

LA LUCE NELLA RIFLESSIONE DI BERKELEY: FILOSOFIA DELLA PERCEZIONE E FILOSOFIA DELLA NATURA

BRUNELLO LOTTI

1. La teoria della visione

Il primo significativo scritto filosofico di Berkeley è il *Saggio per una Nuova Teoria della Visione*, pubblicato nel 1709, quando l'autore aveva solo ventiquattro anni. In questo innovativo saggio di teoria della percezione, la luce è considerata come condizione e oggetto della visione. Se si riscontrano le occorrenze del termine 'luce', ci si rende subito conto che il giovane Berkeley affronta il tema da percettologo: lo interessano luce e colori in quanto oggetti unici e immediati della visione ossia i contenuti che appartengono alla percezione visiva se considerata a se stante¹.

Il saggio si propone di esaminare la percezione di distanza, grandezza e posizione degli oggetti per dimostrare che queste dimensioni non possono essere percepite direttamente dalla vista, ma richiedono anche l'intervento del tatto e l'abituale connessione tra i due sensi. Riprendendo un argomento esposto nella *Diottrica* di William Molyneux, Berkeley sostiene che la distanza non può essere percepita direttamente dalla vista, poiché dal punto di vista

¹ BERKELEY 1992 (*NTV*): "That which I see is only variety of light and colours" (§ 103, p. 38); "there is no other immediate object of sight besides light and colours" (§ 129, p. 46); "in a strict sense, I see nothing but light and colours, with their several shades and variations" (§ 130, p. 47); "All that is properly perceived by the visive faculty amounts to no more than colours with variations and different proportions of light and shade" (§ 156, p. 54). La comprensione dell'*Essay* richiede anche la conoscenza di *The Theory of Vision Vindicated and Explained*, comparsa molto più tardi nel 1733: vedi BERKELEY 1992 (*TVV*), 229-250.

ottico la distanza è una linea retta perpendicolare all'occhio e dunque proietta sul fondo della retina soltanto un punto, che resta tale qualunque sia la distanza dell'oggetto di volta in volta considerata². L'argomento è tutt'altro che perspicuo, perché sempre nel *Saggio* apprendiamo che “per distanza tra due punti qualsiasi non si intende altro che il numero dei punti intermedi” (*NTV* § 112, p. 41). Pertanto sarebbe possibile cogliere la distanza soltanto con percezioni visive. Si dovrà dunque intendere l'affermazione di Berkeley nel senso che con la sola vista non possiamo percepire “la distanza che separa un oggetto dall'occhio che lo vede, ossia la distanza nella dimensione della profondità”, in quanto il campo visivo considerato in se stesso risulta essere piatto cioè bidimensionale³.

La valutazione delle distanze di oggetti remoti non può scaturire solo dalla percezione visiva, ma richiede una esperienza nella quale si integrano due aspetti: la percezione di oggetti interposti tra l'osservatore e l'oggetto remoto (come prati, case, fiumi e così via) dei quali sappiamo per esperienza che occupano un certo spazio; l'apparenza debole o piccola dell'oggetto remoto, allorché si sappia per esperienza che quel medesimo oggetto, visto da vicino, presenta un aspetto nitido e grande. In entrambi i casi le apparenze visive da sole non ci fanno percepire direttamente la distanza, ma permettono un'inferenza abituale che si appoggia a esperienze precedenti. Esaminando poi la percezione della distanza di oggetti vicini, tali che l'intervallo tra gli occhi può essere un fattore da tenere in considerazione rispetto alla prossimità dell'oggetto, Berkeley sostiene che in questo caso la percezione

² BERKELEY 1992 (*NTV*), § 2, p. 9. L'argomento ritorna in *Alcifrone* IV § 8, in BERKELEY 1948-1957, vol. 3, 150. Vedi MOLYNEUX 1692, prop. 31, p. 113. Sull'importanza del testo di Molyneux per la teoria della visione di Berkeley vedi PARIGI 1995, 131 s.

³ NERI 1991, 130.

della distanza si spiega con i movimenti del bulbo oculare, che variano a seconda della distanza degli oggetti per la necessità di metterli a fuoco. Queste sensazioni muscolari suggeriscono la distanza non per una connessione intrinseca, ma solo per un meccanismo di associazione abituale:

Non che ci sia alcuna connessione naturale o necessaria fra la sensazione che percepiamo con la rotazione degli occhi e la maggiore o minore distanza; ma poiché la mente per esperienza costante ha scoperto che sensazioni differenti, corrispondenti a diverse disposizioni degli occhi, sono accompagnate ciascuna da un grado diverso di distanza nell'oggetto, si è formata una connessione abituale o consueta fra questi due tipi di idee; cosicché, appena la mente percepisce la sensazione che sorge dalla diversa rotazione che essa imprime agli occhi per avvicinare o allontanare le pupille, subito percepisce anche la diversa idea di distanza che era solitamente connessa a quella sensazione; così come nell'udire un certo suono, viene subito suggerita all'intelletto l'idea che l'abitudine vi aveva unito⁴.

La percezione della distanza non può dunque essere ottenuta direttamente dalla vista, ma richiede le percezioni tattili, ossia l'esperienza che, per toccare l'oggetto, dobbiamo spostarci nello spazio per un certo tempo; le percezioni tattili si sono associate costantemente ad alcune percezioni visive (ad esempio all'aspetto piccolo o sfocato dell'oggetto) o a sensazioni connesse all'esercizio della vista (come le sensazioni relative alla messa a fuoco degli oggetti) in modo tale che, non appena si hanno certe percezioni visive, la mente passa alle correlate percezioni tattili ed effettua quindi una stima della distanza. Ho impiegato poco sopra la locuzione 'inferenza abituale' perché in *NTV* § 20 la percezione della distanza è definita un "judgment" che risulta dall'esperienza. Tuttavia, in *The Theory of Vision Vindicated and Explained* Berkeley preciserà che "percepire è una cosa, giudicare è un'altra cosa. Allo stesso modo, essere

⁴ BERKELEY 1992 (*NTV*), § 17, p. 11 (tutte le traduzioni italiane dei passi di Berkeley sono mie).

suggerito (*suggested*) è una cosa ed essere inferito è un'altra cosa. Le cose sono suggerite e percepite dal senso, mentre facciamo giudizi e inferenze con l'intelletto"⁵. La percezione sensibile della distanza intesa come profondità non è un atto di giudizio intellettuale, a rigore non è un'inferenza, ma una indicazione di idee tangibili da parte di idee visibili ad esse associate per esperienza.

Alla connessione non originaria, ma ottenuta solo per abitudine, tra vista e tatto, e alla costruzione dell'immagine del mondo attraverso la coordinazione di questi due sensi si accompagna la critica dell'ottica geometrica, cartesiana e malebranchiana, che aveva spiegato la distanza attraverso il calcolo dell'angolo visuale con il quale gli occhi scorgono l'oggetto: nella visione binoculare tanto maggiore l'angolo tanto più vicino l'oggetto e viceversa, perché la convergenza degli assi di visione forma angoli sempre più piccoli quanto più lontano è il punto in cui avviene. Una seconda spiegazione ottico-geometrica, che vale per la visione monoculare, riguarda i gradi di incidenza sulla pupilla dei raggi luminosi provenienti dall'oggetto: minore la distanza, maggiore la divergenza dei raggi che partono dall'oggetto e viceversa maggiore la distanza, minore la divergenza finché a distanze notevoli i raggi giungono come se fossero paralleli. Queste spiegazioni ottico-geometriche implicano che la visione non è un abito che dipende dall'esperienza, ma da un meccanismo che può essere noto prima di ogni esperienza, una sorta di "geometria naturale", come avevano scritto Descartes e Malebranche, nella quale le connessioni che si stabiliscono tra i diversi elementi sono necessarie⁶.

⁵ BERKELEY 1992 (*TVV*) § 42, p. 242. Vedi in merito NERI 1991, 131-133.

⁶ Vedi R. DESCARTES, *La Dioptrique*. Discours VI, in DESCARTES 1973, 137, a cui Berkeley si

Berkeley rifiuta per principio la possibilità delle spiegazioni geometriche: la visione è un fatto percettivo e dunque non può essere spiegata ricorrendo ad elementi, come gli assi ottici, gli angoli di convergenza, i gradi di incidenza dei raggi e così via che non sono essi stessi percepibili e che comunque non sarebbero calcolabili razionalmente da chi non avesse conoscenze di ottica e di cui nessuno fa uso per la stima delle distanze nell'esperienza percettiva ordinaria: "Ognuno è da se stesso il miglior giudice di ciò che percepisce e non percepisce. È inutile dirmi che io percepisco certe linee e certi angoli che introducono nella mia mente le diverse idee di distanza, finché io stesso non ne sono consapevole" (NTV § 12, p. 10). Berkeley sa bene che la geometria alla quale Descartes faceva riferimento per spiegare i fenomeni ottici era una "geometria innata in tutti" non nel senso che fosse consapevolmente conosciuta e attualmente praticata da tutti, ma nel senso che era latente nel funzionamento cerebrale, in quanto i fenomeni percettivi sono eventi meccanici e spaziali regolati dalla geometria dell'estensione. Poiché però per Berkeley la percezione è, sulla scia di Locke, un fatto esclusivamente mentale e cosciente, ogni spiegazione dei fenomeni percettivi che esulasse dalla coscienza gli appariva priva di senso⁷. Al presupposto coscienzialista si aggiunge il rifiuto dell'idea galileiana e cartesiana che la geometria sia incorporata nella natura fisica. La matematica non descrive enti che abbiano un'esistenza reale, ma è solo un insieme di congetture, che sono state introdotte nell'ottica per consentirne una trattazione geometrica e che non possono mai darci la spiegazione ultima di

riferisce nella Appendice a BERKELEY, 1992 (NTV), 56 s.; MALEBRANCHE, *La Recherche de la Vérité* I ix 3, in MALEBRANCHE 1962, 109-111.

⁷ Cfr. BERKELEY 1992 (NTV), § 19, p. 11 s.

qualche fenomeno naturale⁸.

La trattazione della distanza è replicata per la grandezza degli oggetti. Anche in questo caso Berkeley esclude una definizione geometrica della grandezza che viene invece ricondotta alla percezione: la grandezza è la collezione dei punti percettivi minimi. Il procedimento berkeleiano è di separazione analitica: tra distanza e grandezza, sebbene ci sia connessione nella esperienza ordinaria, non c'è alcuna coimplicazione necessaria. Occorre poi distinguere la grandezza visibile da quella tangibile, sia per l'apparenza percettiva sia per la loro costituzione elementare: mentre la grandezza tangibile resta invariata, quella visibile muta costantemente in base ai nostri spostamenti rispetto all'oggetto tangibile (NTV § 55); inoltre, la grandezza visibile è costituita dall'insieme di quelli che Berkeley chiama i *minima* visibili, mentre la grandezza tangibile consiste nella somma dei *minima* tangibili⁹. I modi con cui la vista percepisce la grandezza tangibile sono gli stessi con i quali percepisce la distanza e nessuno di essi ha un legame esclusivo né con l'una né con l'altra: si considerano cioè la grandezza o piccolezza dell'apparenza visibile, la sua confusione o distinzione, la sua forza o debolezza e ogni altra circostanza associata per esperienza in vari modi alla

⁸ BERKELEY 1992 (NTV), § 14, p. 10 s. Cfr. PARIGI 1995, 133: "Le linee e gli angoli dell'ottica geometrica non possono spiegare la percezione, sia perché non sono percepibili, sia per la loro natura puramente ipotetica". Sul carattere finzionale della matematica cfr. BERKELEY, *De Motu* § 39 (BERKELEY 1992, 219).

