

3L.  
16.T. 026.  
007

THOMAS REID

SAGGIO  
SULLA MEMORIA

A cura di Andrea Guardo

Prefazione di Paolo Spinicci

Saggio introduttivo e traduzione di Andrea Guardo



MIMESIS  
*Morfologie*



# I. COSE OVVIE E CERTE RIGUARDO LA MEMORIA\*

Nel graduale progresso dall'infanzia alla maturità c'è un certo ordine in cui le facoltà dell'uomo si sviluppano e questo sembra essere il miglior ordine che possiamo seguire nel trattarle.

I sensi esterni appaiono per primi; la memoria, che dobbiamo ora considerare, segue subito dopo.

È per mezzo della memoria che abbiamo una conoscenza immediata delle cose passate: i sensi ci danno notizia delle cose limitatamente a così come esse sono nel momento presente e queste informazioni, se non venissero preservate dalla memoria, svanirebbero istantaneamente e ci lascerebbero all'oscuro dei fatti proprio come se non le avessimo mai avute.

La memoria deve avere un oggetto. Chi ricorda deve ricordare qualcosa e ciò che ricorda è detto l'"oggetto" del suo ricordo. In questo, la memoria si trova sullo stesso piano della percezione, distinguendosi però dalla sensazione, che non ha un oggetto al di là del sentire stesso.

Ogni uomo può distinguere la cosa ricordata dal ricordo della cosa. Possiamo ricordare qualunque cosa abbiamo visto, udito, conosciuto, fatto o sofferto; ma il ricordo è un particolare atto della mente che esiste ora e del quale siamo coscienti. Confondere queste due cose è

\* La traduzione è stata condotta sull'edizione di riferimento delle opere di Reid, la cosiddetta "Edinburgh Edition", e più precisamente sulla versione del *Saggio sulla memoria* contenuta in Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), University Park, Pennsylvania State University Press, 2002 (le note contrassegnate da un asterisco, così come le osservazioni tra parentesi quadre, sono sempre del curatore). Ringrazio Paolo Spinticci per aver letto e commentato tanto la traduzione del saggio di Reid quanto il mio saggio introduttivo: l'una e l'altro ne hanno indubbiamente beneficiato. Eventuali errori o inesattezze che dovessero aver trovato il modo di sopravvivere fin nella versione finale sono, è chiaro, esclusivamente mia responsabilità.

un'assurdità nella quale un individuo riflessivo può venir fatto cadere solo da una qualche falsa ipotesi che gli impedisce di avere un'opinione adeguata circa ciò che spiegherebbe per suo mezzo.

Nella memoria non troviamo una serie di operazioni connesse l'una all'altra dalla nostra costituzione come nella percezione. Quando percepiamo un oggetto per mezzo dei sensi c'è, in primo luogo, una qualche impressione prodotta dall'oggetto nell'organo di senso, o immediatamente o per mezzo di un qualche mezzo. Attraverso questi' impressione, un'altra impressione viene prodotta nei nervi e nel cervello, un'impressione in conseguenza della quale ci troviamo ad avere una certa sensazione; quella sensazione è poi accompagnata da una concezione e una credenza circa l'oggetto esterno, che è ciò che chiamiamo "percezione". Queste operazioni sono così connesse nella nostra costituzione che risulta difficile separarle nel pensiero e concentrarsi su di una senza confonderla con le altre. Ma nelle operazioni della memoria siamo liberi da questa difficoltà; esse sono facilmente distinte da qualsiasi altro atto della mente e i nomi che le denotano sono liberi da qualsiasi ambiguità.

L'oggetto della memoria, la cosa ricordata, deve essere un qualcosa di passato, così come l'oggetto della percezione e della coscienza deve essere un qualcosa di presente: ciò che è ora non può essere oggetto della memoria, né ciò che è passato e perduto può essere oggetto della percezione o della coscienza.

La memoria è sempre accompagnata dalla credenza in ciò che ricordiamo, così come la percezione è accompagnata dalla credenza in ciò che percepiamo e la coscienza dalla credenza in ciò di cui siamo consci. Forse durante l'infanzia, o in casi di malattia mentale, le cose ricordate possono venire prese per cose meramente immaginate, ma negli anni della maturità, e nel pieno possesso delle proprie facoltà, ogni individuo sente di dover credere ciò che ricorda distintamente, anche se non può dare altra ragione per la sua credenza se non che ricorda la cosa distintamente, mentre quando si limita ad immaginare qualcosa, anche altrettanto distintamente, non ha alcuna credenza intorno a essa che gli venga dall'averla immaginata.

Questa credenza che abbiamo sulla base di un ricordo distinto la consideriamo autentica conoscenza, non meno certa che se fosse fondata sulla dimostrazione; nessun uomo nel pieno possesso delle sue facoltà mentali lo mette in dubbio, né presterà attenzione a un argomento contrario. La testimonianza resa dai testimoni oculari in casi di vita o di

morte dipende da questa circostanza e tutta la conoscenza che l'umanità ha degli eventi passati è edificata su queste fondamenta.

Ci sono casi in cui la memoria di un uomo è meno distinta e precisa e in cui egli è disposto a concedere che essa possa averlo ingannato; ma questo non indebolisce minimamente l'autorità della memoria quando essa è perfettamente distinta.

La memoria comporta la concezione di e la credenza in un tempo passato, poiché è impossibile che un uomo debba ricordare distintamente qualcosa senza credere che un qualche intervallo di tempo più o meno esteso sia trascorso tra il momento in cui quella cosa è accaduta e il tempo presente; ritengo inoltre che sia impossibile mostrare come potremmo acquisire una qualche nozione dello scorrere del tempo se non avessimo la memoria.

Le cose ricordate devono essere cose precedentemente percepite o conosciute. Ricordo il passaggio di Venere davanti al sole nell'anno 1769. Devo quindi averlo percepito al tempo in cui accadde, altrimenti non potrei ricordarlo ora. Il nostro primo incontro con un oggetto del pensiero non può darsi per mezzo della memoria. La memoria può solo produrre il persistere o il rinnovarsi di un precedente incontro con la cosa ricordata.

Il ricordo di un evento passato viene necessariamente accompagnato dalla ferma credenza nella nostra stessa esistenza nel momento in cui l'evento aveva luogo. Non posso ricordare una cosa accaduta un anno fa senza una credenza, tanto ferma quanto la memoria possa offrire, nel fatto che io, la stessa identica persona che ora ricorda quell'evento, esistevo allora.

Le verità intorno alla memoria di cui ho finora trattato le considero dei principi che risulteranno ovvi e certi per qualsiasi individuo che si prenderà il disturbo di riflettere sulle operazioni della sua mente. Questi sono fatti su cui ogni uomo deve giudicare sulla base della sua esperienza e non ammettono nessun'altra prova al di là dell'appello alla riflessione di ciascun individuo. Nelle pagine che seguono, il darò quindi per buoni e prima trarò da essi alcune conclusioni, per poi esaminare le teorie dei filosofi intorno alla memoria, al tempo e alla nostra identità personale, della quale acquisiamo conoscenza attraverso la memoria.

## II. LA MEMORIA COME FACOLTÀ PRIMITIVA

Innanzitutto, penso sia evidente che la memoria è una facoltà primitiva dataci dall'Autore della nostra esistenza, una facoltà della quale non possiamo dare altra spiegazione se non che siamo fatti in questo modo.

La conoscenza che, per mezzo della memoria, ho delle cose passate mi sembra tanto inspiegabile quanto lo sarebbe una conoscenza immediata delle cose a venire e non posso dare alcuna ragione del fatto che possiedo l'una e non l'altra se non che tale è la volontà del mio Creatore. Nella mia mente trovo una distinta concezione e una ferma credenza in una serie di eventi passati, ma come questo accada non lo so. La chiamo "memoria", ma questo è solo darle un nome, non è un resoconto della sua causa. Credo più fermamente ciò che ricordo distintamente, ma non posso dare ragione di questa credenza. È l'ispirazione dell'Onnipotente che mi dà questa conoscenza.

Quando riconosco la verità di un assioma matematico, o di una proposizione matematica, io vedo che le cose devono stare così: ogni uomo che abbia la stessa concezione della questione vede lo stesso. C'è una connessione necessaria ed evidente tra il soggetto e il predicato della proposizione e ho tutta l'evidenza che posso immaginare a supportare la mia credenza.

Quando credo di essermi lavato mani e faccia questa mattina, non sembra esserci alcuna necessità nella verità di questa proposizione. Potrebbe essere accaduto come potrebbe non essere accaduto. Uno potrebbe avere un'idea distinta della cosa senza credere minimamente che sia accaduta. In che modo allora io arrivo ad avere questa credenza? Ho un ricordo distinto. È tutto quello che posso dire. Questo ricordo è un atto della mia mente. Sarebbe forse impossibile che quest'atto debba aver luogo se l'evento in questione non fosse accaduto? Confesso di non vedere alcuna connessione necessaria tra l'uno e l'altro. Se qualcu-

no può esibire una simile commessione necessaria, allora penso che la credenza che abbiamo in ciò che ricordiamo avrà ricevuto una spiegazione soddisfacente; ma se questo non può essere fatto, quella credenza è inspiegabile e non possiamo dire altro se non che essa è il risultato della nostra costituzione.

Forse si potrebbe dire che l'esperienza che abbiamo fatto dell'affidabilità della memoria è una buona ragione per fidarci della sua testimonianza. Non nego che questa possa rappresentare una ragione per quelli che hanno fatto quest'esperienza e riflettono su di essa. Ma ritengo che siano pochi quelli che hanno mai pensato a questa ragione o che ne hanno sentito un qualche bisogno. Le situazioni che spingono una persona a ricorrere a questa giustificazione devono essere molto rare e per quelli che si sono trovati in una simile situazione la testimonianza della memoria è stata comunque creduta prima dell'esperienza della sua affidabilità; e la credenza in questione non può essere stata causata da un'esperienza che è venuta solo dopo di essa.

Noi abbiamo conoscenza di alcune verità astratte per mezzo del confronto tra i termini delle proposizioni che le esprimono e per mezzo della percezione di una qualche relazione necessaria di accordo fra di essi. È così che so che due più tre fa cinque, che i diametri di un cerchio sono tutti uguali. Il signor Locke, dopo aver scoperto questa fonte di conoscenza, ha concluso troppo frettolosamente che tutta la conoscenza umana potrebbe venire derivata da essa; e su questo punto è stato seguito molto spesso, in particolare dal signor Hume.

Ma si vede che l'esistenza delle cose contingenti non può in nessun caso venire ricondotta a questa fonte. Io so che la tal cosa esiste o non esiste. Questa conoscenza non può venire derivata dalla percezione di un accordo necessario tra l'esistenza e la cosa che esiste, dal momento che un simile accordo necessario non c'è e pertanto non può venire percepito, né immediatamente né attraverso una catena di ragionamenti. La cosa non esiste necessariamente, bensì per via della volontà e della potenza di colui che l'ha fatta e non c'è alcuna contraddizione che segua dall'immaginare che essa non esista.

Dal che ritengo segua che la nostra conoscenza dell'esistenza dei nostri propri pensieri, dell'esistenza di tutti gli oggetti materiali intorno a noi e di tutte le contingenze passate deve venire derivata non da una percezione di relazioni o accordi necessari, bensì da qualche altra fonte.

Il nostro Creatore ha predisposto altri mezzi per darci conoscenza di queste cose, mezzi che raggiungono perfettamente il loro scopo e che producono l'effetto pensato per loro. Ma in che modo essi facciano ciò è, temo, al di là delle nostre capacità di spiegazione. Noi conosciamo i nostri propri pensieri e le operazioni delle nostre menti per mezzo di una capacità che chiamiamo "coscienza": ma questo non è altro che dare un nome a questa componente della nostra costituzione. Non spiega la sua genesi, né come essa produca in noi un'irresistibile convinzione intorno alle sue risultanze. Noi percepiamo gli oggetti materiali e le loro qualità sensibili per mezzo dei nostri sensi; ma come essi ci offrano queste informazioni, e come essi producano le relative credenze, lo ignoriamo. Noi conosciamo numerosi eventi passati per mezzo della memoria; ma come essa ci dia queste informazioni è, io credo, inesplorabile.

È ben noto quali sottili dispute furono condotte durante tutta l'età della scolastica, e anche oggi giorno, circa la prescienza della Divinità. Aristotele ha insegnato che non ci può essere una prescienza certa delle cose contingenti e in questo è stato quasi universalmente seguito su nessun'altra base, lo si vede, dell'idea che non possiamo comprendere come simili cose dovrebbero venire previste, dal che si conclude che una simile cosa è impossibile. Da qui è sorta un'opposizione, una supposta incompatibilità tra prescienza divina e libertà umana. Alcuni hanno abbandonato la prima in favore della seconda e altri hanno abbandonato la seconda allo scopo di difendere la prima.

È degno di nota che i disputanti non abbiano mai visto alcuna difficoltà nel conciliare la libertà con la conoscenza di ciò che è passato; essi hanno visto una difficoltà solo nel conciliare la libertà con la conoscenza di ciò che è futuro. È solo la prescienza, e non la memoria, che viene supposta essere ostile alla libertà e difficilmente conciliabile con essa.

Eppure io credo che la difficoltà sia esattamente la stessa nell'uno come nell'altro caso. Ammetto che non possiamo rendere conto della prescienza delle azioni di un libero agente. Ma sostengo che possiamo tanto poco rendere conto della memoria delle sue azioni passate. Se qualcuno pensa di poter provare che le azioni di un libero agente non possono venire previste egli troverà che gli stessi argomenti provano, con la medesima forza, che le sue azioni passate non possono venire ricordate. È vero che ciò che è passato è certamente esistito. Non è meno vero che ciò che è futuro esisterà certamente. Non conosco alcun ragio-

namento che prenda le mosse dalla costituzione dell'agente o dalle circostanze che non abbia la medesima forza sia che venga applicato alle sue azioni passate sia che venga applicato alle sue azioni future. Il passato è stato, ma ora non è più. Il futuro sarà, ma ora non è ancora. Il presente è ugualmente connesso, o non connesso, con entrambi.

