanno che presupporre, in qualche modo, la tesi di fondo del vescovo irlandese.

Dall'altro lato, Berkeley è apparso un punto di riferimento *negativo* o polemico per tutti quei pensatori che hanno ritenuto il suo "cervellotico" sistema un

insopportabile affronto al realismo comune ("Gli idealisti - scrive Russell riportando una battuta di G. E. Moore- sono coloro che vorrebbero sostenere che i treni hanno ruote solo quando sono in stazione, dato che i passeggeri non possono vedere le ruote finché sono sul treno. Il buon senso rifiuta di credere che le ruote comincino improvvisamente ad esistere allorché vengono guardate, e non si diano, invece, il fastidio di essere quando nessuno le osserva"). Da questo punto di vista, a cominciare da Kant, che nella *Critica della ragion pura* ne offre una nota confutazione, sino agli odierni neoempiristi, si può dire che Berkeley sia stato presente ai filosofi moderni soprattutto come 'sfida'.

"Tuttavia, all'interno di coloro che respingono Berkeley, bisogna distinguere fra gli studiosi per i quali l'idealismo gnoseologico risulta confutabile [come Russell e Sartre] e coloro per i quali non esistono ragioni fondate a favore di Berkeley, ma neanche argomenti decisivi e verificabili contro di lui. In ogni caso, per 'sdrammatizzare' la questione sollevata da Berkeley (che ha fatto versare fiumi di inchiostro e che in Italia, per opera di Gentile, è stata esasperata al massimo) taluni autori odierni asseriscono che il considerare il mondo un insieme di "cose", com'è portato a credere il nostro istintivo realismo, oppure una collezione di 'idee', come vorrebbe Berkeley, è soltanto, al limite, un fatto *verbale*, che in concreto non toglie né aggiunge nulla alla nostra conoscenza del mondo.

"Anche se la quasi totalità dei filosofi attuali non è d'accordo con Berkeley, il suo immaterialismo, sul piano storico-filosofico, non può comunque essere ridotto all'eccentrica trovata di una mente un po' stravagante. Infatti l'idealismo gnoseologico, al di là della specifica veste berkeleyana, è pur sempre una delle *possibili* alternative del pensiero umano, nella quale, prima o poi, può imbattersi chi fa filosofia. Tant'è vero che lo ritroviamo non solo *dopo* Berkeley, nei vari sistemi idealistici, ma anche assai *prima* di Berkeley, ad esempio nelle filosofie dell'antico Oriente."

Ovvia ma necessaria quest'ultima osservazione. La filosofia occidentale in genere, e quella moderna in particolare, è talmente impregnata di realismo che ha finito per considerare "stravagante" ogni altra visione del mondo. Ma la filosofia orientale - e non solo l'antica, ma anche la contemporanea, se è vero, per fare un esempio, che il Vedanta è un sistema di pensiero perfettamente vivo e vegeto - la pensa altrimenti. In India, in Cina o in Giappone il nominalismo berkeleyano non apparirebbe tanto strano e non farebbe alcuno scandalo, anzi sarebbe recepito come un modo assolutamente normale di concepire la realtà. Per poter valutare serenamente l'opera del filosofo irlandese, quindi, è necessaria una salutare operazione di sprovvincializzazione culturale. L'Europa non è il mondo; e, in buona parte di esso, non è affatto così ovvio che gli enti per eccellenza siano le cose materiali, e che la vita stessa con tutte le sue manifestazioni - a cominciare dal pensiero -, senza il supporto della materia, sia pressoché inconcepibile.

Francesco Lamendola