⁹ BERKELEY 1992 (NTV), §§ 54, p. 23. Per la teoria dei *minima* sensibili, che nega la divisibilità all'infinito dell'estensione, vedi anche ivi §§ 80-82. Berkeley afferma che il *minimum tangibile* e il *minimum visibile* sono ciò "beyond which sense cannot perceive" (§ 54), ma nello stesso tempo afferma che "the minimum is exactly equal in all beings whatsoever that are endowed with the visive faculty" (§ 80). Di conseguenza il *minimum* non può essere inteso come la soglia percettiva dell'occhio umano, che potrebbe essere superata dall'occhio di un animale o dall'uso del microscopio. Sulle difficoltà di questa dottrina vedi ARMSTRONG 1960, 42-45; RAYNOR 1980, 196-200.

stima della grandezza tangibile. Non c'è alcuna connessione rigida e invariabile, ma le relazioni sono stabilite tutte dall'esperienza acquisita: "Così, per esempio, la stessa quantità di estensione visibile che nella figura di una torre suggerisce l'idea di una grandezza notevole, nella figura di un uomo suggerirà l'idea di una grandezza assai più piccola" (NTV § 57, p. 24).

Nonostante il reiterato rifiuto delle spiegazioni geometriche, Berkeley non riesce a sottrarsi per intero agli assunti dell'ottica geometrica. Già il primo argomento presentato nella *Nuova Teoria della Visione* per negare la percezione visiva della distanza e cioè l'idea che la distanza è soltanto una linea perpendicolare all'occhio, che proietta un solo punto sul fondo dell'occhio, si fonda su un concetto tratto dall'ottica geometrica e non certo su un'esperienza percettiva. Inoltre, Berkeley non rinuncia alla nozione di "raggio di luce", che è essenziale nella tradizionale trattatistica dell'ottica geometrica, benché il raggio come tale non sia affatto percepibile. Di questa nozione fa uso per spiegare il fenomeno ottico, molto dibattuto, della luna che appare talvolta più grande quando si trova all'orizzonte invece che allo zenith. Per intendere la spiegazione di Berkeley occorre considerare che, a suo giudizio, l'apparenza più grande della luna all'orizzonte non dipende dal fatto che la luna abbia una maggiore estensione visibile quando è all'orizzonte piuttosto che allo zenith, ma è l'effetto di come associamo a certe percezioni visive la valutazione della grandezza tangibile. Nel caso specifico interviene la 'debolezza' dell'immagine, che per abitudine si associa a oggetti lontani e che quindi ci induce a ritenerli più grandi. La debolezza di un'immagine è definita come l'effetto del minor numero di raggi che colpiscono l'occhio. Ma perché l'immagine della luna all'orizzonte è più debole di quando la luna è allo zenith? Berkeley sostiene che la porzione di

atmosfera, interposta tra l'occhio e l'oggetto, è maggiore all'orizzonte che allo zenith; poiché “le particelle che compongono l'atmosfera intercettano i raggi di luce che procedono da ogni oggetto verso l'occhio”, un numero di raggi maggiore è intercettato quando la luna si trova all'orizzonte, cosicché la sua immagine appare più debole e quindi, per associazione alla sfera tattile, siamo indotti a giudicarla più grande¹⁰.

Discutendo la posizione degli oggetti, il filosofo irlandese esamina lo spinoso problema delle immagini retiniche invertite che era già stato posto negli studi di ottica sin dai *Paralipomena ad Vitellionem* (1604) di Keplero¹¹: perché vediamo gli oggetti nella loro posizione naturale ‘diritta’, se le immagini dipinte sul fondo della retina dai raggi provenienti dagli oggetti risultano capovolte in virtù del passaggio dei raggi attraverso la lente del cristallino? Anche in questo caso Berkeley rifiuta la spiegazione di ottica geometrica, proposta da Descartes e da Molyneux, secondo la quale la mente non coglie le immagini retiniche, ma segue il percorso dei raggi a ritroso dal fondo dell'occhio, attraverso la lente del cristallino, fino al loro punto di partenza dall'oggetto e in tal modo percepisce le figure nella loro posizione naturale originaria. Secondo Descartes, ripreso da Molyneux, questo giudizio della mente è simile a quello di un uomo cieco che tiene in ciascuna mano un bastone; i due bastoni si incrociano e si sovrappongono su un piano orizzontale e, grazie a una sorta di 'geometria innata', il cieco percepisce

¹⁰ BERKELEY 1992 (NTV), § 68, p. 27. Cfr. § 56, p. 23 s. per la tesi che se percepisco un'immagine più debole sono indotto a giudicare l'oggetto più grande; § 35, p. 16 per la definizione di 'visione debole' quando “a causa della distanza dell'oggetto o dello spessore del mezzo interposto pochi raggi arrivano dall'oggetto all'occhio”. Vedi PARIGI 1987, 51-60, con utili rimandi alle discussioni precedenti e successive a Berkeley: la teoria berkeleiana, che peraltro aveva un precedente in Tolomeo (57 s.), risulta smentita dagli studi di psicologia sperimentale novecenteschi (59 s.).

¹¹ Vedi GIUDICE 2010, 44-45.

attraverso gli angoli che formano i bastoni sia la distanza sia la posizione di un oggetto sentito con la punta del bastone: il cieco giudicherà che l'oggetto sentito con la mano sinistra si trova alla sua destra e viceversa. L'incrocio dei bastoni assomiglia all'inversione dei raggi che attraversano il cristallino nell'occhio. Questa spiegazione è giudicata da Berkeley inaccettabile perché le traiettorie dei raggi non sono percepibili e dunque la mente non può costruire l'immagine mediante il loro calcolo geometrico¹². La sua soluzione del problema consiste nell'eliminarlo in quanto falso problema che scaturisce dall'errore di porre in relazione le immagini visibili con le immagini retiniche capovolte che, in quanto tali, non sono l'oggetto primario della visione, ma sono solo oggetti tangibili. Non abbiamo alcuna consapevolezza immediata e primaria delle immagini capovolte sulla retina, ma negli studi di ottica si suppone che si formino nel fondo del nostro occhio solo perché, anatomicamente, le abbiamo osservate formarsi nel fondo di un altro occhio, nel quale la posizione invertita nello spazio di queste immagini è determinata solo rispetto all'alto e al basso tangibili. In relazione al soggetto percipiente il problema della inversione non sussiste, sia perché l'immagine retinica non è l'oggetto proprio e immediato della visione sia perché l'inversione delle immagini è definita solo in rapporto a dimensioni tangibili che non appartengono alla sfera delle immagini visibili¹³.

¹² Vedi DESCARTES, *La Dioptrique*. Discours VI, in DESCARTES 1973, 135 s.; MOLYNEUX 1692, part II, chapt. VII, 289; BERKELEY, 1992 (NTV), §§ 88-90, p. 34 s. e Appendice alla seconda edizione (1709), 56-58.

¹³ Vedi BERKELEY 1992 (NTV), § 88-119 e BERKELEY 1992 (TVV), §§ 50-51. La mia semplificata esposizione non rende conto della complessa e a tratti confusa discussione che Berkeley dà del tema delle immagini retiniche invertite, che ha suscitato divergenti interpretazioni: cfr. MURRAY TURBAYNE 1955; ARMSTRONG 1956; ARMSTRONG 1960, 45-52; FURLONG 1963; THRANE 1977, in part. §§ 9-10, pp. 290-296); NERI 1991, 138-142; PARIGI 1995, 135-138.

La tesi complessiva di Berkeley è che le percezioni tattili e visive sono eterogenee e la percezione della distanza, della grandezza e della posizione è soltanto il frutto di un'associazione formatasi per esperienza, non sussistendo alcuna connessione intrinseca o necessaria tra sensazioni visive e sensazioni tattili¹⁴. Berkeley argomenta questa tesi ricorrendo al cosiddetto problema di Molyneux, esposto da Locke nel *Saggio sull'intelligenza umana*. In una lettera a Locke del 2 marzo 1693 Molyneux gli aveva proposto quello che definiva “a Jocese Problem”: supponiamo che un cieco dalla nascita abbia appreso con il tatto a distinguere un cubo da una sfera e supponiamo che da adulto riacquisti all'improvviso la vista; si domanda se, vedendo i due solidi prima di toccarli, sarebbe in grado di distinguerli, dicendo qual è la sfera e quale il cubo. La risposta di Molyneux, condivisa da Locke, era stata negativa perché, sebbene il cieco abbia avuto esperienza delle diverse sensazioni tattili associate alla sfera e al cubo, non ha mai avuto l'esperienza di come una certa sensazione tattile si associ a una corrispondente percezione visiva e quindi non sa come possa apparire alla vista uno spigolo del cubo, che gli ha procurato una sensazione tattile non uniforme, diversa da quella che ha avvertito toccando la superficie omogenea della sfera¹⁵.

Berkeley reitera la risposta negativa di Locke e ne estende le conclusioni: se il cieco riguadagnasse la vista, non solo non distinguerebbe il cubo dalla

¹⁴ “I due aspetti non sono accomunati da alcuna comunanza intima e oggettiva; soltanto l'esperienza, mostrandoci la loro costante coesistenza ci insegna a compiere il passaggio dall'uno all'altro. In questo processo la coscienza non è dominata da leggi razionali, ma semplicemente guidata dalla corrente associativa; le forze che le danno un impulso sono l'esercizio e la consuetudine (*habit and custom*), non già la conclusione deduttiva”, CASSIRER 1978, 320 s.

¹⁵ William Molyneux to Locke, 2 March 1693, in LOCKE 1979, vol. 4, lett. n. 1609, pp. 647-652: 651. Locke riportò il problema nella seconda edizione (1694) del *Saggio sull'intelligenza umana* (II, 9, § 8).

sfera, in quanto non saprebbe associare alle nuove percezioni visive le parole che ha appreso in connessione con le percezioni tattili, ma non avrebbe neppure idea inizialmente della distanza, della posizione e della dimensione degli oggetti, non avendo mai potuto esperire in precedenza quali percezioni tattili si associano a certe percezioni visive. Poiché il cieco che riacquista la vista non ha mai potuto correlare percezioni visive e percezioni tattili, il suo mondo visibile sarà inizialmente privo di ogni organizzazione spaziale. Tutto ciò che vede, il sole e le stelle, gli oggetti più remoti non meno di quelli più vicini, gli appariranno un complesso di luci e colori posti sullo stesso piano, come fossero “nel suo occhio, anzi nella sua mente”¹⁶. Il mondo visivo, preso in se stesso, ossia l’oggetto proprio e immediato della percezione visiva, è soltanto un mondo bidimensionale di luce e di colore. In conclusione, gli oggetti che vediamo non sono gli stessi che tocchiamo, una verità evidente a proposito del rapporto tra gli oggetti dell’udito e quelli del tatto (non si ode una carrozza, ma solo il rumore che produce), che dovrebbe essere estesa anche al rapporto tra la vista e il tatto: “Un uomo non vede e non tocca la

¹⁶ BERKELEY 1992 (NTV), § 41, p. 19. Il problema di Molyneux è presentato in §§ 132-135, ma il caso del cieco nato che riacquista la vista è già discusso in §§ 41-42, 79, 92-97, 106-110, 128. Berkeley credette di trovare la verifica sperimentale della sua risposta al problema di Molyneux nella relazione che il chirurgo William Cheselden diede nel 1727 del caso di un ragazzo cieco dall'infanzia e operato di cataratta: «Quando vide per la prima volta era così incapace di formare un qualsiasi giudizio sulle distanze che pensò che tutti gli oggetti, quali che fossero, toccassero i suoi occhi, come ebbe a dire, allo stesso modo in cui ciò che sentiva toccava la sua pelle» (*Philosophical Transactions of the Royal Society, 1727-1728*, n. 35, pp. 447-450). Sul problema di Molyneux vedi: DAVIS 1960, che esamina anche la risposta affermativa di Leibniz (396-398) e la discussione del problema nella cultura francese e britannica dopo Berkeley (400-405); PARK 1969, che esamina le differenti implicazioni del problema per Locke e Berkeley, al di là della comune risposta negativa; PARIGI 2004, che documenta, in base anche agli sviluppi successivi delle indagini, come l'esperimento di Cheselden non sia affatto risolutivo.

stessa cosa più di quanto oda e tocchi la stessa cosa”¹⁷.