L'unica ragione per cui gli uomini hanno visto una così grande differenza in casi così perfettamente analoghi ritengo sia questa, che la facoltà della memoria in noi ci convince con la forza dei fatti che non è impossibile che un essere intelligente, anche finito, debba avere una certa conoscenza delle azioni passate di agenti liberi senza averle dedotte da qualcosa di necessariamente connesso con esse. Ma, dal momento che in noi non troviamo alcuna prescienza che corrisponda alla nostra memoria di ciò che è passato, troviamo grande difficoltà nell'ammettere che essa sia possibile anche solo nell'Essere Supremo.

Noi ammettiamo facilmente che l'Essere Supremo possa possedere in maniera più perfetta una facoltà che noi possediamo in una qualche misura, ma difficilmente concediamo che sia possibile una facoltà che non ha nulla che le corrisponda nella nostra natura. Siamo costruiti in modo tale da possedere una conoscenza intuitiva di molte cose passate, ma non abbiamo alcuna conoscenza intuitiva del futuro. Forse avremmo potuto venire costruiti in modo tale da possedere una conoscenza intuitiva del futuro ma non del passato; una simile costituzione non sarebbe stata meno inspiegabile dell'attuale, per quanto avrebbe potuto risultare molto più scomoda. Se fosse stata questa la nostra costituzione non avremmo trovato nessuna difficoltà nell'ammettere che la Divinità possa conoscere qualsiasi evento futuro, ma molte nell'ammettere la sua conoscenza delle cose passate.

Tutte le nostre facoltà primitive sono inspiegabili. La memoria è una di queste. Solo colui che le ha fatte comprende appieno come esse sono fatte ed in che modo esse possano produrre in noi non solo una concezione, ma anche una ferma credenza ed una certezza delle cose che ci interessa sapere.

### III. DELLA DURATA

Dai principi stabiliti nel primo capitolo di questo saggio ritengo risulti evidente che la nostra nozione di durata, così come la nostra credenza nella sua esistenza, sia acquisita per mezzo della memoria. È essenziale a ogni cosa ricordata che essa sia un qualcosa di passato e non possiamo concepire che una cosa sia passata senza concepire una qualità che durata, più o meno estesa, tra essa e il presente. Pertanto, non appena ricordiamo una qualsiasi cosa, dobbiamo avere sia un'idea della durata sia una credenza nella sua realtà. Quest'idea è necessariamente suggerita da ogni operazione della nostra memoria ed a quella facoltà essa va ascritta. È questo quindi un luogo adatto a vedere che cosa si sa intorno alla durata.

Durata, estensione e numero sono le misure di tutte le cose passibili di misurazione. Quando le applichiamo a entità finite, che vengono misurate per loro mezzo, esse paiono essere, fra tutte le cose, le più distintamente concepite e ampiamente alla portata dell'intelletto umano.

L'estensione, con le sue tre dimensioni, possiede un'infinita varietà di modificazioni, che possono venire accuratamente definite, e le loro varie relazioni offrono alla mente umana il suo più ampio dominio di ragionamento dimostrativo. La durata, avendo una sola dimensione, possiede meno modificazioni, ma queste sono comprese chiaramente e le loro relazioni ammettono misura, proporzione e ragionamento dimostrativo.

Il numero è detto "quantità discreta" poiché è composto di unità, che sono tutte uguali e simili l'una all'altra, e può venire diviso solo in unità. Questo è vero, in un certo senso, anche delle frazioni dell'unità, alle quali oggi giorno noi diamo comunemente il nome di "numeri". La ragione è che in ogni frazione l'unità è supposta essere divisa in un certo numero di parti uguali, che sono le unità di quel livello, e le frazioni di quel livello sono divisibili solo in unità del medesimo livello. Durata ed

estensione non sono quantità discrete, ma continue. Esse consistono di parti perfettamente simili ma divisibili all'infinito.

Per aiutare la nostra comprensione della dimensione e delle proporzioni dei vari intervalli della durata noi troviamo necessario dare un nome ad alcune sue parti note, come un'ora, un giorno, un anno. Noi prendiamo queste per unità e ci formiamo un'idea distinta della dimensione di un intervallo più grande sulla base del numero di tali unità in esso contenute. Un simile espediente lo troviamo necessario per farci un'idea distinta delle dimensioni e proporzioni delle cose estese. Pertanto si trova che il numero è necessario come misura comune all'estensione e alla durata. Questo però è forse dovuto alla debolezza del nostro intelletto. È stato anche scoperto, dalla sagacia dei matematici, che un simile espediente non risponde sempre alle nostre esigenze. La ragione è che ci sono proporzioni di quantità continue, come quella tra la diagonale ed il lato di un quadrato e molte altre, che non possono venire espresse esattamente in termini numerici.

Le parti della durata stanno con le altre parti della durata nelle relazioni di prima e dopo e con il presente stanno nelle relazioni di passato e futuro. Com'è stato notato in precedenza, l'idea di passato è immediatamente suggerita dalla memoria. E quando abbiamo acquisito i concetti di presente e passato e di prima e dopo, da questi possiamo costruire un concetto del futuro, poiché il futuro è ciò che viene dopo il presente. Vicinanza e distanza sono relazioni ugualmente applicabili al tempo e allo spazio. La distanza nel tempo e la distanza nello spazio sono cose così differenti per natura e così simili nelle loro relazioni che è difficile stabilire se il nome "distanza" sia applicato ad entrambe nello stesso senso o solo per analogia.

L'estensione dei corpi che percepiamo per mezzo dei nostri sensi ci porta necessariamente a concepire uno spazio che resta inamovibile quando il corpo è rimosso, così come a credere nella sua esistenza. E la durata degli eventi che ricordiamo ci porta necessariamente a concepire una durata che avrebbe proceduto ugualmente anche se l'evento non fosse accaduto, così come a credere nella sua esistenza.

Senza spazio non può darsi alcunché di esteso. E senza tempo non può darsi nulla provvisto di durata. Questo lo ritengo innegabile. E tuttavia troviamo che estensione e durata non sono né più chiari né più intelligibili di spazio e tempo, che sono oscuri e difficili oggetti di contemplazione.

Visto che deve esserci spazio dovunque si trovi o si possa trovare un qualcosa di esteso e tempo in ogni momento in cui c'è o ci possa essere un qualcosa di provvisto di durata, non possiamo porre limiti a nessuno dei due, nemmeno nella nostra immaginazione. Essi sfidano qualsiasi limitazione. Nella nostra mente l'uno si dilata fino all'immensità, l'altro fino all'eternità.

Un'eternità passata è un oggetto di cui non possiamo avere comprensione, ma un inizio del tempo, a meno di non intenderlo in un senso figurato, è una contraddizione. Con un comune modo di dire, diamo il nome di "tempo" a quei movimenti e a quelle rivoluzioni, come giorni e anni, per mezzo di cui lo misuriamo. Noi possiamo concepire un inizio di queste importanti misure del tempo e dire che ci fu un tempo in cui esse non c'erano, un tempo non scandito da alcun movimento o cambiamento, ma dire che ci fu un tempo prima di ogni tempo è una contraddizione.

Ogni durata limitata è inclusa nel tempo e ogni estensione limitata nello spazio. Questi, nei loro ventri capaci, contengono ogni entità finita, senza essere contenute da nessuna. Le cose create hanno il loro posto particolare nello spazio e il loro posto particolare nel tempo, ma il tempo è in ogni luogo e lo spazio in ogni tempo. Essi si stringono in un abbraccio l'uno con l'altro e hanno quella misteriosa unità che gli scolasitici concepivano esserci tra anima e corpo. La totalità dell'uno è in ogni parte dell'altro.

Noi non sappiamo a che categoria o classe di cose dobbiamo riferirli. Essi non sono entità, ma piuttosto i ricettacoli di qualsiasi entità creata, senza i quali essa non avrebbe potuto avere la possibilità di esistere. I filosofi si sono sforzati di ridurre tutti gli oggetti del pensiero umano a queste tre classi: delle sostanze, dei modi e delle relazioni. A quale di queste dovremmo ricondurre tempo, spazio e numero, i più comuni oggetti del pensiero?

Sir Isaac Newton ha pensato che la Divinità, esistendo in ogni luogo e in tutti i tempi, costituisse il tempo e lo spazio, l'immensità e l'eternità. Fu probabilmente questo a suggerire al Dottor Clarke, suo grande amico, quello che egli chiama "l'argomento a priori per l'esistenza di un Ente immenso ed eterno". Spazio e tempo, egli pensava, sono soltanto concezioni astratte o parziali di un'immensità e di un'eternità che si impone alla nostra credenza. E visto che immensità ed eternità non sono sostanze, devono essere gli attributi di un Ente che è necessariamente immenso ed eterno. Queste sono le speculazioni di uomini di ge-

nio superiore. Ma se esse siano tanto solide quanto sono sublimi o se esse siano i vagabondaggi dell'immaginazione in una regione oltre i limiti dell'intelletto umano è un qualcosa che non sono in grado di decidere.

Gli scolastici fecero dell'eternità un *nunc stans*, ossia un istante di tempo che rimane immobile. Questo era per mettere un bastone tra le ruote del tempo e potrebbe dare soddisfazione a quelli che sono destinati ad essere soddisfatti da parole senza significato. Ma io riesco a credere che il tempo rimanga immobile tanto facilmente quanto riesco a credere che un cerchio sia un quadrato.

Gli uomini sono involontariamente condotti in simili paradossi ed enigma, se posso chiamarli così, quando ragionano intorno al tempo e allo spazio e cercano di comprendere la loro natura. Essi sono probabilmente cose di cui le facoltà umane offrono un'idea imperfetta e inadeguata. Da qui sorgono difficoltà che cerchiamo invano di superare e dubbi che non siamo in grado di risolvere. Forse una qualche facoltà che non possediamo è necessaria a rimuovere l'oscurità che aleggia su di essi e, mancandoci, ci rende così propensi a confonderci quando ragioniamo intorno a essi.

#### IV. DELL'IDENTITÀ

La convinzione che ogni uomo ha della sua identità indiettro fino a dove arriva la sua memoria non ha bisogno che l'aiuto della filosofia la rafforzi, né alcuna filosofia può indebolirla senza produrre prima una qualche misura di pazzia.

Il filosofo può comunque del tutto legittimamente considerare questa convinzione un fenomeno della natura umana degno della sua attenzione. Se egli può scoprirne la causa, un'aggiunta è fatta alla sua riserva di conoscenza; in caso contrario, essa va considerata o parte della nostra costituzione originaria o un effetto di quella costituzione prodotto in un modo a noi sconosciuto.

Possiamo innanzitutto osservare che questa convinzione è indispensabile necessaria a ogni esercizio della ragione. Le operazioni della ragione sono, tanto nell'azione quanto nella speculazione, costituite di parti successive. L'antecedente è il fondamento del conseguente, e senza la convinzione di aver visto o eseguito l'antecedente non potrei avere, in nessuna speculazione e assolutamente in nessun piano d'azione, alcuna ragione di passare al conseguente.

Non può esserci memoria di ciò che è passato senza la convinzione che esistevano al tempo oggetto del ricordo. Ci possono essere buoni argomenti per convincermi del fatto che esisteva prima della prima cosa che posso ricordare, ma supporre che la mia memoria arrivi più lontano della mia credenza e della mia convinzione nella mia esistenza è una contraddizione.

Nel momento in cui un uomo, come avesse bevuto l'acqua del Lete, perde questa convinzione le cose passate sono cancellate e, per quanto lo riguarda, è lì che lui inizia ad esistere. Qualsiasi cosa fu pensata, o detta, o fatta, o sofferta prima di quel periodo potrebbe appartenere a qualche altra persona, ma lui non potrebbe mai imputarla a se stesso né



potrebbe mai intraprendere alcun ulteriore passo che presupponesse che essa è opera sua.

Da ciò è evidente che dobbiamo essere già convinti della nostra ininterrotta esistenza e identità non appena iniziamo ad essere in grado di pensare o fare qualcosa sulla scorta di ciò che abbiamo pensato o fatto o sofferto in precedenza, ossia non appena iniziamo a essere delle creature razionali.

Allo scopo di farci un'idea il più distinta possibile di questo fenomeno della mente umana è il caso di considerare che cosa si intende in generale per identità, che cosa per identità personale e in che modo siamo portati a quell'invincibile credenza e convinzione che ogni individuo ha della sua propria identità personale fin dove arriva la sua memoria.

L'identità in generale la considero una relazione tra una cosa che si sa esistere in un certo tempo e una cosa che si sa essere esistita in un altro tempo. Se, di due cose differenti, chiedete se sono una e una sola, qualsiasi uomo di buon senso comprende perfettamente il significato della vostra domanda. Dal che possiamo dedurre con certezza che qualsiasi uomo di buon senso ha una nozione chiara e distinta di identità.

Se chiedete una definizione di identità, confesso di non poterne offrire nessuna; è una nozione troppo semplice per ammettere una definizione logica: posso dire che è una relazione, ma non sono in grado di trovare parole per esprimere la differenza specifica tra questa e altre relazioni, per quanto non corra alcun rischio di confonderla con un'altra. Posso dire che la diversità è la relazione contraddittoria e che somiglianza e dissomiglianza sono un'altra coppia di relazioni contraddittorie che ogni uomo può facilmente distinguere nella sua mente da identità e diversità.