La tesi della dissociazione originaria tra gli oggetti dei diversi sensi ha una serie di implicazioni: a) il mondo visivo non è una rappresentazione del mondo tangibile, nel senso che non lo raffigura direttamente in alcun modo; b) tra le percezioni visive e quelle tattili non c'è somiglianza; c) tra i due ordini di percezioni non c'è nesso causale; d) manca ogni nesso o forma logica tra i due gruppi disparati di fenomeni che garantisca il passaggio nella coscienza dall'uno all'altro. La separazione originaria tra percezioni visive e percezioni tattili si accompagna alla negazione di una teoria classica sulla percezione come quella dei sensibili comuni, risalente al *De Anima* di Aristotele, che ammetteva che alcune determinazioni fondamentali come il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, il numero e l'unità appartenessero a una funzione comune a tutti i sensi. Contro questa nozione tradizionale Berkeley afferma che “l'estensione, le figure e i movimenti percepiti dalla vista sono specificamente distinti dalle idee del tatto chiamate con gli stessi nomi, e non c'è alcuna idea o specie di idea comune a entrambi i sensi”¹⁸.

Il fatto che nel mondo quotidiano sensazioni visive e tattili siano talmente intrecciate da sembrare fuse le une con le altre non dipende da una indissolubile connessione originaria, ma è soltanto effetto di un'associazione psichica maturata nell'esperienza. Il risultato dell'indagine berkeleiana sulla percezione è dunque che gli oggetti, le “cose”, le loro grandezze e distanze, si

¹⁷ BERKELEY 1992 (*NTV*), § 47, p. 21. Per il carattere solo apparentemente plausibile e in realtà fuorviante di questa comparazione con l'udito vedi WARNOCK 1953, 33-36, che osserva come la costituzione degli oggetti dipenda dalla vista e dal tatto in maniera fondamentale, laddove l'udito, come il gusto e l'olfatto, rivestono soltanto un ruolo secondario di conferma rispetto a oggetti sulla cui esistenza siamo già informati in virtù della vista e del tatto.

¹⁸ BERKELEY 1992 (*NTV*), § 127, p. 46 (vedi anche § 129). Cfr. ARISTOTELE, *De Anima* 425 a 14 - 425 b 11.

costituiscono non in virtù dei soli contenuti delle impressioni sensoriali, ma in virtù del loro collegamento nell'anima. Tale collegamento non è però dovuto a una funzione logica, "ma per così dire a un impulso naturale della coscienza regolato dall'esperienza"¹⁹. L'associazione tra idee è un meccanismo di cui si constata la presenza nell'esperienza, anche se non si può produrre alcuna dimostrazione razionale della necessità degli accostamenti tra idee e anche se non si conoscono le cause che determinano l'associazione²⁰. Berkeley ne illustra il funzionamento ricorrendo alla metafora del linguaggio: la connessione d'uso tra idee visive e idee tattili è la stessa che si riscontra nel linguaggio tra i segni e i significati ossia tra le parole e le idee a cui le parole rimandano. L'analogia linguistica serve a illustrare la contingenza del rapporto e a chiarire perché, ciò nonostante, la mente inclini a confondere i due termini della relazione, passando dall'uno all'altro in maniera automatica; anche quando ascoltiamo il suono di una parola, siamo infatti indotti subito a pensare il significato associato al suono. Berkeley è però consapevole che l'analogia ha un limite perché le idee visibili sono "segni costanti e universali" e "la loro connessione con le idee tangibili è stata appresa sin dal nostro primo ingresso nel mondo" ed è stata rafforzata in ogni esperienza successiva senza smentite; di contro, i segni del linguaggio sono di istituzione umana e sono variabili:

¹⁹ "Non è una particolare funzione logica, ma per così dire un impulso naturale della coscienza regolato dall'esperienza, ciò che ci fa conoscere la grandezza e le distanze degli oggetti, e in tal modo la loro realtà e i loro ordinamenti" (CASSIRER 1978, 321).

²⁰ Vedi BERKELEY 1992 (NTV), § 25, p. 12; cfr, anche § 17 ("habitual or customary connexion"), § 21 ("habitual connexion"), § 26 ("custom and experience"), § 62 ("customary tie"), § 77 ("habitual connexion"; "custom and experience"), § 79 ("customary and close connexion"), § 104 ("custom and experience"), § 147 ("habitual connexion that experience has made us to observe...").

C'è questa differenza tra la significazione delle figure tangibili da parte delle figure visibili e la significazione delle idee da parte delle parole, che mentre la seconda è variabile e incerta, poiché dipende interamente dalla assegnazione arbitraria degli uomini, la prima è fissa ed è immutabilmente identica in ogni tempo e luogo. Un quadrato visibile, ad esempio, suggerisce alla mente la stessa figura tangibile in Europa così come in America. Da ciò deriva che la voce della natura, che parla ai nostri occhi, non è suscettibile di quei fraintendimenti e di quelle ambiguità ai quali i linguaggi costruiti dall'uomo sono inevitabilmente soggetti (NTV, § 152, p. 53).

Questa differenza permette di distinguere le parole dalle idee assai più facilmente di quanto si possano separare le percezioni visibili da quelle tangibili, che sono state sempre saldate assieme nella nostra esperienza e di cui non abbiamo appreso il collegamento²¹. Anzi, è proprio il linguaggio a giocare un ruolo importante nell'occultamento della situazione percettiva originaria: poiché adottiamo lo stesso nome per designare la cosa vista e la cosa toccata, quest'uso linguistico induce a confondere gli oggetti immediati della visione e gli oggetti indicati dalla visione, che sono percepiti con il tatto²². Si forma perciò il pregiudizio, dal quale è difficile districarsi, di una intima connessione tra le due sfere percettive; occorre sforzarsi di abbandonarlo, se si vuol adottare il punto di vista della analisi scompositiva che Berkeley instaura nel suo saggio²³.

²¹ BERKELEY 1992 (NTV), § 144, p. 50 s. Altri riferimenti alla metafora del linguaggio per spiegare il rapporto tra percezioni visibili e tangibili in §§ 51, 73, 140, 143, 147, 152, 158, 159. Cfr. anche BERKELEY 1992 (P), § 43, p. 89.

²² "... the objects of sight and touch are two distinct things. It may perhaps require some thought rightly to conceive this distinction. And the difficulty seems not a little increased, because the combination of visible ideas hath constantly the same name as the combination of tangible ideas wherewith it is connected: which doth of necessity arise from the use and end of language", BERKELEY 1992 (NTV), § 49, p. 22. Il tema è già nei giovanili quaderni di appunti noti come *Philosophical Commentaries*, Notebook B n. 28: "Motion, figure & extension perceivable by sight are different from those ideas perceived by touch which goe by the same name", BERKELEY 1992, 254).

²³ Sul pregiudizio stratificato dall'abitudine e consolidato dal linguaggio e sulla necessità di emanciparsene per attingere la corretta teoria della percezione vedi BERKELEY

Nelle ultime sezioni del saggio Berkeley esplora il caso ideale, ma non contraddittorio, di uno spirito privo di corpo, che possa vedere ma sia privo del senso del tatto, e argomenta che uno spirito siffatto non potrebbe avere cognizione né della geometria piana né di quella solida perché le idee dimensionali sono tutte colte dal tatto, mentre la vista ci offre soltanto “i colori con le loro variazioni e le diverse proporzioni di luce e di ombra” (NTV § 156, p. 54). Tuttavia, a conclusione di questo esperimento mentale, l'autore riconosce che è impossibile definire in maniera risolutiva la questione della capacità di un puro spirito di conoscere la geometria:

Non è infatti facile per noi penetrare con precisione nei pensieri di una tale intelligenza, perché non riusciamo, senza grande fatica, a separare e districare con acume nei nostri pensieri gli oggetti propri della vista da quelli del tatto che vi sono connessi (NTV § 159, p. 55).

Il tentativo, osserva Berkeley, sarebbe paragonabile a quello di chi, ascoltando le parole della propria lingua materna, tentasse di separare i suoni dai significati che vi sono stati annessi. L'analisi condotta nel *Saggio per una nuova teoria della visione* è dunque paragonabile al tentativo audace, ai limiti dell'impossibile, di risalire a una condizione percettiva in cui la distinzione originaria dei dati sensoriali precede la loro sintesi esperienziale.

Si è soliti dire che la *Nuova Teoria della Visione* apre la strada al *Trattato sui Principi della conoscenza umana*, comparso l'anno successivo (1710), perché rimuove preventivamente l'obiezione che si sarebbe potuta sollevare contro l'immaterialismo e cioè che la percezione sensibile, lungi dal mostrarci le cose come se esistessero nella mente, ce le presenta come esistenti all'esterno a

diverse distanze da noi²⁴. Il risultato acquisito con questa opera di esordio è che almeno le cose visibili sono tutte nella mente, ossia non sono copie di realtà esterne e non esistono al di fuori dello spirito. Berkeley, pur parlando diffusamente non solo di “idee visibili” ma anche di “idee tangibili”, mantiene ancora nella *Nuova Teoria della Visione* l’assunto comune che gli oggetti tangibili (ossia le combinazioni di idee del tatto) siano esistenti nello spazio esterno al di fuori della mente, mentre le percezioni visibili sono fenomeni mentali²⁵. Questa impostazione verrà chiarita e rettificata nei *Principi*, dove Berkeley preciserà che nella *Nuova Teoria della Visione* aveva accolto ‘l’errore volgare’ non perché fosse necessario a stabilire la tesi che vi era presentata, ma perché esaminare e confutare quell’errore esulava dallo

²⁴ Vedi BERKELEY 1992 (P), § 43, p. 89. Senz'altro, “l'immaterialismo e la teoria della visione maturano insieme nella mente del giovane Berkeley” (PARIGI 1995, 131). Il *Saggio per una Nuova Teoria della Visione* e il *Trattato sui principi della conoscenza umana* sono stati concepiti insieme, come dimostra il fatto che una prima versione della Introduzione ai *Principi*, non molto diversa dalla versione definitiva, è stata scritta nel novembre-dicembre del 1708 (vedi SILVIA PARIGI, Nota bibliografica, in BERKELEY 1996, 75 s.). Tuttavia il legame concettuale tra le due opere è discutibile perché, se anche percepissimo la distanza direttamente con la vista, questo fatto non dimostrerebbe, secondo lo stesso Berkeley, l'esistenza di oggetti esterni alla mente che li percepisce, in quanto “in un sogno noi spesso percepiamo le cose come se esistessero a una grande distanza e non di meno si riconosce che quelle cose hanno la loro esistenza solo nella mente” (BERKELEY 1992 (P), § 42, p. 89). Pertanto, nonostante la connessione che Berkeley istituisce tra i suoi due testi in BERKELEY 1992 (P), § 43, a dar retta a § 42 la *Nuova Teoria della Visione* non è affatto una premessa indispensabile per la tesi immaterialista dei *Principi della Conoscenza Umana*. In merito vedi NERI 1991, 127 s. e nota 1; PARIGI 1995, 145-151. Si veda inoltre BROOK 1973, che afferma come alcune accettabili acquisizioni della teoria della visione di Berkeley – e cioè la tesi che la valutazione della distanza apparente dipende in parte dalle associazioni sedimentate nell'esperienza fra dati sensoriali visivi e non visivi, e non dipende da un giudizio a priori formulato dalla mente in base al possesso di una geometria innata – sono compatibili con una metafisica realista e non offrono alcuna prova della metafisica idealistica affermata da Berkeley (37-76: 37).