Mi è evidente che l'identità presuppone un'ininterrotta continuità di esistenza. Ciò che ha cessato di esistere non può essere identico a ciò che ha iniziato a esistere successivamente, dal momento che questo sarebbe ammettere che qualcosa esiste dopo aver cessato di esistere e ha avuto esistenza prima di essere stato creato, che sono evidenti contraddizioni. Un'esistenza continua e ininterrotta è quindi necessariamente implicata nell'identità.

Da ciò possiamo inferire che l'identità non può in senso stretto venire predicata dei nostri dolori, dei nostri piaceri, dei nostri pensieri, né di alcuna operazione della nostra mente. Il dolore sentito oggi non è lo stesso particolare dolore che ho sentito ieri, anche se essi possono essere simili per tipo e intensità e avere la stessa causa. Lo stesso può dirsi

di qualsiasi sensazione e di qualsiasi operazione della mente: esse sono tutte consecutive per natura, come il tempo stesso, nel quale due momenti non possono mai essere lo stesso momento.

Le cose stanno diversamente con le parti dello spazio assoluto. Esse sono, sono sempre state e sempre saranno le stesse. Fino a qui, penso, procediamo su di un terreno sicuro nel fissare la nozione di identità in generale.

È forse più difficile accertare con precisione il significato di "identità personale": ma nel presente contesto non è necessario: per i nostri scopi è sufficiente osservare che ogni uomo pone la sua identità personale in un qualcosa che non può venire diviso, né consistere di parti. Una parte di una persona è un'evidente assurdità.

Quando un uomo perde le sue proprietà, la sua salute, la sua forza egli è nondimeno la stessa persona e non ha perso nulla della sua identità personale. Se gli viene tagliata una gamba o un braccio egli è la stessa persona che era prima. Il membro amputato non è una parte della sua persona, altrimenti esso avrebbe diritto ad una parte delle sue fortune e sarebbe responsabile per una parte dei suoi impegni: esso avrebbe diritto ad una quota dei suoi meriti e demeriti, il che è manifestamente assurdo. Una persona è un qualcosa di indivisibile, ciò che Leibniz chiama "monade".

La mia identità personale, pertanto, implica l'esistenza continuata di quell'entità indivisibile che io chiamo "me stesso". Qualsiasi cosa questo sé possa essere, è un qualcosa che pensa e delibera e decide e agisce e soffre. Io non sono pensiero, non sono azione, non sono sensazione; io sono qualcosa che pensa e agisce e soffre. I miei pensieri e azioni e sensazioni cambiano ogni momento; essi hanno un'esistenza consecutiva, non continuata; questo *sé* o *io*, cui essi appartengono, è un qualcosa che permane e ha la stessa relazione con tutti i pensieri, le azioni e le sensazioni che si succedono e che io chiamo "mie".

Queste sono le nozioni che ho circa la mia identità personale. Ma forse, si dirà, tutto ciò potrebbe essere apparenza priva di qualsiasi realtà. Come fai a sapere, qual è la tua evidenza che c'è un siffatto sé che permane e che ha delle pretese su tutti i pensieri, le azioni e sensazioni che chiami "mie"?

A questo rispondo che la legittima evidenza che ho di tutto ciò è il ricordo. Ricordo che vent'anni fa ho conversato con la tal persona, ricordo parecchie questioni che vennero toccate in quella conversazione, la mia memoria testimonia non solo che ciò è accaduto, ma che è accaduto.

to a me che ora lo ricordo; se è accaduto a me, devo essere esistito al tempo e devo aver continuato a esistere da quel tempo fino al presente; se l'unica persona che io chiamo "me stesso" non ha preso parte a quella conversazione la mia memoria è fallace: testimonia distintamente ed esplicitamente ciò che non corrisponde al vero. Ogni uomo nel possesso delle sue facoltà crede ciò che ricorda distintamente e ogni cosa che ricorda lo convince della sua esistenza al tempo oggetto del ricordo.

Anche se la memoria offre l'evidenza più irrefragabile del mio essere la stessa persona che fece la tal cosa al tal momento, potrei avere altri indizi credibili circa cose che mi sono accadute ma che non ricordo: so chi mi ha dato la vita e allattato, ma non ricordo questi eventi.

Si potrebbe qui osservare (anche se l'osservazione sarebbe superfua se alcuni grandi filosofi non l'avessero contraddetta) che non è il mio ricordare le mie azioni che fa di me la stessa persona che le ha eseguite. Questo ricordo mi fa sapere con certezza che le ho eseguite, ma potrei averle eseguite senza ricordarlo. Quella relazione che queste azioni hanno con me e che viene espressa dicendo che le ho eseguite sarebbe la stessa anche se non ne avessi il benché minimo ricordo. Dire che il mio ricordare che ho fatto la tal cosa, o, come qualcuno ha preferito dire, il mio essere conscio di averla fatta, fa sì che sia stato io ad averla fatta mi sembra un'assurdità pari al dire che il mio credere che il mondo è stato creato è ciò che fa sì che esso sia stato creato.

Quando ci pronunciamo sull'identità di altre persone diverse da noi stessi procediamo su altre basi e decidiamo sulla base di una varietà di circostanze. Le quali a volte offrono la certezza più salda e a volte lasciano spazio a dubbi. L'identità delle persone ha spesso offerto materia di seria disputa davanti ai tribunali di giustizia. Ma nessun uomo nel possesso delle sue facoltà ha mai dubitato della sua stessa identità fin tanto che egli ricordava distintamente.

L'identità di una persona è un'identità perfetta: se essa è reale, non ammette gradi ed è impossibile che una persona sia in parte la stessa e in parte un'altra poiché una persona è una monade e non è divisibile in parti. L'evidenza intorno all'identità di altre persone diverse da noi stessi ammette in effetti ogni tipo di grado, da ciò che consideriamo certezza al più basso grado di probabilità. Ma è cionondimeno vero che una stessa persona è perfettamente la stessa e non può essere tale solo in parte o in un certo grado.

Per questa ragione ho considerato prima l'identità personale, come ciò che è perfetto nel suo genere e costituisce la misura naturale di ciò che è imperfetto.

Probabilmente all'inizio noi deriviamo la nostra nozione di identità da quella convinzione che ogni uomo ha dall'alba della ragione della sua identità e ininterrotta esistenza. Le operazioni della nostra mente sono tutte consecutive e non hanno alcuna esistenza ininterrotta. Ma la sostanza pensante ha un'esistenza ininterrotta e noi abbiamo una credenza invincibile nel fatto che essa rimanga la stessa quando tutti i suoi pensieri e operazioni cambiano.

I nostri giudizi intorno all'identità degli oggetti dei sensi sembrano venire formulati in gran parte sulle stesse basi dei nostri giudizi intorno all'identità delle altre persone diverse da noi stessi.

Ovunque osserviamo grande somiglianza siamo propensi a presumere identità, sempre che nessuna ragione sembri parlare in contrario. Due oggetti, quando sono percepiti contemporaneamente, per quanto simili non possono mai essere identici: ma se sono presentati ai nostri sensi in tempi diversi siamo propensi a pensare che essi siano lo stesso semplicemente sulla base della loro somiglianza.

Che questo sia un pregiudizio naturale o che proceda da un'altra causa, certamente esso compare nei bambini fin dall'infanzia e quando cresciamo è confermato molte volte dall'esperienza, dal momento che troviamo raramente due individui della stessa specie che non siano distinguibili per mezzo di differenze evidenti.

Un uomo sfida un ladro che trova in possesso del suo cavallo o del suo orologio semplicemente sulla base della somiglianza. Quando l'orologio giura che ha venduto questo orologio alla tal persona, la sua testimonianza si basa sulla somiglianza. La dichiarazione dei testimoni circa l'identità di una persona generalmente non si basa su nessun'altra evidenza.

Così è chiaro che l'evidenza che abbiamo circa la nostra propria identità fino a quando arriva la nostra memoria è di un tipo del tutto differente dall'evidenza che abbiamo circa l'identità delle altre persone, o degli oggetti dei sensi. La prima si basa sulla memoria e offre una certezza priva di dubbi. L'ultima si basa sulla somiglianza e altre circostanze che in molti casi non sono tanto decisive da non lasciare spazio a dubbi.

Si può analogamente osservare che l'identità degli oggetti del senso non è mai perfetta. Tutti i corpi, consistendo di innumerevoli parti che

possono venire separate da essi da una grande varietà di cause, sono soggetti a continui cambiamenti della loro sostanza, crescendo, diminuendo e cambiando insensibilmente. Dal momento che il linguaggio non si potrebbe permettere un nome differente per ogni differente stato di una così mutevole entità, fino a quando queste alterazioni sono graduali il nome rimane lo stesso e la cosa è considerata la stessa. Così diciamo di un vecchio reggimento che un secolo fa ha fatto la tal cosa anche se non è rimasto vivo un uomo di quelli che al tempo gli appartenevano. Diciamo che un albero è lo stesso nel vivaio e nella foresta. Una nave da guerra che ha successivamente cambiato le sue ancore, il suo paranco, le sue vele, il suo albero, le sue tavole e le sue travi è la stessa fino a quando mantiene lo stesso nome.

Pertanto, l'identità che ascriviamo ai corpi, siano essi naturali o artificiali, non è un'identità perfetta: essa è piuttosto un qualcosa che, per comodità di espressione, noi chiamiamo "identità". Fintanto che il cambiamento è graduale, essa ammette una grande quantità di cambiamenti nel soggetto, a volte addirittura un cambiamento totale. E i cambiamenti che nel linguaggio comune sono considerati compatibili con l'identità differiscono da quelli che sono ritenuti distruggerla non in specie, bensì in numero e grado. Quando viene predicata dei corpi, l'identità non ha una natura determinata e le questioni circa l'identità di un corpo sono molto spesso questioni terminologiche. Ma quando viene predicata delle persone l'identità non comporta alcuna ambiguità e non ammette gradi, né più o meno: essa è il fondamento di ogni diritto e obbligo e di ogni responsabilità e la nozione relativa è determinata e precisa.

## V. L'ANALISI DEL SIGNOR LOCKE DELL'ORIGINE DELLE NOSTRE IDEE E IN PARTICOLARE DELL'IDEA DI DURATA

È stato assolutamente lodevole, da parte del signor Locke, cercare di esaminare «[...] quale sia l'origine delle idee, nozioni, o come vi piaccia chiamarle, che l'uomo osserva in sé, e che è conscio di fronte a se stesso di avere nella propria mente; e con quali mezzi l'intelligenza si trovi rifornita di queste idee»<sup>1</sup>. Nessun uomo era più qualificato per questi indagini e ritengo che nessun uomo l'abbia mai intrapresa con un più sincero amore per la verità.

Il suo successo, per quanto grande, sarebbe stato, penso, più grande se non avesse formulato un sistema o delle ipotesi intorno a questo oggetto troppo presto, senza tutta la cautela e la paziente induzione che è necessaria per trarre conclusioni generali dai fatti.

Ritengo che il punto della sua teoria sia questo: che tutte le nostre idee o nozioni possono venire ridotte a due classi, le semplici e le complesse, che le semplici sono esclusivamente opera della natura, essendo l'intelletto meramente passivo nel riceverle; che esse sono tutte suggerite da due poteri della mente, ossia dalla sensazione e dalla riflessione, e che esse sono il materiale di tutta la nostra conoscenza: che l'altra classe, quella delle idee complesse, è formata dall'intelletto stesso, che una volta fornito di idee semplici di sensazione e di riflessione ha il potere di ripeterle, confrontarle e combinarle con una varietà quasi infinita e può quindi produrre a piacere nuove idee complesse, che però nemmeno lo spirito più sublime, né il più ampio degli intelletti, può, a prescindere dall'agilità e dall'originalità del suo pensiero, inventare o forgiare una nuova idea semplice nella mente che non sia stata ottenuta per mezzo delle due vie summenzionate; che come il nostro potere sul mondo materiale non va oltre il combinare, dividere e assemblare in varie forme la materia che Dio ha creato, senza spingersi alla creazione

<sup>1</sup> John Locke, *Saggio sull'intelligenza umana* (1689), Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 22.

o alla distruzione di un singolo atomo, così possiamo combinare, confrontare e astrarre le idee semplici e primitive che la natura ci ha dato, ma non siamo in grado di forgiare, nel nostro intelletto, un'idea semplice, non ricevuta dagli oggetti esterni per mezzo dei nostri sensi o dalle operazioni della nostra propria mente intorno ad essi per mezzo della riflessione<sup>2</sup>.

Questi analisi dell'origine di tutte le nostre idee è adottata dal vescovo Berkeley e dal signor Hume, ma alcuni filosofi di grande ingegno, pur avendo grande stima del *Saggio* di Locke, non ne sono soddisfatti.

Il dottor Hutcheson, di Glasgow, nella sua *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù* (1725) ha cercato di mostrare che queste idee sono semplici e primitive, fornitici da facoltà primitive che egli chiama "senso della bellezza" e "senso morale".

Il dottor Price, nella sua *Review of the Principal Questions in Morals*, ha osservato molto correttamente che se prendiamo le parole "sensazione" e "riflessione" nel senso in cui il signor Locke le ha definite all'inizio del suo eccellente *Saggio* risulterà impossibile derivarne alcune delle più importanti fra le nostre idee e che noi siamo dotati di numerose idee semplici e primitive dall'intelletto, ossia dalla nostra facoltà di giudizio e di ragionamento<sup>3</sup>.

Il signor Locke dice che con "riflessione" dovrà venire inteso significare «[...] la conoscenza che la mente acquista delle proprie operazioni, e dei loro procedimenti [...]»<sup>4</sup>. Questo è, io penso, ciò che comunemente chiamiamo "coscienza", dalla quale in effetti noi deriviamo tutte le nozioni che abbiamo delle operazioni delle nostre proprie menti. E il signor Locke spesso parla delle operazioni delle nostre proprie menti come dei soli oggetti della riflessione.

Quando la parola "riflessione" è presa in questo senso ristretto, dire che tutte le nostre idee sono o idee di sensazione o di riflessione è dire che qualsiasi cosa cui possiamo pensare è o un qualche oggetto del senso o una qualche operazione delle nostre proprie menti, il che è ben lontano dall'essere vero.

Ma la parola "riflessione" è in genere usata in un senso molto più ampio. Ci sono numerose operazioni della mente a cui essa è applicata

2 Vd. *ibidem*, pp. 113-114.

3 Vd. Richard Price, *A Review of the Principal Questions in Morals* (1757), New York-Oxford, Oxford University Press, 1948, pp. 17-18.

4 *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 96.

con più proprietà di quella con cui è applicata alla coscienza. Noi riflettiamo quando ricordiamo o quando richiamiamo alla mente ciò che è passato e lo analizziamo con attenzione. Noi riflettiamo quando definiamo, quando distinguiamo, quando giudichiamo, quando ragioniamo sia di questioni materiali che di questioni intellettuali.

Quando la parola "riflessione" è presa in questo senso, che è più comune e pertanto più proprio del senso che il signor Locke le ha imposto, essa può a dritto venir detta essere l'unica fonte di tutte le nostre idee distinte e accurate delle cose. Poiché, anche se le nostre prime nozioni delle cose materiali sono acquisite per mezzo dei sensi esterni e le nostre prime nozioni delle operazioni delle nostre menti per mezzo della coscienza, queste prime nozioni non sono né semplici né chiare. I nostri sensi e la nostra coscienza saltano continuamente da un oggetto all'altro, le loro operazioni sono fugaci e transitorie e non lasciano alcuna idea distinta dei loro oggetti fino a quando non sono richiamate alla memoria, esaminate con attenzione e confrontate con altre cose.

Questa riflessione non è una facoltà della mente: ne comprende molte, come il ricordare, il porre attenzione, il distinguere, il confrontare, il giudicare. Per mezzo di queste facoltà le nostre menti sono dotate non solo di molte idee semplici e primitive, ma di tutte le nostre idee che sono accurate e ben definite e che sole sono l'autentico materiale del ragionamento. Molte di queste idee non sono né idee di oggetti del senso né idee di operazioni della nostra mente e pertanto né idee di sensazione né idee di riflessione nel senso che il signor Locke dà alla parola "riflessione". Ma se qualcuno sceglie di chiamarle "idee di riflessione" prendendo il termine nel senso più proprio e comune, allora non ho nessuna obiezione.

Mi sembra che il signor Locke a volte abbia usato la parola "riflessione" in quel senso ristretto che le ha attribuito nella definizione menzionata sopra e a volte sia inavvertitamente ricaduto nel senso consueto del termine. E la sua analisi dell'origine delle nostre idee è resa più oscura e più confusa da quest'ambiguità.

Dopo aver premesso queste osservazioni generali circa la teoria del signor Locke intorno all'origine delle nostre idee e dei nostri concetti passo ad alcune considerazioni sulla sua analisi della nozione di durata.

«La riflessione [...]», dice parlando della successione di idee che appaiono una dopo l'altra nelle nostre menti, «[...] è ciò che ci fornisce

l'idea della successione; e la distanza fra le varie parti di tale successione [...] è ciò che chiamiamo durata»<sup>5</sup>.

Se si intende che l'idea di successione è precedente a quella di durata, nel tempo o nell'ordine della natura, questo è, penso, impossibile, dal momento che la successione, come il dottor Price giustamente osserva, presuppone la durata e non può essere ad essa precedente in nessun senso e pertanto sarebbe più appropriato derivare l'idea di successione da quella di durata<sup>6</sup>.

Ma come otteniamo l'idea di successione? Questo accade, dice il signor Locke, riflettendo sulla successione delle idee che appaiono l'una dopo l'altra nelle nostre menti.

Riflettere su di una simile successione di idee non può essere altro che ricordarla e porre attenzione a ciò che la nostra memoria testimonia in proposito; infatti se non la ricordassimo non potremmo intrattenere alcun pensiero intorno a essa. Cosicché risulta evidente che questa riflessione implica il ricordo, senza il quale non potrebbe darsi alcuna riflessione su ciò che è passato e di conseguenza nessuna idea di successione.

Qui è forse il caso di osservare che, parlando in senso stretto e filosoficamente, nessun tipo di successione può essere oggetto dei sensi o della coscienza poiché le operazioni di entrambi sono confinate all'istante di tempo presente e in un istante di tempo non può esserci alcuna successione. Per questa stessa ragione il moto di un corpo, che è un cambio di luogo nella forma della successione, non potrebbe venire osservato dai soli sensi, senza l'aiuto della memoria.

Dal momento che questa osservazione sembra contraddire tanto il senso comune quanto il modo in cui l'intera umanità si esprime quando gli uomini dicono di vedere un corpo muoversi e considerano il moto un oggetto dei sensi, è il caso di notare che questa contraddizione tra il filosofo e la gente comune è solo apparente, non reale. Essa ha origine dal fatto che il filosofo e la gente comune differiscono circa il significato che attribuiscono a ciò che è detto "tempo presente" e sono quindi condotti a tracciare in maniera differente la linea di confine tra senso e memoria.

I filosofi danno il nome di "presente" a quell'indivisibile punto nel tempo che divide il futuro dal passato, ma la gente comune, negli affa-

ri della vita, trova più conveniente dare il nome di "presente" a una porzione di tempo che si estende di più o di meno nel passato o nel futuro, a seconda delle circostanze. Ed infatti parliamo dell'ora presente, dell'anno presente, del secolo presente anche se soltanto un punto di questi periodi può essere presente nel senso filosofico.

I grammatici hanno osservato che il tempo presente nei verbi non è confinato ad un indivisibile punto nel tempo ma è invece tanto esteso da avere un inizio, un mezzo e una fine e che nei linguaggi più ricchi e accurati queste differenti parti del presente sono contraddistinte da differenti forme verbali.

Così come gli interessi della comunicazione rendono conveniente estendere quello che viene chiamato "presente", analoghe considerazioni spingono gli uomini a estendere la provincia del senso e a portare i suoi limiti fino a dove fanno arrivare il presente. Così un uomo dice: «Ho visto la tal persona giusto ora». Sarebbe ridicolo voler avere a che ridire su questo modo di esprimersi, poiché esso è autorizzato dalla consuetudine e possiede un significato determinato, ma se parliamo filosoficamente i sensi non testimoniano ciò che abbiamo visto, bensì solo ciò che vediamo: ciò che ho visto un attimo fa lo considero testimonianza dei sensi anche se ora è soltanto testimonianza della memoria.

Nella vita di ogni giorno non c'è alcuna necessità di distinguere accuratamente le province del senso e della memoria e quindi assegniamo ai sensi non un indivisibile punto nel tempo, bensì quella piccola porzione di tempo che chiamiamo "presente" e che ha un inizio, un mezzo e una fine.

È quindi facile vedere che anche se quando diciamo, nel linguaggio comune, che vediamo un corpo muoversi e che il movimento è un oggetto del senso parliamo con perfetta proprietà e verità, ciononostante quando, come filosofi, distinguiamo accuratamente la provincia del senso da quella della memoria non risulta più possibile vedere ciò che è passato, anche solo da un momento, di quanto non sia possibile ricordare ciò che è presente, cosicché, parlando filosoficamente, è solo grazie all'aiuto della memoria che distinguiamo il movimento e in generale qualsiasi successione. Vediamo il luogo presente del corpo, ricordiamo la serie di spostamenti che ha fatto fino a quel punto: la prima cosa può quindi darci un'idea del moto solo quando è unita all'altra.

5 *Saggio sull'intelligenza umana*, cit., p. 191.

6 *Vd. A Review of the Principal Questions in Morals*, cit., p. 24.

Dopo aver considerato l'analisi dell'idea di successione data dal signor Locke, dobbiamo ora considerare come, dall'idea di successione, egli derivi l'idea di durata.

«[...] la distanza», dice, «fra le varie parti di tale successione, o fra l'apparire di due idee qualsiasi nella nostra mente, è ciò che chiamiamo durata»<sup>7</sup>.

Per chiarire la cosa, chiamiamo la distanza tra un'idea e quella a essa immediatamente successiva "una parte di durata", la distanza tra un'idea e la seconda che la segue "due parti" e così via: se dieci parti di questo tipo costituiscono della durata, allora sarà così anche per una sola, altrimenti la durata dovrà essere composta di parti che non hanno durata, il che è impossibile.

Prendete infatti una successione composta di tante idee quante ne volete: se nessuna di queste idee ha durata e se fra l'una e l'altra non c'è alcun intervallo di durata, allora è perfettamente evidente che non ci può essere alcun intervallo di durata fra la prima e l'ultima, indipendentemente dal loro numero. Concludo pertanto che deve esservi durata in ogni singolo intervallo o parte di cui l'intera durata è composta. In effetti nulla è più evidente del fatto che ogni elemento ultimo della durata debba avere durata, così come ogni elemento ultimo dell'estensione deve avere estensione.

Dobbiamo ora osservare che tra queste parti della durata, o singoli intervalli di idee successive, non c'è alcuna successione di idee, eppure dobbiamo pensarle come dotate di durata. Dal che possiamo concludere con certezza che c'è un'idea di durata dove non c'è alcuna successione di idee nella mente.

Possiamo misurare la durata per mezzo del susseguirsi dei pensieri nella mente, così come misuriamo la lunghezza in pollici e piedi; ma la nozione o idea di durata deve essere antecedente alla sua misurazione, così come la nozione di lunghezza è antecedente al suo essere misurata.

Il signor Locke trae dalla sua analisi dell'idea di durata alcune conclusioni che possono fungere da pietra di paragone per determinare fino a che punto essa è corretta. Una è che se un uomo potesse, durante la veglia, tenere nella sua mente, senza alcun mutamento e senza che ad essa ne seguano altre, un'unica idea, allora egli non avrebbe alcuna percezione della durata e l'istante in cui ha iniziato ad intrattenere quest'i-

dea non gli sembrerebbe essere separato da alcuna distanza rispetto all'istante in cui ha smesso.

Ora, che un'idea debba sembrare avere nessuna durata e un moltiplicarsi di quella nessuna durata debba sembrare avere durata mi sembra impossibile quanto il fatto che il moltiplicarsi del nulla possa produrre qualcosa.

Un'altra conclusione che l'autore trae dalla sua teoria è che il medesimo intervallo di durata ci appare lungo quando la successione delle idee nella nostra mente è veloce e breve quando la successione è lenta.

Senza dubbio la medesima porzione di durata appare in alcuni casi molto più lunga che in altri: il tempo appare lungo quando un uomo è insofferente perché soggetto a un qualche dolore o a una qualche preoccupazione o quando egli è impaziente nell'attesa di una qualche gioia; d'altra parte, quando egli è felice e soddisfatto durante una piacevole conversazione o deliziato da una varietà di gradevoli oggetti che colpiscono i suoi sensi o la sua immaginazione, allora il tempo vola via, e appare breve.

Secondo la teoria del signor Locke la successione delle idee dovrebbe essere molto veloce nel primo di questi casi e molto lenta nell'altro: io sono invece incline a pensare che sia vero proprio il contrario. Quando un uomo è torturato dal dolore, o dall'attesa, può difficilmente pensare ad altro che non sia il suo disagio e più la sua mente è occupata da quell'unico oggetto più lungo gli appare il tempo. D'altra parte, quando egli è intrattenuto da una musica allegra, da una conversazione vivace o da pungenti facezie la successione delle idee sembra essere la più veloce anche se il tempo appare più corto.

Ho sentito un ufficiale, un uomo sincero e penetrante, dire che i momenti in cui era coinvolto nell'azione più cruenta gli erano sempre sembrati molto più brevi di quanto in realtà non fossero. Eppure credo non si possa supporre che la successione delle idee fosse, in quei momenti, più lenta del solito.

Se l'idea di durata venisse acquisita semplicemente per mezzo della successione delle idee nelle nostre menti, allora quella successione dovrebbe apparirci ugualmente veloce ogni volta, visto che l'unica misura della durata è il numero delle idee che si succedono; ma io credo che qualsiasi uomo dotato d'intelletto avrà notato che i suoi pensieri vengono una volta lentamente e pesantemente e un'altra con un incedere ben più svelto e vivace.

7 Saggio sull'intelligenza umana, cit., p. 191.

Non sono a conoscenza di nessuna idea o nozione che abbia più diritto di venire considerata semplice e primitiva di quelle di spazio e tempo. È essenziale tanto allo spazio quanto al tempo l'essere fatti di parti, ma ognuna di queste parti è simile al tutto, e della sua stessa natura. Avendo lo spazio tre dimensioni, le sue diverse parti possono differire sia per figura che per grandezza, ma siccome il tempo ha soltanto una dimensione le sue parti possono differire solo per grandezza e dal momento che esso è uno degli oggetti di pensiero più semplici l'idea di tempo deve essere un puro effetto della nostra costituzione e deve esserci fornita da una facoltà primitiva della nostra mente.

Il senso della vista, di per sé, ci offre la nozione e ci spinge a credere in solo due dimensioni dell'estensione, ma il senso del tatto ne trova tre e la ragione, dalla contemplazione di un numero finito di cose estese, ci porta necessariamente a credere nell'esistenza di un'immensità che le contiene. Analogamente, la memoria ci offre la nozione e ci spinge a credere in un numero finito di intervalli di durata. Dalla loro contemplazione la ragione ci conduce necessariamente a credere nell'esistenza di un'eternità che abbraccia tutte le cose che hanno un inizio e una fine. Le nostre nozioni di spazio e tempo sono probabilmente parziali e inadeguate e pertanto siamo soggetti a perderci e a trovarci in imbarazzo quando ragioniamo intorno a esse.