²⁵ “For all visible things are equally in the mind, and take up no part of the external space: and consequently are equidistant from any tangible thing which exist without the mind”, BERKELEY 1992 (NTV), § 111, p. 41. Vedi anche ivi, §§ 43, 47, 50, 55, 64, 77, 78, 82, 94, 96, 99, 117, 119.

scopo di un discorso dedicato alla percezione visiva. La tesi corretta è che la sfera sensoriale tattile non coglie oggetti esterni indicati dalle percezioni visive, ma che sia gli oggetti tattili sia quelli visivi altro non sono che percezioni:

le idee della vista, quando apprendiamo con esse la distanza e le cose poste a una certa distanza, non ci indicano né ci segnalano cose che esistono veramente a una certa distanza, ma ci avvertono soltanto che certe idee del tatto saranno impresse nella nostra mente a una determinata distanza di tempo e in conseguenza di determinate azioni²⁶.

Perciò nei *Principi* anche le cose tangibili si trasformano in idee tattili e la dimensione esterna rispetto alla nostra mente è risolta interamente nella causa prima dei due ordini percettivi ossia in quello Spirito che governa la natura e che con le idee visibili ci informa “su quali idee tangibili imprimerà in noi nel caso noi produciamo questo o quel movimento nei nostri corpi”²⁷. Sulle premesse della separazione tra idee visibili e idee tattili e della loro connessione per esperienza abituale Berkeley costruisce una inferenza teologica. Senza fermarsi al piano empirico – come farà invece Hume – Berkeley si domanderà a partire dai *Principi* quale sia la causa che ha istituito il nesso tra le due sfere sensoriali e risponderà che questa causa trascende l'esperienza: Dio ci parla con le percezioni visive perché possiamo orientarci vantaggiosamente nell'esperienza. Nelle prime due edizioni della *Nuova Teoria della visione* (1709 e 1710) questa tesi non era stata però ancora formulata e veniva presentata soltanto la interpretazione linguistica del nesso

²⁶ BERKELEY 1992 (P), § 44, p. 89.

²⁷ *Ibid.* Va però notato che ancora in *The Theory of Vision Vindicated and Explained* (1733) compare un riferimento a oggetti esterni tangibili nella discussione del problema delle immagini retiniche invertite (§ 49). Il *lapsus* potrebbe essere la spia di quanto sia difficile per Berkeley formulare la propria della teoria della visione in termini integralmente immaterialistici.

convenzionale tra percezioni visive e corpi tangibili:

Gli oggetti propri della visione costituiscono il linguaggio universale della Natura, per mezzo del quale siamo ammaestrati su come regolare le nostre azioni per ottenere quelle cose che sono necessarie alla conservazione e al benessere dei nostri corpi e anche per evitare tutto ciò che possa danneggiarli e distruggerli (*NTV*, § 147, p. 51 s.).

L'esperienza ci insegna sin dal nostro ingresso nel mondo a collegare le idee della visione con gli oggetti del tatto in modo tale che possiamo prevedere il corso degli eventi per la nostra utilità pratica. Le percezioni visibili rimandano a quelle tattili e non viceversa perché sono solo queste ultime che arrecano danni e vantaggi: perciò si può presumere che il senso della vista sia stato assegnato agli esseri animati per consentire loro di prevedere i danni o i vantaggi derivanti da future percezioni tattili associabili per esperienza alle percezioni visive anticipatrici (*NTV* § 59). Questa struttura teleologicamente preordinata dell'esperienza è ancora soltanto un fatto naturale nella prima edizione della *Nuova Teoria della visione*, ma diventerà poi il segno della causa ordinatrice divina cosicché, nella edizione del 1732, nei passi sopra citati, il 'linguaggio universale della Natura' e la 'voce della natura' diventeranno 'il linguaggio universale dell'Autore della natura' e la 'voce dell'Autore della natura'.

La tesi delle percezioni visive come linguaggio divino è già avanzata nei *Principi* (§§ 44, 66) e verrà poi formulata ampiamente nell'*Alcifrone* (libro IV) e ribadita in *The Theory of Vision or Visual Language shewing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*, pubblicato nel 1733 per difendere la teoria della visione da una critica anonima rivolta al *Saggio per una Nuova Teoria della Visione* che Berkeley aveva ripubblicato in

appendice all'*Alcifrone* (1732)²⁸. La *Teoria della visione* del 1733 contiene una sezione che enuncia chiaramente sia l'impostazione filosofica (non geometrica né fisiologica) del problema della visione, che Berkeley aveva adottato già nella *Nuova Teoria della visione* del 1709, sia la conseguenza teologica che intendeva ricavarne:

Spiegare come la mente o l'anima dell'uomo semplicemente vede è una cosa, ed è compito della filosofia. Considerare particelle che si muovono lungo certe linee, raggi di luce rifratti o riflessi o che si incrociano o che formano angoli, è tutt'altra cosa ed è di pertinenza della geometria. Spiegare il senso della vista mediante il meccanismo dell'occhio è una terza cosa ancora, che pertiene all'anatomia e agli esperimenti. Queste due ultime indagini sono utili nella pratica per ovviare ai difetti e rimediare alle disfunzioni della vista, secondo le leggi naturali vigenti in questo sistema del mondo. Ma la prima teoria è quella che ci fa comprendere la vera natura della visione, considerata come una facoltà dell'anima. Questa teoria [...] può essere ridotta alla semplice domanda: come può avvenire che un insieme di idee del tutto diverso dalle idee tangibili può tuttavia suggerircele, non essendoci tra i due gruppi di idee alcuna connessione necessaria? La risposta corretta è che ciò accade in virtù di una connessione arbitraria istituita dall'Autore della Natura²⁹.

La strategia di Berkeley procede con tre mosse: accantonare le spiegazioni geometriche o fisiologiche in quanto non pertinenti a rendere conto di un fenomeno percettivo come la visione; disarticolare in linea di principio, mediante il ricorso alla sola analisi filosofica, la struttura naturale dell'esperienza, per mostrarne la contingenza; invocare quindi una causa soprannaturale come spiegazione della connessione fattuale tra i diversi

²⁸ BERKELEY 1732. KING 1970, con riferimento ad *Alcifrone* IV §§ 6-15, giudica la prova dell'esistenza di Dio in base al linguaggio visivo una peculiare e sofisticata variante berkeleiana del diffusissimo *argument from design*. Cfr. BERKELEY 1992 (TTV), § 1, p. 231, dove Berkeley dichiara di aver fornito con la propria teoria della visione "a new and unanswerable proof of the existence and immediate operation of God". Vedi KLINE 1987.

²⁹ BERKELEY 1992 (TTV), § 43, p. 242 s. Cfr. ivi § 8, p. 234 con riferimento al suo "new argument of a singular nature in proof of the immediate care and providence of a God, present to our minds, and directing our actions".

aspetti dell'esperienza. La sofisticata analisi berkeleiana della percezione conduce a un *argument from design* rafforzato dalla supposta dimostrazione contro-intuitiva della possibile frammentarietà 'naturale' dell'esperienza: poiché i canali sensoriali sono eterogenei, l'esperienza potrebbe essere naturalmente un caleidoscopio disordinato di sensazioni; ma l'esperienza effettiva mostra correlazioni costantemente ordinate; dunque c'è un autore dell'ordine dell'esperienza, esterno all'esperienza stessa, che ha benevolmente istituito l'ordine a nostro vantaggio. A questo argomento, che Berkeley definisce “nuovo” e “di natura singolare” e che dimostrerebbe la provvidenza immediata della divinità nel dirigere le nostre azioni, si potrebbe muovere la facile obiezione che, se si ammette una divinità creatrice della natura, sarebbe stato più semplice supporre che la divinità avesse costituito nella mente umana la coordinazione originaria tra percezioni tattili e percezioni visive, invece di crearle disgiunte ed eterogenee per poi rimediare a tale disgiunzione con una successiva connessione arbitraria. Sembra che Berkeley crei *ad hoc* un problema per poi evocare il *deus ex machina* che lo risolva; o anche che intende spiegare l'*ignotum* naturale grazie all'*ignotius* soprannaturale.

2. La luce nella filosofia della natura della Siris

La luce ritorna nella riflessione di Berkeley nella *Siris*, l'ultimo suo grande scritto composto quando il filosofo era già vescovo anglicano, insediatosi dal 1734 nella diocesi di Cloyne, una cittadina non lontana da Cork ma sita in una valle interna piuttosto remota, dove rimase in voluto e sereno isolamento per diciotto anni, dedicandosi agli studi e alla meditazione, agli affetti

familiari e alla cura dei fedeli della diocesi.

Sensibile alle dure condizioni di vita della popolazione, particolarmente provata dalla carestia dell'inverno 1740-1741 e dall'epidemia di vaiolo che ne seguì, e interessato a temi di medicina anche per ragioni personali, in quanto malato di gotta, Berkeley si dedicò alla ricerca di un farmaco che potesse alleviare le sofferenze e combattere le malattie. Memore di un rimedio usato dagli indiani d'America, il catrame di legna, prodotto dalla resina dei pini e disciolto nell'acqua, si mise a studiare questo preparato, lo sperimentò su se stesso, sui familiari e sui vicini, convincendosi delle sue proprietà terapeutiche, e lo propose entusiasticamente all'attenzione del pubblico nel 1744 con la *Siris*³⁰.

Il titolo "Siris o una catena di riflessioni e indagini filosofiche sull'acqua di catrame e diversi altri temi tra loro connessi e derivanti l'uno dall'altro" indica la struttura di questo curioso e insolito scritto di carattere medico-filosofico. L'acqua di catrame e le sue supposte proprietà terapeutiche sono il tema iniziale della disquisizione, che si sviluppa in una serie di riflessioni di carattere fisico e metafisico, per culminare nella concezione di un Agente o Intelletto Universale che costituisce la sola vera realtà, celata e insieme svelata dalle apparenze sensibili. La 'catena' (in greco *seirà*) non indica una concatenazione di ragionamenti deduttivi, secondo il modello geometrico della tradizione cartesiano-spinoziana, ma lo svolgersi delle riflessioni del

³⁰ BERKELEY 1953 (*Siris*): "Therefore, upon the whole, there will not perhaps be found any medicine more general in its use, or more salutary in its effects, than tar-water" (§ 71, p. 54); vedi anche § 82 per la fiducia con la quale Berkeley prevede, contro ogni opinione in contrario, che l'acqua di catrame si affermerà come un farmaco di grande efficacia. In BERKELEY 1744 Berkeley dichiara di ritenere l'acqua di catrame un'autentica panacea (§ 11, p. 8) e afferma che "God hath given us so great a blessing, and made a medicine so cheap and plenty as tar to be withal so universal in its effects, to ease the miseries of human life" (ivi, § 12). Cfr. BERKELEY 1953 (*The First Letter*), 175.

filosofo per “passaggi impercettibili” lungo la catena degli esseri “che connette i due estremi di ciò che è grossolanamente sensibile e di ciò che è puramente intelligibile” (§§ 296-297). Come osservò George Sampson, uno studioso ottocentesco di Berkeley, “all'inizio si dice al lettore di versare acqua nel catrame e agitarla con un bastoncino, e alla fine gli si chiede di contemplare l'essenza trinitaria dell'Universo”³¹.