Il nostro intelletto non è meno confuso quando consideriamo le frazioni di tempo e spazio più minute rispetto a quando consideriamo l'intero. Siamo costretti a riconoscere che esse sono essenzialmente divisibili senza fine o limiti, ma ci sono limiti oltre cui le nostre facoltà non possono dividere né l'uno né l'altro.

L'esperimento può determinare qual è l'angolo minimo necessario all'occhio per distinguere un oggetto e qual è il minimo intervallo di tempo distinguibile dall'orecchio. Ritengo possibile che questi minimi possano essere differenti in differenti persone, ma sicuramente c'è una soglia che nessun uomo può oltrepassare. E ciò che le nostre facoltà non possono più dividere è ancora divisibile in sé e può ancora venire diviso in migliaia di parti da entità più perfette di noi.

Ho ragione di credere che un occhio sano nel fiore delle forze possa distinguere un oggetto con un angolo che non supera il mezzo minuto di grado e credo che ci siano occhi umani anche più perfetti. Ma anche un simile livello di perfezione apparirà elevato se teniamo conto di quanto deve essere piccola una porzione di retina che nell'occhio sottende un angolo di mezzo minuto.

Supponendo che la distanza tra il centro dell'occhio e la retina sia sei o sette decimi di pollice, la porzione di retina corrispondente a un angolo di mezzo minuto, o l'ampiezza dell'immagine di un oggetto visto con quell'angolo, con quella distanza dal centro dell'occhio non andrà oltre la decimillesima parte di un pollice. Questo dimostra che il potere di rifrazione di un occhio sano esibisce un livello di precisione così straordinario che un pennello di raggi provenienti da un punto nell'oggetto si incontreranno in un punto nella retina e non devieranno da quel punto la decimillesima parte di un pollice. Questo dimostra, analogamente, che il moto di un oggetto che fa sì che la sua immagine sulla retina si muova della decimillesima parte di un pollice è distinguibile dalla mente.

Per determinare con quale grado di accuratezza noi possiamo discernere brevi intervalli di tempo si può osservare che un individuo che ha prestato attenzione al moto di un pendolo sarà in grado di scandire i secondi per un minuto con un minuscolo margine di errore. Dopo aver prolungato questo esercizio a lungo, diciamo per cinque o dieci minuti, egli sarà più soggetto a sbagliare, anche più che in proporzione al tempo, suppongo perché è difficile prestare attenzione a lungo ai momenti passati senza perdersi dietro a un qualche altro oggetto del pensiero.

Ho accertato tramite esperimento che un individuo può scandire i secondi per un minuto senza sbagliare per più di un secondo sui sessanta totali e non ho dubbi che con una certa pratica potrebbe farlo anche più accuratamente. Dal che penso segua che la sessantesima parte di un secondo sia discernibile dalla mente umana.

## VI.

DELL'ANALISI DEL SIGNOR LOCKE  
DELLA NOSTRA IDENTITÀ PERSONALE

In un lungo capitolo su identità e diversità il signor Locke ha fatto molte osservazioni corrette e ingegnose, e alcune che ritengo non possano essere difese. Io prenderò in considerazione solo l'analisi che egli offre della nostra identità personale. La sua teoria su questo argomento è stata criticata dal vescovo Butler in un breve saggio nella sua *Analogia* (1736) con le cui vedute io sono perfettamente in accordo.

L'identità, come è stato osservato nel capitolo IV di questo saggio, presuppone l'ininterrotta esistenza della cosa di cui è predicata e pertanto essa può venire applicata solo a entità che godono di un'esistenza ininterrotta. Fintanto che una cosa continua a esistere essa è la stessa cosa, ma due cose che hanno differenti inizi o differenti fini della loro esistenza non possono assolutamente essere identiche. Con questo penso che il signor Locke sia d'accordo.

Egli osserva molto giustamente che per sapere che cosa si intende con l'espressione "la stessa persona" dobbiamo prima esaminare per che cosa sta la parola "persona" e definisce una persona come un essere intelligente, dotato di ragione e di coscienza, la quale ultima egli considera inseparabile dal pensiero.

Da questa definizione del concetto di persona segue di necessità che fino a quando un essere intelligente continua a esistere e a essere intelligente egli deve essere la stessa persona. Dire che l'essere intelligente è la persona e al tempo stesso che la persona cessa di esistere mentre l'essere intelligente continua o che la persona continua mentre l'essere intelligente cessa di esistere è, a quanto ne capisco, un'evidente contraddizione.

Uno penserebbe che una definizione del concetto di persona dovrebbe rendere perfettamente chiara la natura dell'identità personale, o ciò in cui essa consiste, anche se può darsi che sia ancora una questione



aperta in che modo arriviamo a conoscere e a essere certi della nostra identità personale.

Eppure il signor Locke ci dice che l'identità personale, ossia l'unicità di un essere razionale, consiste nella sola coscienza e che fin dove questa coscienza può venire estesa a un'azione o a un pensiero passati, fin lì arriva l'identità di quella persona; cosicché quale che sia l'entità che possiede la coscienza delle azioni passate e presenti essa è una medesima persona, a cui esse appartengono<sup>1</sup>.

Questa teoria ha alcune strane conseguenze, delle quali il suo autore era peraltro consapevole. Una è che se la medesima coscienza potesse venire trasferita da un essere intelligente all'altro, cosa di cui egli ritiene non si possa dimostrare l'impossibilità, allora due o anche venti esseri intelligenti potrebbero essere la stessa persona. E se un essere intelligente dovesse perdere la coscienza delle azioni compiute, il che è senz'altro possibile, allora non sarebbe la stessa persona che ha compiuto quelle azioni, così che un essere intelligente potrebbe essere due o anche venti differenti persone se dovesse perdere abbastanza spesso la coscienza delle sue precedenti azioni.

C'è un'altra conseguenza che segue altrettanto necessariamente da questa teoria, anche se probabilmente il signor Locke non deve averla riconosciuta. Essa è che un uomo potrebbe al contempo essere e non essere la persona che ha compiuto una certa azione.

Supponete che un valoroso ufficiale, da ragazzo, a scuola, sia stato fustigato per aver rubato della frutta, che abbia strappato uno stendardo al nemico nella sua prima campagna e che sia stato fatto generale nella vecchiaia; supponete poi, come si deve ammettere essere possibile, che quando ha preso lo stendardo fosse conscio di essere stato fustigato a scuola e che quando è stato fatto generale fosse conscio di aver preso lo stendardo ma avesse completamente perso la coscienza dell'essere stato fustigato.

Fatte queste assunzioni, dalla teoria del signor Locke segue che il ragazzo che è stato fustigato a scuola è la stessa persona che ha preso lo stendardo e che l'uomo che ha preso lo stendardo è la stessa persona che è stata fatta generale. Dal che segue, se la logica ha un qualche valore, che il generale è un'identica persona con il ragazzo che è stato fustigato a scuola. Ma la memoria del generale non arriva tanto indietro da raggiungere la sua fustigazione e pertanto, secondo la teoria del si-

gnor Locke, lui non è la persona che è stata fustigata. Pertanto il generale è e al tempo stesso non è un'identica persona con il ragazzo che è stato fustigato a scuola?

Lasciando le conseguenze di questa teoria a chi ha il tempo di trovarle, circa la teoria stessa possiamo osservare quanto segue.

*Primo*, che il signor Locke ascrive alla coscienza la convinzione che abbiamo circa le nostre azioni passate, come se un uomo potesse essere conscio ora di ciò che fece vent'anni fa. È impossibile comprendere il significato di quest'affermazione, a meno che con "coscienza" non si intenda la memoria, l'unica facoltà per mezzo della quale noi abbiamo conoscenza immediata delle nostre azioni passate.

A volte nel parlare comune un uomo dice di essere conscio di aver fatto la tal cosa intendendo che ricorda distintamente di averla fatta. Nel parlare comune non è necessario fissare accuratamente i limiti tra coscienza e memoria. In precedenza abbiamo mostrato che questo accade anche nel caso dei sensi e della memoria e quindi un ricordo distinto è chiamato a volte "senso", a volte "coscienza" senza alcun inconveniente.

Ma questo è un qualcosa che in filosofia va evitato, altrimenti ci troviamo a confondere le differenti facoltà della mente e ad ascrivere a una ciò che in realtà appartiene a un'altra. Se qualcuno può essere conscio di ciò che ha fatto vent'anni o venti minuti fa, allora non c'è alcun bisogno della memoria e non dovremmo ammettere l'esistenza di una simile facoltà. Le facoltà della coscienza e della memoria sono distinte principalmente da questo: che la prima è una conoscenza immediata del presente, la seconda una conoscenza immediata del passato.

Pertanto, quando il concetto di identità personale del signor Locke è espresso propriamente, esso è che l'identità personale consiste in un ricordare distintamente, visto che anche nel senso ordinario del termine dire che sono conscio di un'azione passata non vuol dire nient'altro che ricordo distintamente di averla compiuta.

*In secondo luogo*, si può osservare che in questa teoria non solo la coscienza è confusa con la memoria ma, e la cosa è ancora più strana, acca-

<sup>1</sup> *Vd. ibidem*, p. 371.

<sup>2</sup> Nel manoscritto 2131/6/III/5, 2 [conservato nella Aberdeen University Library] Reid dice che questo argomento gli è stato offerto dall'amico George Campbell, presumibilmente nel contesto di una discussione privata, o nella loro corrispondenza.

de anche che l'identità personale è confusa con l'evidenza che ne abbiamo.

È assolutamente vero che il mio ricordare di aver fatto la tal cosa è la mia evidenza per dire che sono la stessa persona che ha fatto quella cosa. E questo è, sono propenso a pensare, ciò che il signor Locke intendeva. Ma dire che il mio ricordare, o il mio essere cosciente, di aver fatto la tal cosa fa sì che io sia la stessa persona che ha fatto quella cosa è, a mio parere, un'assurdità troppo grossolana per essere presa in considerazione da un uomo che presti attenzione al suo significato: infatti sostenere questo è attribuire alla memoria o alla coscienza uno strano e magico potere di produrre il proprio oggetto, oggetto che tuttavia doveva esistere prima della memoria o della coscienza che l'ha prodotto.

La coscienza è la testimonianza di una facoltà, la memoria è la testimonianza di un'altra facoltà: e dire che la testimonianza è la causa della cosa testimoniata, questo è senz'altro assurdo se qualcosa lo è e il signor Locke non avrebbe potuto sostenerlo se non avesse confuso la testimonianza con la cosa testimoniata.

Quando un cavallo che è stato rubato viene ritrovato e reclamato dal proprietario l'unica evidenza che egli può avere, o che un giudice o un testimone può avere, del fatto che questo è proprio lo stesso cavallo che era sua proprietà è la somiglianza. Ma non sarebbe ridicolo dedurre che l'identità di un cavallo consiste solo nella somiglianza? L'unica evidenza che ho del fatto che sono la stessa persona che ha fatto le tali azioni è che ricordo distintamente di averle fatte o, come il signor Locke formulerebbe il punto, che sono conscio di averle fatte. Dedurre che l'identità personale si risolve nella coscienza è un argomento che se avesse una qualsiasi forza dimostrerebbe che l'identità di un cavallo rubato si risolve in una mera somiglianza.

*In terzo luogo*, non è strano che l'identità di una persona debba consistere in un qualcosa che muta in continuazione e non è mai lo stesso per due minuti?

La nostra coscienza, la nostra memoria e ogni altra operazione della mente sono sempre in flusso, come l'acqua di un fiume, o come il tempo stesso. La coscienza che ho in questo momento non può essere la stessa che avevo il momento precedente più di quanto questo momento possa essere il momento precedente. L'identità può venire affermata solo di quelle cose che godono di un'esistenza ininterrotta. La coscienza, come qualsiasi tipo di pensiero, è fugace e mutevole e non ha un'esistenza continuativa e pertanto se l'identità personale si risolvesse nel-

la coscienza ne seguirebbe certamente che nessun uomo è la stessa persona in due diversi momenti della sua vita e, dal momento che il diritto e la giustizia della ricompensa e della punizione sono fondate sull'identità personale, nessun uomo potrebbe essere responsabile per le proprie azioni.

Ma sebbene io ritenga che queste siano le inevitabili conseguenze della teoria del signor Locke intorno all'identità personale e sebbene ad alcune persone la teoria possa essere riuscita più gradita, proprio per questo io sono ben lontano dall'attribuire qualcosa di simile al signor Locke. Egli era un uomo troppo retto per non rigettare con orrore una dottrina che credesse condurre con sé simili conseguenze.

*In quarto luogo*, ci sono molte espressioni usate dal signor Locke parlando dell'identità personale che mi sono del tutto inintelligibili, a meno che non si supponga che egli abbia confuso quell'identità che predichiamo di un individuo con l'identità che nel discorso ordinario è spesso attribuita ai tanti individui della stessa specie.

Quando diciamo che il dolore e il piacere, la coscienza e la memoria sono gli stessi in tutti gli uomini questa identità può essere soltanto somiglianza o identità di genere; che il dolore di un uomo possa essere lo stesso dolore particolare di un altro uomo non è meno impossibile del fatto che un uomo debba essere un altro uomo; il dolore che ho avvertito ieri non può essere il dolore che avverto oggi più di quanto ieri possa essere oggi e la stessa cosa la si può dire di ogni passione e di ogni operazione della mente: lo stesso tipo di operazione può trovarsi in uomini diversi o nello stesso uomo in tempi diversi, ma è impossibile che la medesima operazione individuale debba essere in uomini diversi o nello stesso uomo in tempi diversi.

Di conseguenza, quando il signor Locke parla della stessa coscienza che permane in una successione di differenti sostanze, quando parla di ripetere l'idea di un'azione passata con la stessa coscienza che ne avemmo la prima volta e della stessa coscienza che si estende alle azioni passate e future<sup>3</sup>, questi modi di esprimersi mi sono inintelligibili, a meno che egli intenda non la stessa coscienza particolare, bensì una coscienza che è simile, o della stessa specie.

Se la nostra identità personale consistesse nella coscienza ne seguirebbe, dal momento che questa coscienza non può essere la stessa coscienza particolare in due momenti diversi, bensì solo della stessa specie

3 *Vd. ibidem*, pp. 372-373.

cie, che non ci sono due momenti in cui noi siamo la stessa persona particolare: siamo soltanto lo stesso tipo di persona.

Poiché la nostra coscienza a volte, per esempio nel sonno profondo, cessa di esistere, la nostra identità personale cessa con essa. Il signor Locke ammette che la stessa cosa non può avere due inizi della propria esistenza, cosicché la nostra identità sarebbe irrimediabilmente perduta ogni volta che cessiamo di pensare, anche solo per un momento.

## TEORIE INTORNO ALLA MEMORIA

### VII.

La comune teoria delle idee, ossia la teoria delle immagini di tutti gli oggetti del pensiero nel cervello o nella mente, è stata utilizzata molto spesso per rendere conto delle facoltà della memoria e dell'immaginazione, così come della facoltà della percezione sensibile.

Le opinioni dei peripatetici sono espresse da Alessandro di Afrodisia, uno dei primi commentatori greci di Aristotele, con queste parole, così come sono tradotte dal signor Harris nel suo *Hermes*: «Possiamo ora spiegare come segue che cosa la fantasia o immaginazione sia: possiamo supporre che in noi si formi, per mezzo delle operazioni dei nostri sensi intorno agli oggetti sensibili, nel sensorio di cui siamo dotati per natura, una qualche impressione o, per così dire, una qualche immagine, un vestigio del mutamento causato in noi dall'oggetto esterno; un vestigio che permane e si conserva quando l'oggetto esterno non è più presente, essendo per così dire la sua immagine, e che, essendo preservato in tal modo, diventa la causa del nostro ricordare. Ora, questa specie di vestigio, o per così dire di impressione, la chiamano "fantasia" o "immaginazione"»<sup>1</sup>.

Un altro passaggio di Alcino, dal quarto capitolo delle *Dottrine di Platone*, mostra l'accordo degli antichi platonici e peripatetici su questa teoria: «Quando la forma delle cose viene impressa nella mente per mezzo degli organi di senso, e impressa non in modo tale da venir cancellata dal tempo, bensì conservata salda e duratura, la sua conservazione è detta "memoria"»<sup>2</sup>.

Su tali basi Aristotele imputa la cortezza di memoria dei bambini a questa causa: che il loro cervello è troppo umido e soffice per conser-

1 James Harris, *Hermes or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar* (1751), London, 1765, p. 358.

2 Alcino, *The Handbook of Platonism*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 6.

vare le impressioni che vi si formano. Il difetto della memoria negli anziani, al contrario, egli lo imputa alla durezza e rigidità del cervello, che ne impedisce il ricevere una qualsiasi durevole impressione.

Quest'antica teoria intorno alla causa della memoria è manchevole sotto due rispetti: *primo*, anche se la causa assegnata esistesse davvero, essa non spiegherebbe in alcun modo il fenomeno e, in *secondo luogo*, non c'è alcuna evidenza, e in effetti nemmeno probabilità, dell'esistenza della causa.

È probabile che nella percezione una qualche impressione si crei nel cervello così come negli organi e nei nervi visto che tutti i nervi terminano nel cervello e si trova che disordini e danni nel cervello influiscono sulle nostre facoltà percettive anche quando gli organi esterni e i nervi sono sani; ma noi siamo del tutto all'oscuro della natura di queste impressioni nel cervello; esse non possono avere alcuna somiglianza con gli oggetti percepiti e la cosa non spiegherebbe in alcun modo le sensazioni e le percezioni che ne seguono. Queste cose sono state sostenute nel secondo *Saggio* e devono ora venir date per acquisite per evitare inutili ripetizioni\*.

Se le impressioni nel cervello non bastano a spiegare la percezione degli oggetti presenti esse possono spiegare altrettanto poco la memoria di quelli passati.

Questo così tanto che se anche fosse certo che le impressioni create nel cervello durante la percezione permangono fino a quando c'è una qualche memoria dell'oggetto, tutto quello che potremmo dedurre sarebbe che, in ossequio alle leggi di natura, c'è un'accertata connessione tra quelle impressioni e la memoria dell'oggetto. Ma saremmo decisamente all'oscuro circa il modo in cui le impressioni contribuiscono a questa memoria, poiché è impossibile scoprire in che modo un qualsiasi tipo di pensiero debba venire prodotto da un'impressione nel cervello o in una qualsiasi altra parte del corpo.

Dire che queste impressioni sono la memoria è assurdo, se inteso letteralmente. Se invece tutto quello che si intende è che esse sono la causa della memoria, allora si deve mostrare come tale causa produce l'effetto o altrimenti la memoria resta tanto inspiegabile quanto era prima.

Se un filosofo dovesse provare a spiegare il comportamento della polvere quando un fucile spara dicendoci gravemente che la causa del

fenomeno in questione è la pressione del grilletto, questa spiegazione non ci renderebbe molto più doti. Altrettanto poco siamo istruiti intorno alla causa della memoria quando ci viene detto che essa è causata da una certa impressione nel cervello. Perché, anche supponendo che un'impressione nel cervello sia tanto necessaria alla memoria quanto il premere il grilletto lo è allo sparare del fucile, saremmo ancora ignoranti come prima circa il modo in cui la memoria è prodotta, cosicché se anche la causa assegnata da questa teoria alla memoria esistesse davvero essa non la spiegherebbe in nessun modo.

Un altro difetto di questa teoria è che non c'è alcuna evidenza, né alcuna probabilità, del fatto che la causa assegnata esista davvero; sarebbe a dire: del fatto che l'impressione prodotta nel cervello nel contesto della percezione si conservi una volta rimosso l'oggetto percepito.

Quell'impressione, quale che sia la sua natura, è causata dall'impressione prodotta dall'oggetto nell'organo di senso e nel nervo. I filosofi assumono senza alcuna prova che quando l'oggetto è rimosso e le impressioni nell'organo e nel nervo si dissolvono l'impressione nel cervello si conservi e sia permanente; sarebbe a dire: che l'effetto continui una volta rimossa la causa. Senza dubbio il cervello non sembra più adatto dell'organo o del nervo a conservare un'impressione.

Ma assumendo che l'impressione nel cervello permanga dopo la scomparsa della sua causa, resta il fatto che il suo effetto dovrebbe permanere fintanto che essa permane, ossia che la sensazione e la percezione dovrebbero essere altrettanto permanenti dell'impressione nel cervello che si suppone essere la loro causa. Ma qui il filosofo fa, ancora, una seconda assunzione, basata su di un'evidenza ugualmente labile ma di natura contraria, e cioè che l'effetto scompare mentre la causa permane.

Se anche quest'assunzione dovesse venire concessa, bisognerebbe farne una terza: che la stessa causa che in un primo tempo ha prodotto la sensazione e la percezione produce poi la memoria, un'operazione essenzialmente differente sia dalla sensazione che dalla percezione.

Bisogna fare poi una quarta assunzione: che questa causa, per quanto possa essere permanente, non produce il proprio effetto ogni volta. Essa deve essere come un'iscrizione che a volte è coperta dai rifiuti e a volte è leggibile, infatti la memoria delle cose è spesso sospesa per lungo tempo e sono le circostanze a riportarci alla mente ciò che era da molto dimenticato. Infine, sono ricordate molte cose che non furono mai percepite dai sensi, non essendo esse oggetto dei sensi, e che quin-

\* Vd. Thomas Reid, *Saggi sui poteri intellettuali dell'uomo* (1785), saggio I, in Thomas Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, Torino, UTET, 1975.

di non poterono mai produrre alcuna impressione nel cervello per loro mezzo.

E quando i filosofi hanno impiato un'assunzione dopo l'altra, come i giganti hanno costruito le montagne per scalare i cieli, tutto risulta inutile, la memoria rimane inspiegabile e noi sappiamo tanto poco di come ricordiamo le cose passate quanto sappiamo poco di come siamo coscienti del presente.

Ma qui è il caso di osservare che anche se delle impressioni nel cervello non sono di alcun aiuto nello spiegare la memoria, ciononostante è estremamente probabile che per la costituzione umana la memoria dipenda da un appropriato stato o temperamento del cervello.

Anche se il contenuto della nostra memoria non ha alcuna somiglianza con alcun temperamento del cervello, il che sarebbe del resto impossibile, è ciononostante possibile che la natura ci possa avere resi soggetti a una legge per la quale una certa costituzione o stato del cervello è necessaria alla memoria. Diversi ben noti fatti ci spingono a concludere che le cose stanno davvero così.

È possibile che per mezzo di accurata osservazione si possano scoprire dei metodi adatti a preservare quel temperamento del cervello che è favorevole alla memoria e a curarne i disordini. Questo sarebbe un degnissimo progresso nell'arte medica. Ma dovesse venire raggiunto, esso non darebbe alcun contributo alla comprensione del modo in cui uno stato cerebrale favorisce la memoria mentre un altro la danneggia.

Io so con certezza che l'impressione prodotta sulla mia mano dalla puntura di uno spillo occasiona un dolore acuto. Ma c'è un filosofo che può mostrare in che modo questa causa produce l'effetto? La natura dell'impressione, in questo caso, è perfettamente nota, eppure essa non è di alcun aiuto a comprendere in che modo quell'impressione agisce sulla mente; e se conoscessimo altrettanto distintamente quello stato cerebrale che causa la memoria saremmo ancora ignoranti come prima circa il modo in cui quello stato contribuisce al fenomeno della memoria. A quanto ne so, avremmo potuto essere fatti in modo tale che la puntura di uno spillo sulla mano, invece di causare dolore, debba causare il ricordo; e una simile costituzione non sarebbe più inspiegabile dell'attuale.

Il corpo e la mente operano l'uno sull'altro secondo fisse leggi di natura ed è compito del filosofo scoprirle attraverso l'osservazione e l'esperimento. Ma una volta che le ha scoperte, deve basarsi su di esse come su dei fatti la cui causa è imperscrutabile all'intelletto umano.

Il signor Locke e quelli che lo hanno seguito, rispetto agli antichi, parlano con più cautela, e solo incidentalmente, di impressioni nel cervello come causa della memoria e imputano piuttosto quest'ultima al nostro conservare nella nostra mente le idee ottenute attraverso la sensazione o la riflessione.

Questo, dice il signor Locke, può essere fatto in due modi: «Il primo consiste nel conservare l'idea che è stata introdotta nella mente, tenendola effettivamente presente per un certo tempo: ed è ciò che io chiamo contemplazione. L'altra maniera di ritenere le idee è la capacità di ricordare, e per così dire rianimare, nella mente quelle idee che, dopo esservi state impresse, erano scomparse, o erano state, per così dire, allontanate dalla sua vista. [...] questa è la memoria, che è come il serbatoio di tutte le nostre idee»<sup>3</sup>.

Per spiegare il punto più chiaramente, egli aggiunge immediatamente la seguente osservazione: «Ma poiché le nostre idee altro non sono se non percezioni che si trovano effettivamente nella mente, e che cessano di essere cosa alcuna non appena cessino di essere percepite, dire che vi sono delle idee in riserva nella memoria, in fondo, non significa altro se non che la mente, in molte occasioni, ha il potere di risvegliare le percezioni avute in precedenza, con in più la percezione di aver avuto in precedenza quelle percezioni. E in questo senso si può dire che le nostre idee sono nella memoria; benché, in verità, esse non si trovino in alcun luogo. Tutto ciò che si può dire su questo punto, è che la mente ha la capacità di far rivivere ancora queste idee quando vuole, e, per così dire, di ridipingergle a se stessa: il che taluni fanno più facilmente, altri più a fatica; alcuni più vivacemente, e altri in modo più oscuro»<sup>4</sup>.

In quest'analisi della memoria, il continuo uso dell'espressione "come dire" spinge alla conclusione che essa sia in parte metaforica; dobbiamo quindi sforzarci di distinguere la componente metaforica da quella filosofica. La prima, essendo diretta all'immaginazione, esibisce un'immagine della memoria che, per raggiungere il suo scopo, deve venire osservata alla giusta distanza e da un particolare punto di vista. La seconda, essendo diretta all'intelletto, deve resistere a un'ispezione ravvicinata e a una disamina critica.

L'analogia tra la memoria e un magazzino e tra il ricordare e il conservare è ovvia e la si troverà in tutti i linguaggi, essendo molto natura-

3 Saggio sull'intelligenza umana, cit., p. 152.

4 *Ibidem*, pp. 152-153.

le descrivere le operazioni della mente per mezzo di immagini mutuate dal mondo delle cose materiali. Ma in filosofia noi dobbiamo mettere da parte il velo del linguaggio figurato e osservare queste operazioni nude.

Pertanto, quando la memoria è detta essere un magazzino o un deposito di idee, dove esse sono conservate quando non percepite per poi venire tirate fuori quando c'è l'occasione, io considero questo modo di esprimersi popolare e retorico. Infatti l'autore ci dice che quando le idee non sono percepite esse non sono nulla e da nessuna parte e quindi esse non possono né venire conservate in un magazzino né tirate fuori.

Ci viene invece detto che "dire che vi sono delle idee in riserva nella memoria, in fondo, non significa altro se non che la mente, in molte occasioni, ha il potere di risvegliare le percezioni avute in precedenza, con in più la percezione di aver avuto in precedenza quelle percezioni". Questo penso debba venire inteso letteralmente e filosoficamente.