Grazie alla *Siris* la moda dell'acqua di catrame come supposta panacea si diffuse nell'Europa del tempo, ma non mancarono le critiche severe all'entusiasmo ingiustificato di Berkeley per questo preparato del tutto privo delle miracolose virtù che il vescovo, tanto generoso quanto illuso, gli attribuiva³². La fortuna filosofica dello scritto fu molto inferiore alla sua notorietà come pubblicazione medica, forse perché si trattava di un'opera composita - un 'rude essay' la definisce l'autore stesso (§ 297) - in cui la fusione di considerazioni mediche, scientifiche e metafisiche appariva eccessiva per i requisiti della filosofia naturale del tempo e perché i contenuti neoplatonici erano ormai fuori moda ed estranei alle questioni filosofiche più discusse a metà Settecento. Il testo è permeato da un sincretismo che ricorda da vicino le trattazioni dei platonici di Cambridge della seconda metà del Seicento: Berkeley vi fa convergere gli autori e le fonti più disparate, antiche e moderne: la filosofia pagana e la Bibbia, gli scritti ermetici e le indagini chimiche, la storia delle religioni e le memorie delle accademie scientifiche contemporanee, i trattati medici e i testi dei filosofi neoplatonici, gli oracoli

³¹ BERKELEY 1898, III, 198.

³² James Jurin, già segretario della Royal Society dal 1721 al 1727 e curatore dei volumi 31-34 delle *Philosophical Transactions*, scrisse un anonimo libello in cui satireggiava l'entusiasmo del vescovo per l'acqua di catrame: *A Letter to the Right Reverend the Bishop of Cloyne, occasion'd by his Lordship's Treatise on the Virtues of Tar-Water* (London, 1744).

caldaici e l'*Ottica* di Newton (largamente utilizzata), in un accumulo di erudizione esibita a sostegno di una filosofia della natura integrata in una metafisica teistica della Mente. Il tema centrale della *Siris* è il fuoco invisibile o etereo, identificato con la luce, strumento della Mente divina nella natura: "L'etere o puro fuoco invisibile, il più sottile ed elastico di tutti i corpi sembra pervadere tutto l'universo ed espandersi attraverso di esso". Questo potente principio "azionata e anima l'intera massa visibile", causando tutti i processi di generazione e corruzione: "così rapido nei movimenti, di natura così sottile e penetrante, dagli effetti così estesi che pare non essere altro che l'Anima Vegetativa o Spirito Vitale del Mondo"³³.

L'interesse medico per l'acqua di catrame si era sviluppato negli anni di Cloyne accanto agli studi della tradizione platonica e neoplatonica e i due filoni di indagine si incrociano nella *Siris*: il nesso era dato dalla convinzione che il catrame, ricavato dalle piante, possedesse in grado elevatissimo il principio vitale animatore delle piante, il quale ha in sé la natura della luce "che è rispetto al macrocosmo ciò che lo spirito animale è rispetto al microcosmo" (§ 43). La luce o etere o "puro fuoco invisibile" è l'elemento vivificante dell'universo e il catrame ne possiede le proprietà più di ogni altra sostanza. Lo scioglimento del catrame nell'acqua permette a tale elemento vitale, racchiuso nel minerale, di essere trasmesso agli organismi vegetali e animali. Essendo il fuoco invisibile il più potente agente in natura di cui si

³³ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 152, p. 82. Berkeley usa come sinonimi i tre termini 'luce', 'etere', 'fuoco' (vedi §§ 147, 151, 153, 169, 178, 181, 226) per designare lo spirito attivo nella natura: "the spirit of the world, that active fiery aethereal substance of light, that permeates and animates the whole system" (§ 178, p. 91). Un elenco dei termini impiegati da Berkeley nella *Siris* per definire la luce o fuoco si trova in AIRAKSINEN 2010, 106 (7.8 Appendix), che enumera 29 diverse occorrenze. Sulle fonti rinascimentali della filosofia della natura della *Siris* vedi PARIGI 2010.

avvale l'unica causa metafisica universale, che è la Mente divina, la tesi centrale della *Siris* è stata sintetizzata felicemente da David Berman nella formula che "l'acqua di catrame è in natura la cosa più vicina alla possibilità di bere Dio"³⁴. Poiché il catrame, disciolto nell'acqua, contiene un principio vitale che ripristina la salute dell'organismo malato, se ci si interroga sulla radice causale di tale principio, si giunge, attraverso l'idea del principio vitale animatore dell'intero universo sensibile, alla causalità produttiva dello Spirito divino. Questa ascesa conoscitiva dalle apparenze sensibili alla causa prima metafisica è resa possibile dalla gerarchia delle facoltà della conoscenza: dalle grossolane percezioni dei sensi, attraverso la memoria e l'immaginazione si passa alla ragione che giudica le immagini e poi all'intelletto che esamina gli atti della ragione e che nella sua forma più alta ci porta alla conoscenza della divinità, "che è oggetto della conoscenza intellettuale piuttosto che della facoltà discorsiva, per non dire di quella sensitiva" (§ 303). In molti passi della *Siris* si valorizza la conoscenza intellettuale e si svalutano i sensi, in toni che appartengono alla tradizione platonica:

Il senso e l'esperienza ci rendono familiari il corso e l'analogia delle apparenze ossia degli effetti naturali. Il pensiero, la ragione, l'intelletto ci introducono alla conoscenza delle loro cause. Le apparenze sensibili, quantunque di natura transeunte, instabile e incerta, tuttavia, avendo per prime occupato la nostra mente, con un precoce pregiudizio rendono più difficile il successivo compito del pensiero. E siccome piacciono agli occhi e alle orecchie e sono più adatte agli usi volgari e alle arti meccaniche della vita, ottengono facilmente la preferenza, nell'opinione della maggioranza degli uomini, su quei principi superiori che sono l'acquisto più tardo della mente umana pervenuta alla maturità e alla perfezione; ma, poiché tali principi non toccano i sensi corporei, si pensa che manchino di solidità e di realtà: per il comune modo di pensare, infatti, il sensibile e il reale sono la stessa cosa. Sebbene sia certo che i principi della scienza non sono gli oggetti né dei sensi né dell'immaginazione e che soltanto

³⁴ BERMAN 1994, 173: "[la tesi centrale della *Siris*] simply and crudely put, is that tar-water is the closest natural thing to drinkable God".

l'intelletto e la ragione sono le guide certe alla verità³⁵.

Questo e numerosi altri passi dello stesso tenore attestano l'intellettualismo platonico della *Siris*. Il reale non è il sensibile, ma è il mentale: gli oggetti sensibili sono mutevoli e perciò inconoscibili, mentre l'essere è "di natura astratta e spirituale, oggetto proprio della conoscenza intellettuale"³⁶. I fenomeni sensibili sono oggetto di una considerazione razionale che ne scopre i principi di connessione e che, in tal modo, ci permette di elevarci dalla scienza fisica al regno della metafisica e della teologia filosofica. Le apparenze sensoriali, che erano il fuoco della riflessione del primo Berkeley, ora vengono svalutate con toni neoplatonici. L'immaterialismo percettivo delle opere giovanili, prospetticamente centrato

³⁵ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 264, p. 124. Vedi anche ivi: "A rigore i sensi non conoscono nulla. Noi percepiamo certamente i suoni con l'udito e i caratteri di stampa con la vista, ma non per questo si deve dire che li comprendiamo. Analogamente, i fenomeni naturali sono visibili a tutti allo stesso modo, ma non tutti hanno appreso allo stesso modo la connessione delle cose naturali, né comprendono ciò che significano, né sanno come fare previsioni in base ad esse" (§ 253, p. 120). "Il senso, inizialmente, occupa e sopraffà la mente. Le apparenze sensibili sono dovunque: su di esse adoperiamo i nostri ragionamenti; in esse terminano i nostri desideri; e non cerchiamo la realtà o le cause al di là di esse; finché la luce dell'intelletto non comincia ad albeggiare e getta un raggio su questa scena di ombre. Allora percepiamo il vero principio dell'unità, dell'identità e dell'esistenza. Quelle cose che prima sembravano costituire tutto l'Essere, dopo che abbiamo ottenuto una visione intellettuale delle cose, si dimostrano soltanto fantasmi fuggevoli" (§ 294, pp. 136-137). E ancora § 305 con richiamo al *Teeteto* di Platone per sostenere la tesi che i sensi da soli non forniscono mai conoscenza e § 292, una concisa sezione in cui Berkeley assomma diverse tesi: 1. i fenomeni naturali sono apparenze mentali; 2. appaiono mutevoli e fuggevoli, e la loro natura è instabile e inconsistente; 3. perciò sono passivi e privi di ogni efficacia causale; 4. costituiscono però le prime impressioni della mente e dunque quasi tutti gli uomini si fermano alle conoscenze superficiali dei sensi oppure ai 'fantasmi dell'immaginazione' costruiti sui sensi, come ad esempio l'idea di uno spazio assoluto extramentale.

³⁶ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 304, p. 141. Dissento da NERI 1991, 215, che ritiene che nella *Siris* non "ci sono [...] concetti puramente intellettuali, dissociati da ogni base sensibile". Non solo valgono i passi citati alla nota precedente, ma si veda anche *Siris* § 303 (citato dallo stesso Neri, 216, che però lo ritiene un passo isolato e privo di sviluppo) e soprattutto § 297.

sul soggetto, è relegato sullo sfondo, mentre ora si insiste sulla metafisica spiritualistica ossia sul principio che “una Mente o Intelletto presiede, governa e conduce l'intera struttura delle cose”³⁷. Si tratta di una impostazione tradizionalmente neoplatonica, per ammissione dello stesso Berkeley, che insiste sulla interconnessione dei vari livelli della realtà cui corrispondono i gradi della conoscenza, per dimostrare che “tutte le facoltà, istinti e movimenti degli esseri inferiori nelle loro diverse e rispettive subordinazioni sono derivati e dipendono dalla Mente e dall'Intelletto”³⁸.

È in questo quadro che si collocano le riflessioni sulla luce o etere o fuoco invisibile o spirito vivificatore della natura che Berkeley descrive in termini di continua attività: “Ma si ritiene che questo elemento attivo sia presente sempre e dovunque, e che trasmetta gradi diversi di vita, calore e movimento ai diversi animali e vegetali e alle altre produzioni della natura, come pure agli elementi stessi, dai quali gli esseri naturali sono prodotti e alimentati”³⁹. Il fuoco etereo non è però uno spirito in senso metafisico, perché è definito inequivocabilmente come “il più sottile ed elastico di tutti i corpi”. Il suo status corporeo è d'altronde peculiare, perché il fuoco elementare (che Berkeley distingue dal ‘fuoco culinario’ ossia dal fuoco

³⁷ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 326, p. 149. Berkeley richiama anche nella *Siris* l'immaterialismo giovanile: “I fenomeni naturali sono soltanto apparenze naturali. Sono perciò quali noi li vediamo e li percepiamo” (§ 292, p. 135). Vedi anche § 310, p. 143, dove interpreta un passo del *De Anima* di Aristotele come se lo Stagirita avesse sostenuto che “the things are where the knowledge is, that is to say, in the mind”; § 311, p. 143, dove sostiene che né Platone né Aristotele hanno ammesso “an absolute actual existence of sensible or corporeal things”. Ma il discorso della *Siris* non tratta della conoscenza percettiva dei fenomeni da parte della mente del soggetto, bensì della derivazione dalla Mente divina di tutti i gradi della scala degli esseri secondo la dottrina platonica dell'anima del mondo (vedi §§ 274-284).

³⁸ *Ivi*, § 275, p. 130.