Ma a me sembra tanto difficile risvegliare cose che hanno cessato di essere alcunché quanto conservarle o tirarle fuori da un magazzino. Una volta che una cosa è stata annichilata, la stessa identica cosa non può venire ricreata, per quanto sia possibile crearne un'altra ad essa simile. Il signor Locke, da un'altra parte, riconosce che la stessa cosa non può avere due inizi della propria esistenza e che cose che hanno differenti inizi non sono la stessa cosa, bensì due cose diverse. Dal che segue che una capacità di ravvivare le nostre idee o percezioni dopo che esse hanno cessato di esistere non può significare altro che una capacità di produrre nuove idee o percezioni simili a quelle che abbiamo avuto in precedenza.

Esse sono dette essere risvegliate, con in più la percezione di aver avuto in precedenza quelle percezioni. Quest'ultima sarebbe senza dubbio una percezione fallace, visto che le idee non possono avere due inizi della loro esistenza, né noi possiamo credere che esse possano avere due inizi della loro esistenza. Tutto quello che possiamo credere è che in passato noi abbiamo avuto idee o percezioni molto simili a esse, per quanto non precisamente le stesse. Ma indipendentemente dal fatto che noi le percepiamo come le stesse o soltanto come simili a idee che abbiamo avuto in precedenza, questa percezione, uno penserà, presuppone un ricordo delle idee che abbiamo avuto in precedenza, altrimenti né la somiglianza né l'identità potrebbe venire percepita.

Un altro giro di parole viene utilizzato per spiegare questo ravvivare le nostre percezioni: la mente, per così dire, le ridi-pinge a se stessa. È possibile che ci sia qualcosa di metaforico qui, ma anche tenendo debitamente conto della cosa un simile giro di parole deve implicare che la mente che dipinge cose che hanno cessato di esistere deve avere memoria di come esse erano, dal momento che qualsiasi pittore deve avere una copia o davanti agli occhi o nella sua immaginazione o nella sua memoria.

Queste osservazioni sull'analisi della memoria del signor Locke vogliono mostrare che la sua teoria delle idee non getta alcuna luce su questa facoltà e anzi tende a renderla più oscura. Altrettanto poco essa ci permette di capire in che modo noi ricordiamo e in che modo noi abbiamo, per mezzo della memoria, conoscenza certa delle cose passate.

Ogni uomo sa che cosa è la memoria e ne ha un'idea distinta, ma quando il signor Locke parla di una capacità di ravvivare quelle idee che, dopo essersi impresse nella mente, sono scomparse o sono state lasciate, come dire, fuori dal campo visivo, uno difficilmente riconoscerebbe che questa capacità è la memoria se non gli fosse stato detto esplicitamente che lo è. Ci sono altre cose che hanno in comune con questa capacità almeno tanto quanto la memoria. Vedo davanti a me l'immagine di un amico. Chiudo gli occhi, o li volgo da un'altra parte, e l'immagine scompare o è lasciata, come dire, fuori dal campo visivo. Ho la capacità di volgere ancora i miei occhi verso l'immagine e immediatamente la percezione ne risulta ravvivata. Ma è questo ricordare? Sicuramente no. Eppure risponde alla definizione tanto bene quanto la memoria stessa.

Possiamo osservare che il termine "percezione", proprio come il termine "idea", è usato dal signor Locke in un modo troppo vago.

La percezione, nel capitolo sul quell'argomento, è detta essere la prima facoltà della mente che viene esercitata sulle idee. Qui ci viene detto che le idee non sono altro che percezioni; eppure mi pare che suonerebbe strano dire che la percezione è la prima facoltà della mente che viene esercitata sulla percezione e ancora più strano dire che le idee sono la prima facoltà della mente che viene esercitata sulle idee. Ma perché mai le idee non dovrebbero essere una facoltà così come una percezione se esse sono un'unica cosa?

La memoria è detta essere una capacità di ravvivare le nostre percezioni. Da questo non seguirebbe forse che ogni cosa che può venire ri-

cordata deve essere una percezione? Se fosse davvero così, sarebbe difficile trovare in natura un qualcosa che non sia una percezione.

Le nostre idee, ci si dice, non sono altro che percezioni attuali. Ma in molti passaggi del *Saggio* le idee sono dette essere gli oggetti della percezione e ci viene spiegato che la mente, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro oggetto immediato che contempi o possa contemplare al di là delle sue idee. Non è evidente da questo che o il signor Locke ha sostenuto che le operazioni della mente sono identiche ai loro oggetti o ha utilizzato la parola "idea" a volte in un senso e a volte in un altro, senza nessun avvertimento e probabilmente senza rendersi in alcun modo conto della sua ambiguità? È un articolo della filosofia del signor Hume che non c'è alcuna differenza tra le operazioni della mente e i loro oggetti. Ma non vedo alcuna ragione per imputare quest'opinione al signor Locke. Penso piuttosto che, nonostante il suo grande discernimento e la sua grande franchezza, il suo intelletto sia rimasto intrappolato nell'ambiguità della parola "idea" e che molte delle imperfezioni del suo *Saggio* siano dovute a questa circostanza.

Il signor Hume ha riconosciuto le conseguenze della comune teoria delle idee più di quanto qualsiasi altro autore abbia fatto prima di lui. Egli ha visto l'assurdità di duplicare ogni oggetto del pensiero, dividendolo in un oggetto remoto, dotato di un'esistenza separata e permanente, e un oggetto immediato, detto "idea" o "impressione", che è un'immagine del precedente e non ha esistenza se non quando ne siamo consci. Secondo questa teoria, noi non abbiamo alcun rapporto con il mondo esterno se non per mezzo del mondo interno delle idee, che rappresentano il primo alla mente.

Egli ha visto che era necessario rigettare come una finzione uno di questi mondi, e la domanda era: quale deve venire rigettato? Forse tutta l'umanità, istruita o meno, si è inventata l'esistenza del mondo esterno senza una buona ragione? O forse i filosofi si sono inventati il mondo interno delle idee allo scopo di rendere conto del rapporto della mente con l'esterno? Il signor Hume ha adottato la prima di queste opinioni e ha impiegato la sua ragione e la sua eloquenza per difenderla.

Il vescovo Berkeley era andato tanto avanti lungo questa stessa strada da rigettare come fittizio il mondo materiale, ma è al signor Hume che è stato lasciato il compito di completare il sistema.

Secondo la sua teoria impressioni e idee nella propria mente sono quindi le uniche cose che un uomo può conoscere o concepire; e queste idee non rappresentano nulla, come invece facevano nel vecchio siste-

ma. Non c'è niente altro in natura, o quantomeno niente altro alla portata delle nostre facoltà, che possa venire rappresentato. Quello che la gente comune chiama "percezione di un oggetto esterno" non è altro che una forte impressione nella nostra mente. Quello che chiamiamo "ricordo" non è altro che un'impressione o idea presente, solo più debole della precedente. E quella che chiamiamo "immaginazione" è ancora un'idea presente, ma più debole di quelle della memoria.

Per non fargli ingiustizia, queste sono le sue parole nel *Trattato della natura umana*:

L'esperienza ci dimostra che, quando un'impressione si è presentata alla mente, vi fa di nuovo la sua apparizione in forma di idea. E questo può accadere in due modi diversi: o nella sua nuova apparizione conserva in grado considerevole la sua primitiva vivacità, ed è, allora, qualcosa d'intermedio fra un'impressione e un'idea; ovvero perde totalmente quella vivacità, ed è un'idea vera e propria. La facoltà, per cui le impressioni si ripetono nella prima maniera, è chiamata "memoria"; l'altra, "immaginazione"<sup>5</sup>.

Su quest'analisi della memoria e dell'immaginazione farò alcune osservazioni.

*Primo*, che cosa, vorrei sapere, dobbiamo qui intendere per "esperienza"? Si dice che l'esperienza ci dimostra tutto ciò; e io non riesco a pensare a nient'altro che qui possa venire inteso con "esperienza" se non alla memoria. Non la memoria che il nostro autore definisce, bensì la memoria nella comune accezione della parola. Nel senso ordinario, la memoria è una conoscenza immediata di un qualcosa di passato. Il nostro autore non ammette l'esistenza di una simile conoscenza nella mente umana. Egli sostiene che la memoria non è niente altro che un'idea o impressione presente. Ma nel definire ciò che egli ritiene essere la memoria presuppone quel tipo di memoria che rifiuta. Infatti l'esperienza ci può dimostrare che un'impressione, dopo la sua prima apparizione nella mente, ne fa una seconda e una terza con gradi differenti di forza e vivacità senza un ricordo della sua prima apparizione tanto distinto da averne conoscenza anche se nel frattempo, con la sua seconda e terza apparizione, essa ha subito mutamenti assolutamente degni di nota?

5

David Hume, *Trattato sulla natura umana - Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali* (1739 e 1740), p. 20, in David Hume, *Opere filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1987, vol. 1.

Ogni esperienza presuppone la memoria e non può esservi qualcosa come un'esperienza se non si fa affidamento sulla propria memoria o su quella altrui. E questo a tal punto che risulta evidente dall'analisi della questione del signor Hume che lui ha scoperto di possedere quel tipo di memoria che accetta e definisce solo esercitando quel tipo di memoria che invece rifiuta.

*In secondo luogo*, che cos'è che troviamo attraverso l'esperienza, o la memoria? È che "quando un'impressione si è presentata alla mente, vi fa di nuovo la sua apparizione in forma di idea, e che questo può accadere in due modi diversi".

Se è questo quello che l'esperienza testimonia, sicuramente ci inganna. Infatti la cosa è impossibile e l'autore stesso ha dimostrato che lo è. Impressioni e idee sono entità fuggibili ed evanescenti, che non esistono se non quando ne siamo consci. Se un'impressione potesse fare una seconda e una terza apparizione nella mente dovrebbe godere di un'esistenza ininterrotta durante gli intervalli fra queste apparizioni, cosa che il signor Hume riconosce essere una grossolana assurdità. Sembra che, attraverso l'esperienza, noi troviamo un qualcosa di impossibile. La nostra esperienza si approfitta di noi e ci costringe a credere delle contraddizioni.

Forse si potrebbe dire che queste differenti apparizioni di un'impressione non vanno intese letteralmente, ma metaforicamente: che l'impressione è personificata e fatta apparire in momenti diversi e sotto differenti spoglie quando tutto quello che davvero si intende è che un'unica impressione appare in un unico tempo; dopodiché abbiamo un'entità dalla natura mista, a metà tra un'impressione e un'idea, che chiamiamo "memoria", e infine una pura idea, che chiamiamo "immaginazione". Si potrebbe dire che questo significato metaforico si accorda meglio con l'ultimo enunciato del periodo, nel quale ci viene detto che memoria e immaginazione sono facoltà per mezzo delle quali noi ripetiamo le nostre impressioni più o meno vivacemente. Dire che ripetiamo un'impressione è un modo di dire metaforico, il cui significato è che produciamo una nuova impressione simile a una precedente.

Se, per evitare le assurdità che il significato letterale comporta, intendiamo il filosofo nel senso metaforico, allora le sue definizioni di memoria e immaginazione, spogliate del loro abito di metafore, ammontano a questo: che la memoria è la facoltà di produrre un'impressione più debole, e l'immaginazione la facoltà di produrre un'impressione ancora più debole, in seguito a una corrispondente impressione forte. Simili defini-

zioni di memoria e immaginazione soffrono di due difetti: *primo*, che non offrono alcuna nozione della cosa intesa; *secondo*, che possono venire applicate a cose di natura del tutto diversa rispetto a quelle che vengono definite.

Quando ci viene detto che possediamo una facoltà di produrre un'impressione debole dopo una corrispondente impressione forte non è facile congetturare che questa facoltà è la memoria. Supponete che un uomo batte forte la testa contro il muro. Ora, egli possiede la capacità di ripetere l'impressione con minore forza, in modo da non farsi male. Secondo la teoria del signor Hume questa facoltà dovrebbe essere la memoria. Egli possiede anche la capacità di toccare appena il muro con la testa, in modo tale da far interamente perdere all'impressione la sua vivacità. Questa facoltà sarà sicuramente l'immaginazione. Quantomeno: essa arriva tanto vicina alla definizione datane dal signor Hume quanto qualsiasi altra cosa io riesca a concepire.

*In terzo luogo*, possiamo osservare che quando ci viene detto che possediamo una facoltà di ripetere le nostre impressioni più o meno vivacemente, questo implica che noi siamo le cause efficienti delle nostre idee di memoria e di immaginazione. Ma questo contraddice ciò che l'autore dice poco prima, quando dimostra, con quello che definisce "un argomento convincente", che le impressioni sono le cause delle idee corrispondenti. Un argomento che provi una simile conclusione ha in effetti bisogno di essere parecchio convincente, sia che facciamo dell'idea una seconda apparizione dell'impressione sia che ne facciamo una nuova impressione simile alla precedente.

Se seguiamo la prima strada, allora l'impressione è la causa di se stessa. Se seguiamo la seconda, allora l'impressione produce l'idea dopo essersi dissolta, quando non ha più alcuna esistenza. Tali sono i misteri della filosofia del signor Hume.

Si può osservare che la teoria comune, secondo cui le idee sono gli unici oggetti immediati del pensiero, porta allo scetticismo intorno alla memoria proprio come intorno agli oggetti dei sensi, indipendentemente dal fatto che queste idee siano collocate nella mente o nel cervello.

Le idee sono dette essere entità interne e presenti, che non hanno alcuna esistenza se non nel momento in cui sono nella mente. Gli oggetti dei sensi sono entità esterne, dotate di un'esistenza ininterrotta. Una volta che si è sostenuto che tutto quello che percepiamo immediatamente sono soltanto idee o fantasmi, come possiamo dedurre, dall'esi-



stenza di questi fantasmi, l'esistenza di un mondo esterno a loro corrispondente?