³⁹ *Ivi*, § 190, p. 96.

comunemente inteso) sfugge alla percezione diretta dei sensi, risulta visibile solo dai suoi effetti, ed è forse “ingenerabile e incorruttibile”. Nondimeno esso resta un corpo, ossia “una massa elementare invisibile” che può essere ‘imprigionata’ nei composti (§ 198) e che si identifica con i principi attivi delle reazioni chimiche, con l’acido di Newton o lo zolfo di Homberg⁴⁰. Berkeley si appella alle conoscenze di ottica contemporanea, secondo le quali la luce si muove con velocità finita, per rifiutare la tesi platonica, argomentata da Ficino, che la luce sia incorporea⁴¹. L'identificazione della luce con l'etere è sostenuta argomentando che è inutile supporre la presenza dell'etere in quanto le sue funzioni di principio dell'energia cosmica sono assolve dalla luce:

È un'antica opinione, adottata dai moderni, che gli elementi e gli altri corpi naturali si mutano gli uni negli altri. Ora, siccome le particelle dei diversi corpi sono agitate da forze differenti, attrattive e repulsive, o, per esprimermi con maggior precisione, si muovono secondo leggi diverse, come possono cambiare queste forze o leggi e come si può spiegare questo cambiamento sulla base di un etere elastico? L'esistenza di un simile mezzo, distinto dalla luce o fuoco, non sembra giustificata da nessuna prova né sembra che serva a nulla per la spiegazione dei fenomeni. Se c'è un mezzo impiegato come causa subordinata o strumento dell'attrazione, pare che debba essere piuttosto la luce [...] (*Siris*, § 238, p. 114).

Per spiegare i fenomeni, non sembra necessario supporre un mezzo più attivo e sottile della luce o fuoco. Poiché si ammette che la luce si muova alla velocità di circa dieci milioni di miglia al minuto⁴², che bisogno c'è di supporre un altro mezzo composto di parti ancora più piccole e mobili? Mi sembra che l'etere sia la stessa cosa della luce o fuoco: così lo intendevano gli antichi, e questo è ciò

⁴⁰ *Ivi*, § 202, p. 100. Sulla interpretazione della chimica nella *Siris* come base per la teologia naturale vedi PETERSCHMITT 2010, 76 s.

⁴¹ BERKELEY 1953 (*Siris*), §§ 206-207, pp. 101-102; cfr. FICINO 1576: *Liber De Lumine*, cap. IX, 979; *In Plotinum: In Librum De Coelo Comment.* cap. VII, 1602. Sulla velocità della luce vedi anche BERKELEY 1953 (*Siris*), § 226, pp. 108-109; cfr. NEWTON 1730, prop. XI, 252.

⁴² La cifra corrisponde a 268.166 km al secondo. È il dato della velocità della luce misurato da Huygens.

che il termine greco implica⁴³. Esso pervade tutte le cose ed è presente ovunque. Questo stesso mezzo sottile, a seconda delle sue varie quantità e determinazioni, e dei suoi diversi movimenti, si mostra in diversi effetti o apparenze ed è etere, luce o fuoco (*Siris*, § 226, pp. 108-109).

Berkeley pensa alle riflessioni sull'etere nelle *queries* 18-22 dell'*Ottica*, dove Newton si era posto la domanda in via congetturale se l'etere fosse dotato di forza elastica e, variando di densità, potesse essere anche la causa dell'attrazione gravitazionale. L'ostilità del vescovo di Cloyne alle spiegazioni meccanicistiche gli fa preferire le congetture newtoniane sull'etere alla concezione assai più sobria di Christiaan Huygens, che nel *Traité de la Lumière* (1690) aveva ipotizzato l'etere soltanto come mezzo necessario alla propagazione delle onde luminose. Ma anche per Newton l'etere restava distinto dalla luce, mentre Berkeley non esita a identificarli, attribuendo alla luce le caratteristiche universali dell'etere newtoniano, senza peraltro chiarire perché la variazione delle forze in attrattive e repulsive dovrebbe essere meglio comprensibile nella propria teoria speculativamente unificata piuttosto che in quella newtoniana. Berkeley sostiene che la duplicità delle forze può essere spiegata solo se si passa dal piano fisico a quello metafisico: "Perché la facoltà repulsiva comincia dove finisce quella attrattiva? Questi e innumerevoli altri effetti sembrano inspiegabili in base a principi meccanici o in altro modo se non ricorrendo a una mente o agente spirituale"⁴⁴. Ma se la spiegazione scientifica è impossibile, non si capisce perché la luce dovrebbe

⁴³ Berkeley fa riferimento alla etimologia di *aithèr* dal verbo *aitho*, ardere, accendere, bruciare.

⁴⁴ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 237, p. 114; vedi anche § 245, p. 117: "the principle of attraction itself is not to be explained by physical or corporeal causes"; § 267, p. 125: i filosofi antichi sapevano che "those attractions and repulsions, so various, regular, and useful, could not be accounted for, but by an intelligence presiding and directing all particular motions, for the conservation and benefit of the whole".

render conto della duplicità delle forze meglio dell'etere newtoniano. L'unica spiegazione fisica, abbozzata da Berkely, è ricavata da una interpretazione speculativa della ammirevole scoperta newtoniana che la luce è un'eterogenea mescolanza di raggi colorati (Berkeley confusamente parla di "mezzo eterogeneo"): questa scoperta confermerebbe che l'etere puro o fuoco invisibile contiene in sé corpuscoli di vario genere, soggetti a diverse forze, cosicché le diverse proprietà delle particelle differenzianti i raggi monocromatici possono essere invocate per spiegare tutte le proprietà specifiche dei corpi, comprese le multiformi virtù delle piante e anche l'efficacia di specifiche medicine⁴⁵.

Nella *Siris* l'etere o luce o fuoco invisibile è definito insistentemente come principio attivo e come una causa seconda e uno strumento della sapienza divina. Il testo contiene però un *disclaimer* che capovolge la interpretazione letterale:

L'ordine e il corso delle cose e le nostre esperienze quotidiane dimostrano l'esistenza di una Mente che governa e muove questo sistema mondano come agente e causa propria e reale; mostrano anche che la causa strumentale inferiore è il puro etere, il fuoco, ossia la sostanza della luce che è applicata e determinata da una Mente Infinita nel macrocosmo ossia nell'universo, con un potere illimitato e secondo regole stabilite; allo stesso modo è applicata e determinata dalla mente umana, con potere e capacità limitati, nel microcosmo. Né l'esperienza né la ragione ci offrono prove dell'esistenza di qualche altro agente o causa efficiente, oltre alla Mente o Spirito. Perciò quando si parla di cause o di agenti corporei, a queste espressioni deve essere attribuito un significato differente, subordinato e improprio⁴⁶.

⁴⁵ *Ivi*, §§ 162, 238-239, 40 e 181.

⁴⁶ *Ivi*, § 154, p. 83. Vedi anche § 160. Il fuoco eterico o spirito della natura è il dispensatore di forze, il diffusore della energia naturale, nel senso improprio del discorso fisico, poiché, metafisicamente, la forza non è corporea e non appartiene a entità corporee (§ 247). Sul fuoco invisibile o etere o luce come strumento della sapienza divina vedi anche §§ 43, 155, 156, 177, 221, 238, 261.

La tesi di Berkeley è che l'etere, fuoco o luce, definito come causa inferiore e strumentale diretta dalla mente divina, essendo di natura corporea, non è propriamente una causa e non è veramente attivo. Berkeley ha scelto però di parlarne conformandosi al linguaggio comune, descrivendolo come un principio attivo e una causa, benché a rigore questo sia un linguaggio improprio, che si ferma alle apparenze e che non risale ai principi primi: "In ossequio al linguaggio stabilito e all'uso comune, dobbiamo impiegare la fraseologia popolare corrente. Ma con riguardo alla verità dobbiamo distinguere il suo significato. Basti aver fatto questa dichiarazione una volta per tutte, per evitare errori" (§ 155, p. 83). Tenere conto di questa avvertenza è indispensabile per evitare equivoci nella interpretazione della *Siris*, anche se questa chiarificazione non basta a dissipare le perplessità su come il linguaggio comune della scienza e della filosofia della natura, adottato da Berkeley, possa essere ritradotto nella sua interpretazione metafisica che ne capovolge il senso.

Berkeley aveva sostenuto già nei *Principi* che la fonte del principio di causalità è lo spirito, come dimostra l'esperienza interiore della volontà e della creazione delle idee nella immaginazione. La potenza causale non si riscontra nei fenomeni, i quali esibiscono soltanto sequenze regolari⁴⁷. Il mondo fenomenico si manifesta come un sistema interconnesso che noi chiamiamo natura: ma si tratta di un sistema di segni e non di cause. Le regole di connessione dei segni (le leggi di natura) non coincidono con la potenza causale che ha istituito sia i segni sia il loro ordine. Questa potenza dev'essere cercata oltre i fenomeni e la sua conoscenza è possibile passando dal piano sensibile a quello soprasensibile:

⁴⁷ BERKELEY 1992 (P), §§ 27-28 e 65-66.

Anche se si ritiene che il compito principale di un filosofo naturale sia quello di rintracciare le cause a partire dagli effetti, tuttavia non si deve intendere che tali cause siano agenti, ma che siano i principi, ossia, da un lato, le parti componenti e, dall'altro, le leggi o regole. A rigore tutti gli agenti sono incorporei e come tali non rientrano propriamente nella considerazione fisica⁴⁸.

La scienza naturale non afferra l'essenza della realtà, ma soltanto il suo rispecchiarsi nella regolata e variegata serie delle apparenze. La filosofia meccanica è in verità una semiotica e, così intesa, diventa il preambolo della vera conoscenza metafisica. La filosofia meccanica non è scienza cartesiana di rapporti di causa-effetto, ma solo scienza delle leggi di collegamento tra i fenomeni: la conoscenza delle cause è transfisica, perché la causalità risiede solo in agenti incorporei, mentre le connessioni meccaniche equivalgono alla sintassi di un linguaggio che Dio parla immediatamente mediante le apparenze visibili⁴⁹. Al meccanicismo cartesiano, che vorrebbe spiegare i fenomeni con i soli principi corpuscolari della figura, della mole e così via,

⁴⁸ BERKELEY 1953 (*Siris*), § 247, p. 118. Per la negazione della capacità esplicativa del meccanicismo vedi anche: "Le indagini del filosofo meccanico riguardano propriamente solo le regole o modi di operazione e non le cause, in quanto nulla di meccanico è o può davvero essere una causa" (§ 249, p. 119). "Molti pensano, non so perché, che i principi meccanici risolvano con chiarezza i fenomeni. [...] Ma se si considera bene, si scoprirà forse che non risolvono alcun fenomeno, perché, in verità, tutti i fenomeni sono apparenze nell'anima o nella mente, e non è mai stato spiegato né può essere spiegato come corpi, figure e moti esterni producano un'apparenza nella mente. Quei principi non risolvono se per 'risolvere' si intende assegnare la vera causa, efficiente o finale, delle apparenze, ma le riconducono soltanto sotto regole generali" (§ 251, pp. 119-120). Sulla sostituzione del concetto di causa con quello di segno in Berkeley vedi PARIGI 2010b.

⁴⁹ La tesi del linguaggio divino torna in questi passi della *Siris*: "C'è una certa analogia, costanza o uniformità nei fenomeni o apparenze della natura che costituisce il fondamento delle regole generali, e queste regole sono una grammatica per la comprensione della natura ossia quella serie di effetti nel mondo visibile grazie alla quale siamo in grado di prevedere ciò che accadrà nel corso naturale delle cose" (BERKELEY 1953 (*Siris*), § 252, p. 120). "Poiché la connessione naturale dei segni con le cose significate è regolare e costante, essa forma una specie di discorso razionale ed è perciò l'effetto immediato di una causa intelligente" (§ 254, p. 120).