Questa difficile questione non sembra essere venuta in mente ai ripartitici. Descartes vide la difficoltà e cercò di trovare degli argomenti per mezzo dei quali fosse possibile inferire l'esistenza degli oggetti esterni dall'esistenza dei nostri fantasmi o idee. La stessa strada è stata seguita da Malebranche, Arnauld e Locke, ma Berkeley e Hume hanno avuto buon gioco a confutare i loro argomenti e a dimostrare che essi non hanno alcuna forza.

Dalla teoria delle idee ha naturalmente origine la medesima difficoltà in relazione alla memoria e l'unica ragione per cui questo non è stato osservato dai filosofi è che essi danno meno attenzione alla memoria che ai sensi. Infatti, visto che le idee sono entità presenti, come possiamo dedurre dal fatto che una certa idea è attualmente nella nostra mente che un evento ad essa corrispondente è davvero accaduto dieci o vent'anni fa?

Servono argomenti per dimostrare che le idee della memoria sono immagini di cose che sono accadute nella stessa misura in cui ne servono per dimostrare che le idee del senso sono immagini di oggetti esterni che esistono ora. In un caso come nell'altro sarà impossibile trovare un argomento che abbia un autentico peso. Cosicché questa ipotesi porta allo scetticismo più assoluto in relazione a quelle cose che ricordiamo più distintamente non meno che in relazione agli oggetti esterni dei sensi.

Sembra non essere occorso né a Locke né a Berkeley che il loro sistema aveva la tendenza a rovesciare la testimonianza della memoria proprio come quella dei sensi.

Il signor Hume ha visto più in là di entrambi e ha riconosciuto che questa conseguenza della teoria delle idee era perfettamente rispondente al suo obiettivo di stabilire lo scetticismo universale. Il suo sistema è pertanto più coerente dei loro e le sue conclusioni concordano meglio con le loro premesse.

Ma se dobbiamo concedere al signor Hume che le nostre idee di memoria non offrono alcuna ragione legittima per credere nell'esistenza passata delle cose che ricordiamo, possiamo nondimeno chiedere come accade che mentre percezione e memoria sono accompagnate dalla credenza, la mera immaginazione non lo è. Anche se questa credenza non può venire giustificata sulla base del suo sistema, di essa si deve rendere conto in quanto fenomeno della natura umana.

Egli ha fatto ciò fornendoci una nuova teoria generale della credenza, una teoria che si accorda molto bene con quella delle idee e sembra esserne una conseguenza naturale e che al tempo stesso concilia tutte le credenze tipiche della natura umana con il più perfetto scetticismo.

In che cosa consiste allora questa credenza? Essa deve essere o un'idea o una qualche modificazione di un'idea: noi concepiamo molte cose che non crediamo. L'idea di un oggetto è la medesima sia che crediamo che esso esista sia che ci limitiamo a concepirlo. La credenza non aggiunge alcuna nuova idea alla concezione. Essa non è quindi nient'altro che una modificazione dell'idea della cosa creduta o un altro modo di concepirla. Ascoltiamo lo stesso Hume:

Tutte le percezioni della mente sono di due specie: cioè, impressioni e idee, e queste differiscono tra loro soltanto per il diverso grado di forza e vivacità. Le nostre idee son copie delle nostre impressioni e le rappresentano in tutte le loro parti. Se volete variare in qualche modo l'idea di un particolare oggetto, non avete da far altro che accrescerne o diminuirne la forza e vivacità. Se le apportate un mutamento diverso, essa rappresenterà una cosa o impressione diversa. Avviene come per i colori: una particolare sfumatura può dare a un colore un grado maggiore o minore di vivacità e chiarezza, senza alcun'altra variazione; ma, se apportate una variazione diversa, non sarà più lo stesso colore. Similmente, non facendo altro la credenza che variare la maniera di concepire un oggetto, può dare alle nostre idee soltanto ulteriore forza e vivacità. Un'opinione, quindi, o la credenza, può essere definita esattamente come "un'idea vivace, relativa, o associata, a un'impressione presente"<sup>6</sup>.

Questa teoria della credenza è estremamente gravida di conseguenze, che il signor Hume deduce con la sua solita acutezza e pone al servizio del suo sistema. In effetti, gran parte del suo sistema è costruito su di essa ed essa è di per sé sufficiente a dimostrare quella che egli chiama "la sua ipotesi": «[...] che la credenza è propriamente più un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura»<sup>7</sup>.

È difficile esaminare quest'analisi della credenza con la stessa serietà con cui viene proposta. Essa fa pensare all'ingegnosa spiegazione di Martinus Scriblerus del funzionamento del sillogismo, che fa della premessa maggiore il maschio e della minore la femmina, che accoppian-

6 *Ibidem*, p. 109.

7 *Ibidem*, p. 197.

dosì per mezzo del termine medio generano la conclusione<sup>8</sup>. Non c'è dubbio che non esista una scienza in cui uomini di grandi abilità e ingegnosità sono caduti in assurdità così grossolane come quelle in cui sono caduti nel trattare delle facoltà della mente umana. Non posso fare a meno di pensare che mai qualcosa di più assurdo di questi'analisi della natura della credenza e della differenza tra percezione, memoria e immaginazione sia stato seriamente sostenuto da un filosofo

La credenza in una proposizione è un'operazione della mente della quale qualsiasi uomo è ben conscio e la cui natura egli comprende perfettamente anche se, a causa della sua semplicità, non può offrirne una definizione logica. Se egli la confronta con la forza o la vivacità delle sue idee, o con qualsiasi altra modificazione di idee, le due cose sono assolutamente lontane dall'apparire identiche e in realtà non condividono la minima somiglianza.

Che una credenza forte e una credenza debole differiscano solo per grado è un qualcosa che posso facilmente comprendere, ma che una credenza e un qualcosa che non è una credenza debbano differire solo per grado è un qualcosa che nessun uomo che comprende quel che dice può credere. Infatti questo è, in effetti, dire che un qualcosa e un nulla differiscono solo per grado, o che il nulla è un grado del qualcosa.

Qualsiasi proposizione che può essere oggetto di credenza possiede una proposizione contraddittoria che può essere oggetto di una credenza contraddittoria. Le idee delle due proposizioni sono, secondo il signor Hume, la stessa e differiscono solo per il grado di vivacità. Come dire che i contraddittori differiscono solo per grado. E così il piacere può essere un grado del dolore e l'odio un grado dell'amore. Ma non c'è alcuna utilità nell'enumerare le assurdità che seguono da questa teoria, poiché nessuna di esse può essere più assurda della teoria stessa.

Ogni uomo sa perfettamente che cosa vuol dire vedere un oggetto con i suoi occhi, che cosa vuol dire ricordare un evento passato e che cosa vuol dire concepire una cosa che non esiste. Che queste siano differenti operazioni della mente è un qualcosa di cui egli è certo tanto

8 Martinus Scriblerus, *The Memoirs of the Extraordinary Life, Works, and Discoveries of Martinus Scriblerus* (1741), New York-Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 121 [Martinus Scriblerus è un accademico immaginario, dietro il cui nome si nascondevano i membri dello Scriblerus Club: Alexander Pope, Jonathan Swift, John Arbuthnot (l'autore principale delle *Memoirs*) e altri. L'obbiettivo del club era quello di combattere con l'arma della satira gli aspetti più pedanteschi della cultura del tempo].

quanto del fatto che il suono differisce dal colore e entrambi dal gusto. E io posso credere che suono, colore e gusto differiscano solo per grado tanto facilmente quanto posso credere che vedere, ricordare e immaginare differiscano solo per grado.

Il signor Hume, nel terzo volume del suo *Trattato sulla natura umana*, dimostra di essere conscio del fatto che la sua teoria della credenza è passibile di forti obiezioni e sembra, in qualche misura, ritrattarla; ma in quale misura non è cosa facile a dirsi. Egli sembra ancora ritenere che la credenza non sia altro che una modificazione dell'idea, ma pensa che "vivacità" non sia la parola giusta per esprimere la differenza. Al suo posto, egli usa delle analogie per descrivere questa differenza, come "La mente possiede l'idea più saldamente" o "La mente è dall'idea messa in maggiore attività e movimento"<sup>9</sup>.

Non c'è nulla di più degno di lode per un filosofo del ritrattare quello che ha riconosciuto essere un errore, ma in questo caso mi pare, in tutta umiltà, che il signor Hume reclami un tale onore su basi eccessivamente sottili. Infatti non posso vedere come il possedere un'idea più saldamente o l'esserne messi in maggiore attività e movimento possa essere qualcosa di diverso da ciò che in precedenza veniva espresso in termini di forza e vivacità, né posso vedere come una simile terminologia possa descrivere più propriamente la medesima differenza. Quale che sia la modificazione dell'idea in cui egli fa consistere la credenza, che sia la vivacità o qualcosa d'altro per cui non abbiamo un nome, il fare della percezione, della memoria e dell'immaginazione i differenti gradi di quella modificazione è comunque soggetto alle assurdità summenzionate.

Prima di abbandonare il tema della memoria è il caso di prendere nota di una distinzione che Aristotele fa tra memoria e rievocazione, poiché la distinzione ha un fondamento reale in natura, per quanto non penso che nel nostro linguaggio esse siano distinte per mezzo di nomi differenti.

La memoria è una specie di disposizione, che non viene sempre manifestata ma è pronta a suggerire le cose che ricordiamo non appena c'è l'occasione. Il grado più perfetto di questa disposizione è quando la cosa si presenta al nostro ricordo spontaneamente e senza fatica ogni volta che si presenta l'occasione. Un secondo grado si ha quando la cosa, anche se si è presentata l'occasione di ricordarla, viene dimenticata.

9 Vd. *Trattato sulla natura umana*, cit., pp. 657-661.

cata per un tempo più o meno lungo ma c'è almeno un qualche tipo di situazione in grado di riportarla alla mente senza sforzo. Un terzo grado si ha quando tentiamo e cerchiamo di ricordare e, alla fine, ci riusciamo. È quest'ultima, penso, che Aristotele chiama "rievocazione" e distingue dalla memoria.

La rievocazione implica quindi la volontà di ricostruire un qualcosa di passato e una sua ricerca. Ma qui sorge una difficoltà. Si potrebbe notare che ciò che vogliamo ricordare dobbiamo prima concepirlo, dal momento che non può esserci alcuna volontà senza una concezione della cosa voluta. La volontà di ricordare una cosa sembra quindi implicare che la ricordiamo già e che quindi non c'è alcun bisogno di cercarla. Questa difficoltà può però venire risolta facilmente. Quando vogliamo ricordare qualcosa, noi dobbiamo ricordare qualcosa ad essa connesso che ce ne dia una concezione relazionale, ma è possibile che, allo stesso tempo, noi non abbiamo alcuna concezione di ciò che la cosa è in se stessa, bensì solo della relazione che la lega a quel qualcosa altro. Così, io ricordo che un amico mi ha incaricato di una qualche commissione da portare a termine da qualche parte, eppure ho dimenticato quale fosse la commissione. Riflettendo su ciò che mi ricordo di essa, che mi è stata affidata dalla tal persona, nella tal occasione, nel contesto della tal conversazione, arrivo, attraverso una serie di ragionamenti, alla cosa che avevo dimenticato e a ricordare distintamente in che cosa consisteva la commissione.

Aristotele dice che i brutti non rievocano e questo lo ritengo plausibile. Egli dice però che essi sono dotati di memoria. In effetti, non si può dubitare del fatto che essi possiedano qualcosa di molto simile ad essa, in alcuni casi estremamente simile. Un cane riconosce il suo padrone dopo una lunga assenza. Un cavallo seguirà al ritorno una strada che ha percorso all'andata tanto accuratamente quanto un uomo, e questo è ancora più strano, se si pone attenzione al fatto che la sequenza di pensieri che ha attraversato nell'andare deve venire capovolta al ritorno. È un qualcosa di molto simile ai quei casi di memoria prodigiosa di cui leggiamo, in cui una persona, dopo aver sentito pronunciare un centinaio di nomi o di parole sconesse, può ricominciare dall'ultima e tornare alla prima senza dimenticarne nessuna, né metterne alcuna al posto sbagliato. I brutti possono senza dubbio imparare dall'esperienza molte cose che sembrano richiedere la memoria.

Eppure non vedo alcuna ragione per credere che i brutti misurino il tempo in giorni, mesi e anni come fanno gli uomini, né che essi abbia-

no alcuna conoscenza distinta dell'intervallo di tempo che intercorre tra cose che ricordano, né della loro distanza dal tempo presente. Se non potessimo ricordare le azioni in relazione alle loro date la memoria umana sarebbe qualcosa di molto diverso da ciò che è e probabilmente somiglierebbe di più a quella dei brutti.

## INDICE

PREFAZIONE  
*di Paolo Spinicci*

7

LA TEORIA DELLA MEMORIA DI REID IN CONTESTO  
*di Andrea Guardo*

15

### SAGGIO SULLA MEMORIA

- I. COSE OVVIE E CERTE RIGUARDO LA MEMORIA 39
- II. LA MEMORIA COME FACOLTÀ PRIMITIVA 43
- III. DELLA DURATA 47
- IV. DELL'IDENTITÀ 51
- V. L'ANALISI DEL SIGNOR LOCKE DELL'ORIGINE DELLE NOSTRE IDEE  
E IN PARTICOLARE DELL'IDEA DI DURATA 57
- VI. DELL'ANALISI DEL SIGNOR LOCKE  
DELLA NOSTRA IDENTITÀ PERSONALE 67
- VII. TEORIE INTORNO ALLA MEMORIA 73