Berkeley preferisce le spiegazioni newtoniane basate sulle leggi di attrazione e repulsione, che sono le leggi cui obbedisce il moto dei corpuscoli⁵⁰; entrambi i modelli sono però soltanto ipotesi matematiche e non reali spiegazioni causali, perché tanto l'attrazione quanto i corpuscoli non sono veri agenti produttivi, bensì soltanto fenomeni prodotti, di cui si deve ricercare la vera causa.

Se l'etere-fuoco-luce non è propriamente causa, occorre comprendere in che senso sia uno strumento della Mente divina, soprattutto se si tiene conto che nei *Dialoghi tra Hylas e Philonous* Berkeley aveva negato che uno spirito perfettissimo e onnipotente abbia bisogno di uno strumento per le sue operazioni⁵¹. In primo luogo bisogna escludere che la natura strumentale del fuoco invisibile significhi che esso è una entità intermedia tra Dio e i fenomeni. Distaccandosi dalla tradizione del platonismo cantabrigense, Berkeley nega che in natura sia operante una ragione inconscia che ordina i fenomeni, secondo la definizione che Ralph Cudworth aveva dato della natura plastica⁵². Quando Berkeley critica il teismo meccanicistico cartesiano, non introduce mai una entità intermedia tra Dio e la natura, ma oppone alla concezione cartesiana l'idea della *immediata* presenza dell'intelletto divino

⁵⁰ "Niente potrebbe essere più vano e fantasioso che supporre con Descartes che semplicemente a partire da un moto circolare impresso dall'Agente supremo sulle particelle della sostanza estesa possa essere prodotto l'intero mondo, con tutte le sue diverse parti, le sue connessioni e i suoi fenomeni, in base a una conseguenza necessaria delle leggi del moto (BERKELEY 1953 (*Siris*), § 232, p. 111)." Vedi ivi, §§ 162, 234, 236, 240, 243-245. Sul legame di Berkeley con la scienza newtoniana insiste AIRAKSINEN 2010.

⁵¹ BERKELEY 1992 (*Three Dialogues*), 173 s. (*The Second Dialogue*) dove si nega che la nozione di Dio sia compatibile con quella dell'uso da parte di Dio di uno strumento e perciò si confuta la tesi, proposta da Hylas, che la materia possa essere concepita come strumento dello spirito divino.

⁵² BERKELEY 1953 (*Siris*), §§ 255-257 e 283. Il rifiuto della filosofia della natura dei cantabrigensi era già documentato nei *Philosophical Commentaries*, Notebook A n. 617 (in BERKELEY 1992, 310).

ordinatore:

Non basterà risalire dai fenomeni e dagli effetti presenti, attraverso una catena di cause naturali e di agenti ciechi subordinati, fino a un Intelletto Divino come la causa remota originaria che prima creò il mondo e poi lo mise in movimento. Non possiamo fare neppure un solo passo nella spiegazione dei fenomeni senza ammettere la presenza *immediata* e l'azione *immediata* di un agente incorporeo, che connette, muove e dispone tutte le cose secondo quelle regole e per quei fini che a lui paiono buoni (*Siris* § 237, p. 114: corsivo mio).

Al di là del linguaggio tradizionale della *Siris*, qual è dunque la interpretazione autentica del fuoco etereo come strumento della sapienza divina? Si può rispondere alla luce di qualche passo in cui Berkeley usa il termine 'strumento' come equivalente al termine 'segno'. Elogiando i pitagorici e i platonici, "che avevano una nozione del vero sistema del mondo", il vescovo scrive che essi sapevano che l'etere sottile pervade l'intera mole degli esseri corporei e sapevano che "le cause fisiche sono solo strumenti o piuttosto indicazioni e segni (*marks and signs*)" (*Siris* § 266, p. 125).

E ancora:

Gli strumenti, le occasioni e i segni accadono nel o meglio costituiscono l'intero corso visibile della natura. Questi, non essendo in se stessi degli agenti, sono sotto la direzione di un Agente che concerta tutto per un fine, il bene supremo (§ 258, p. 122).

In tal modo la nozione di fuoco-etere-luce rientrerebbe nella smaterializzazione semiotica della natura che Berkeley ha teorizzato, sostituendo i segni alle cause e definendo la natura come linguaggio divino. Quando impiega l'analogia linguistica e grammaticale per definire l'ordinamento dei fenomeni naturali, Berkeley afferma che "siccome la connessione naturale dei segni con le cose significate è regolare e costante, forma una specie di discorso razionale, ed è perciò l'effetto *immediato* di una causa intelligente" (§ 254, p. 120: corsivo

mio). Il fuoco etereo o luce dunque non solo non è propriamente causa, ma non è neppure strumento interposto, bensì è nient'altro che l'ordine regolare della natura, ossia rappresenta le regole sintattiche e grammaticali del linguaggio divino.

Il quadro ontologico complessivo in cui dobbiamo inserire il tema del fuoco etereo è così riassunto:

La forza o potere, a rigor di termini, si trova solo nell'Agente, che comunica una forza in senso improprio al fuoco elementare invisibile, o spirito animale del mondo, il quale a sua volta la trasmette al corpo igneo o fiamma visibile, che produce le sensazioni di luce e di calore. In questa catena, il primo e l'ultimo anello sono - per comune ammissione - incorporei; i due anelli intermedi sono corporei, capaci di moto, rarefazione, gravità, e delle altre qualità dei corpi. È opportuno fare questa distinzione, se si vuole evitare l'ambiguità riguardo alla natura del fuoco (*Siris* § 220, p. 106).

Esistono soltanto due generi di spiriti autentici (lo Spirito divino e gli spiriti finiti) ed esiste uno 'spirito della natura' che, propriamente parlando, non è uno spirito, ma un corpo. Nella catena ontologica di cui l'anello iniziale e quello terminale sono incorporei, poiché sono rispettivamente la Mente divina e quella umana, Berkeley inserisce due livelli della corporeità che nella terminologia naturalistica impiegata nel testo corrispondono da un lato al "fuoco elementare invisibile o spirito animale del mondo" e dall'altro ai corpi visibili. I due livelli corporei si differenziano per due aspetti: il primo è che c'è comunque uno scarto tra la passività dei corpi in quanto tali e la pseudo-attività del fuoco etereo che li pervade animandoli, perché il fuoco "è la fonte di tutte le operazioni in natura"; senza di esso l'intero mondo naturale "sarebbe una grande massa insensibile e inanimata" (*Siris* §190, p. 96). Questo scarto può essere tradotto nella distinzione tra fenomeni e leggi fisiche. Il secondo aspetto è che l'elemento pseudo-attivo o, per meglio dire, ordinativo,

è invisibile, mentre i corpi nei quali si manifesta sono oggetto di sensazione: "Questo fuoco puro, etere, o sostanza della luce è stato ritenuto in se stesso invisibile e impercettibile a tutti i nostri sensi, essendo percepito soltanto dai suoi effetti, come il calore, la fiamma e la rarefazione" (*Siris*, § 169, p. 88). Berkeley insiste in molti passi su questo scarto cognitivo tra i due livelli corporei⁵³. La luce visibile è dunque solo la manifestazione di una sostanza luminosa, anch'essa tuttavia corporea, onnipervasiva e regolatrice di tutti i fenomeni naturali, impercettibile dai sensi e quindi oggetto di inferenza razionale nella spiegazione della regolarità dei fenomeni sensibili. Con riferimento ai platonici, Berkeley parla di luce occulta dell'anima del mondo che pervade e agita l'intera mole dell'universo (*Siris* § 210). Porre come concetto centrale della *Siris* una 'entità occulta', sottratta alla percezione, è uno dei punti che creano maggiore tensione tra quest'opera e l'immaterialismo fenomenistico del primo Berkeley. Nella *Siris* si usa il linguaggio della filosofia della natura tradizionale, che Berkeley ripropone sapendo però che non può più essere inteso alla lettera, che deve essere spogliato di ogni ipostatizzazione ontologica e deve essere impiegato soltanto per mostrare la necessità di oltrepassare le ipotesi scientifiche strumentali in direzione della unica fonte metafisica della causalità divina. Ma se questo è l'intento, non si può certo dire che lo scopo sia raggiunto: la filosofia della natura proposta nella *Siris* è priva di ogni efficacia esplicativa, come riconoscono anche gli interpreti che hanno preso la *Siris* molto sul serio come studio di filosofia

⁵³ "No eye could ever hitherto discern, and no sense perceive, the animal spirit in a human body, otherwise than from its effects. The same may be said of pure fire, or the spirit of the universe, which is perceived only by means of some other bodies, on which it operates, or with which it is joined." (BERKELEY 1953 (*Siris*), § 159, p. 84). Ma vedi anche §§ 197, 198, 200, 201.

naturale⁵⁴; inoltre manca una illustrazione adeguata delle connessioni che pure dovrebbero sussistere tra i diversi registri di discorso (meccanicistico e corpuscolaristico, vitalistico, fenomenistico, ipotetico-matematico, semiotico, metafisico, teologico, sincretistico) che Berkeley adotta trascorrendo disinvoltamente dall'uno all'altro o sovrapponendo l'uno all'altro.

Conclusione

Negli scritti di Berkeley la luce è un tema affrontato da due prospettive molto diverse, la teoria della percezione e la filosofia della natura, anche se entrambi i punti di vista sono inseriti in una metafisica spiritualistica. Mentre la trattazione della visione nella *Nuova Teoria della Visione* dovrebbe fungere da preludio all'immaterialismo, poiché servirebbe a mostrare la soggettività percettiva degli oggetti visti, nella *Siris* la luce viene presentata come energia cosmica onnipervasiva che, attraverso un *disclaimer* semantico, si riduce all'ipotetico ordine regolare di quei segni che sono i fenomeni percepibili e in tal modo dovrebbe essere resa compatibile con l'immaterialismo dei *Principi* e dei *Dialoghi*. Sotto il profilo della teoria della percezione, la luce e i colori sono il linguaggio divino percepibile; né l'ottica geometrica né l'ottica fisica ne colgono la vera natura, che invece appartiene alla semiotica teologica, cioè alla comunicazione della Mente divina con gli spiriti finiti nel teatro della natura come sistema di percezioni. Nella teoria della visione la luce non è però mai tematizzata direttamente: essa è la condizione e l'oggetto proprio

⁵⁴AIRAKSINEN 2010, 99: “[Berkeley] never tells us exactly how light/fire is supposed to explain gravity and other forces of attraction. He just says that light/fire might do the work without describing any hidden mechanisms as Newton and Descartes do. The point is that God controls light/fire which then brings about the gravitational phenomena”.

della visione, e quindi si risolve nella 'trasparenza' della comunicazione spirituale tra Dio e gli uomini: "L'oggetto proprio immediato della visione è la luce, in tutti i suoi modi e varietà, nei colori diversi per tipo, grado e quantità; alcuni vivaci, altri tenui, più o meno forti, diversi nei contorni o limiti, come pure nell'ordine e nella posizione"⁵⁵. Negli scritti sulla visione la luce e i colori sono considerati assieme e sono una formula che indica il carattere intelligibile e spirituale delle percezioni visibili. Berkeley parla di 'oggetto della visione', ma siccome l'oggetto altro non è che ciò che appare al soggetto, luce e colori sono il titolo riepilogativo per indicare il campo del visibile nella sua percepibilità mentale, senza esteriorità e senza profondità, che serve come segno correlato all'ambito delle percezioni tangibili.

Sotto il profilo della filosofia della natura, con cui si chiude l'avventura speculativa di Berkeley, la luce viene invece tematizzata in maniera diretta e viene descritta innanzitutto e soprattutto come il grande mezzo fisico mediante il quale si esercita nel mondo la causalità attiva che spetta platonicamente soltanto all'intelletto divino; la luce diventa così un'altra versione dell'Anima del mondo platonica, che viene però corporeizzata e privata di ogni vera autonomia ontologica. In una ulteriore lettura metafisica, le connotazioni attribuite al fuoco etereo o luce dovrebbero risolversi nelle leggi naturali come ordinamento dei segni. Prescindendo dai problemi di coerenza tra la *Siris* e l'immaterialismo dei *Principi* che non affronto in questa sede, resta poco chiaro perché mai si debba assimilare la luce all'etere e perché si debba preferire il concetto di fuoco etereo o luce o spirito della natura, che sarebbe inferito dai fenomeni, ad altre possibili inferenze quali la

⁵⁵ BERKELEY 1992 (TVV), § 44, p. 243. ARMSTRONG 1956, 4 nota che negli scritti sulla visione la parola 'luce' "is never explained".

struttura corpuscolare o l'etere così com'erano stati concepiti da Newton. In entrambi i casi si oltrepassavano i fenomeni e si entrava nella sfera dell'invisibile. Si è sostenuto che la filosofia della scienza di Berkeley non è molto dissimile da quella di Newton e che la maggior differenza tra i due starebbe nel fatto che "Newton kept his speculations mainly private by not publishing his relevant papers, whereas Berkeley published his similar thoughts in *Siris*"⁵⁶. Ma anche soltanto questa differenza sarebbe comunque rivelatrice del divario insopprimibile tra i due autori: Newton pubblicò nei *Principia* i risultati di un'indagine scientifica formulata in linguaggio matematico, corroborata dagli esperimenti, e propose nelle *queries* dell'*Ottica* linee di ricerca su questioni che lo avevano sempre assillato come filosofo naturale; Berkeley, di contro, pubblicava nella *Siris* speculazioni metafisiche che discutevano sì i temi affrontati anche da Newton nelle *queries* dell'*Ottica* o in testi inediti, ma non certo con lo scopo di accrescere la conoscenza della natura, bensì con quello di argomentare che i fenomeni naturali rimandano a Dio, senza peraltro, com'è ovvio, che potesse illustrare ai lettori come la volontà di Dio spieghi i fenomeni⁵⁷. La *Nuova Teoria della Visione* presenta una teoria della percezione di autonomo interesse epistemologico, anche se non priva di difficoltà e incoerenze⁵⁸. La sua tesi principale - l'eterogeneità tra la vista e il tatto - sarà interpretata a fini apologetici solo in seguito, soprattutto nell'*Alcifrone*. Ben diversa è l'impostazione della *Siris*, una speculazione

⁵⁶ AIRAKSINEN 2010, 90 e 105. La tesi è, a mio parere, insostenibile per molte ragioni. Si veda soltanto *Siris* § 246 dove Berkeley ammette che Newton parla di forze fisiche reali, quando a suo giudizio le forze sono soltanto 'ipotesi matematiche' (BERKELEY 1953 (*Siris*), § 234).

⁵⁷ "He [sc. Berkeley] never tells the readers of *Siris* how God's will explain the phenomena. He only insists that it does" (AIRAKSINEN 2010, 92).

⁵⁸ Per una disamina critica della teoria della visione di Berkeley, vedi BROOK 1976, 37-76 (chap. II: "The theory of vision").

metafisica che affronta questioni scientifiche soltanto per indicare la strada che dai fenomeni naturali conduce a Dio, in un'esposizione farraginosa di cui lo stesso Berkeley riconosce il carattere congetturale e 'privo di evidenza'⁵⁹. Il tema della luce in Berkeley mostra ancora l'essenziale retaggio idealistico che proviene dalla metafisica della luce della tradizione platonica, ma la trattazione dei temi specifici sia nella teoria della percezione visiva sia nella filosofia naturale della *Siris* è vincolata alle acquisizioni della scienza moderna, sottoposte alla interpretazione immaterialistica caratteristica del vescovo di Cloyne, volta sia a neutralizzare il sapere scientifico in chiave fenomenistica sia a sfruttarlo in chiave apologetica.

BRUNELLO LOTTI

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI E DEL PATRIMONIO CULTURALE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE

⁵⁹ Vedi BERKELEY 1953 (*Siris*), §§ 125, 297 e 350. Cfr. NERI 1991, p. 224 s.

BIBLIOGRAFIA

AIRAKSINEN 2010 = TIMO AIRAKSINEN, *Berkeley and Newton on Gravity in Siris*, in *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, ed. by SILVIA PARIGI, , Dordrecht, Springer, 87-106

ARMSTRONG 1956 = DAVID M. ARMSTRONG, «Berkeley's New Theory of Vision», *Journal of the History of Ideas*, 17, 127-129 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 171-174)

ARMSTRONG 1960 = DAVID M. ARMSTRONG, *Berkeley's Theory of Vision. A Critical Examination of Bishop Berkeley's Essay Towards a New Theory of Vision*, Melbourne, Melbourne University Press

BERKELEY 1732 = GEORGE BERKELEY, *Alciphron: or, the Minute Philosopher. In seven dialogues. Containing an apology for the Christian religion, against those who are called Free-thinkers. [With «An Essay towards a new theory of vision» By George Berkeley, Bishop of Cloyne.]*, London, J. Tonson

BERKELEY 1744 = GEORGE BERKELEY, *A Letter to T[homas] P[rrior] from the Author of Siris. Containing some further remarks on the Virtues of Tar-Water and the methods for preparing and using it*, Dublin, print. for R. Gunn, 1744²

BERKELEY 1898 = *The Works of George Berkeley*, ed. by GEORGE SAMPSON, London, G. Bell & Sons, 3 vols.

BERKELEY 1948-1957 = GEORGE BERKELEY, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. by ARTHUR A. LUCE and THOMAS E. JESSOP, London ,Nelson, 9 vols.

- BERKELEY 1953 (*Siris*) = GEORGE BERKELEY, *Siris*, vol. 5, ed. by THOMAS E. JESSOP, 25-164

- BERKELEY 1953 (*The First Letter*) = GEORGE BERKELEY, *The First Letter to Thomas Prior on Tar Water*, vol. 5, ed. by THOMAS E. JESSOP, 171-180

BERKELEY 1992 = GEORGE BERKELEY, *Philosophical Works including the works on vision*, Introduction and notes by MICHAEL R. AYERS, London, Everyman's Library

- BERKELEY 1992 (NTV) = GEORGE BERKELEY, *An Essay towards a New Theory of Vision*, 3-59

- BERKELEY 1992 (P) = GEORGE BERKELEY, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, 61-127

- Berkeley 1992 (*Three Dialogues*) = George Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, 129-207

- BERKELEY 1992 (TVV) = GEORGE BERKELEY, *The Theory of Vision Vindicated and Explained*, 229-250

BERKELEY 1996 = GEORGE BERKELEY, *Opere filosofiche*, a c. di SILVIA PARIGI, Torino, UTET

BERMAN 1994 = DAVID BERMAN, *George Berkeley. Idealism and the Man*, Oxford, Clarendon Press

BROOK 1973 = RICHARD J. BROOK, *Berkeley's philosophy of science*, The Hague, Martinus Nijhoff

CASSIRER 1978 = ERNST CASSIRER, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza. II. Da Bacone a Kant. Tomo secondo: Il problema della conoscenza nel sistema dell'empirismo. Da Newton a Kant*, Torino, Einaudi

DAVIS 1960 = JOHN W. DAVIS, «The Molyneux Problem», *Journal of the History of Ideas* 21, 392-408

DESCARTES 1973 = RENÉ DESCARTES *Oeuvres*, publiées par CHARLES ADAM et

PAUL TANNERY, vol. VI *Discours de la Méthode et Essais*, Paris, Librairie Philosophique Vrin

FICINO 1576 = MARSILIO FICINO, *Opera Omnia*, Basilea, ex officina Henricpetrina (rist. anast. Bottega d'Erasmus Torino 1983)

FURLONG 1963 = EDMUND J. FURLONG, «Berkeley and the 'Knot about Inverted Images'», *Australian Journal of Philosophy*, 41, 306-316 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 237-247)

GIUDICE 2010 = FRANCO GIUDICE, *The Visible World: Aspects of Optics in the Seventeenth-Century*, in *Representing Light Across Arts and Sciences: Theories and Practices*, ed. by ELENA AGAZZI, ENRICO GIANNETTO, FRANCO GIUDICE, Göttingen, V&R Unipress, 41-55

KING 1970 = EDWARD G. KING, «Language, Berkeley and God», *International Journal of the Philosophy of Religion* 1, 112-123 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 39-49)

KLINE 1987 = DAVID A. KLINE, *Berkeley's divine language argument*, in *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, ed. by ERNEST SOSA, Dordrecht, D. Reidel Publ. Company, 129-142

LOCKE 1979 = JOHN LOCKE, *The Correspondence of John Locke*, ed. by ESMOND S. DE BEER, 8 vols., Oxford, Clarendon Press

MALEBRANCHE 1962 = NICOLAS MALEBRANCHE *Oeuvres Complètes*, tome I, éd. par GENEVIÈVE RODIS-LEWIS, Paris, Librairie Philosophique Vrin

MOLYNEUX 1692 = WILLIAM MOLYNEUX, *Dioptrica nova. A Treatise of Dioptricks*, London, print. for B. Tooke

MURRAY TURBAYNE 1955 = COLIN MURRAY TURBAYNE, «Berkeley and

Molyneux on Retinal Images», *Journal of the History of Ideas* 16, 339-55 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 154-170)

NERI 1991 = LUIGI NERI, *George Berkeley. Filosofia e critica dei linguaggi scientifici*, Bologna, Clueb

NEWTON 1730 = ISAAC NEWTON, *Opticks oe a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, London, William Innys 1730 (4th ed.)

PARIGI 1987 = SILVIA PARIGI, «George Berkeley e l'illusione lunare», *Rivista di storia della scienza*, IV (1), 51-60

PARIGI 1995 = SILVIA PARIGI, *Il Mondo visibile. George Berkeley e la 'Perspectiva'*, Firenze, Leo S. Olschki

PARIGI 2004 = SILVIA PARIGI, «Teoria e Storia del problema di Molyneux», *Laboratorio dell'ISPF*, I, 1-14

PARIGI 2010 = SILVIA PARIGI, «Siris and the Renaissance: some overlooked Berkeleyian Sources», *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 135, I, 151-162

PARIGI 2010b = SILVIA PARIGI, «Scire per causas” Versus “scira per signa”»: *George Berkeley and Scientific Explanation in Siris*, in *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, ed. by SILVIA PARIGI, Dordrecht, Springer, 107-119

PARK 1969 = DÉsirÉE PARK, «Locke and Berkeley on the Molyneux Problem», *Journal of the History of Ideas*, 30, 253-60 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 228-236)

PETERSCHMITT 2010 = LUC PETERSCHMITT, *Berkeley and Chemistry in the Siris*.

The Rebuilding of a Non-existent Theory, in *George Berkeley. Religion and Science in the Age of Enlightenment*, ed. by SILVIA PARIGI, , Dordrecht, Springer, 73-85

RAYNOR 1980 = DAVID RAYNOR, «'Minima Sensibilia' in Berkeley and Hume», *Dialogue: Canadian Philosophical Review*, 19, 196-200

THRANE 1977 = GARY THRANE, «Berkeley's 'Proper Object of Vision'», *Journal of the History of Ideas* 38, 243-60 (rist. in *George Berkeley Critical Assessments*, ed. by WALTER E. CREERY, Vol. I. *Philosophy of Language and the Theory of Vision*, London and New York, Routledge 1991, 278-298, in part. §§ 9-10, 290-296)

WARNOCK 1953 = GEOFFREY J. WARNOCK, *Berkeley*, Melbourne - London - Baltimore, Penguin Books