



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

**DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE FILOLOGICO
LETTERARIE, STORICO FILOSOFICHE E ARTISTICHE
CICLO XXIX**

Materia pensante ed anima mortale
*Evoluzioni del materialismo inglese intorno
alla natura dell'anima tra fine Seicento e inizio
Settecento*

Coordinatrice:

Chiar.ma Prof.sa BEATRICE CENTI

Tutor:

Chiar.ma. Prof.sa BEATRICE CENTI

Co-tutor:

Chiar.mo Prof. STEFANO CAROTI

Dottoranda: SARA SALATI

Anno accademico 2016-2017

Indice

Indice.....	4
Introduzione.....	6
Il problema della materia pensante.....	14
La questione della “thinking matter” in John Locke.....	14
I risvolti della materia pensante sul problema dell'anima.....	38
L'immortalità dell'anima all'interno dell'“Essay” lockiano.....	38
La critica di Leibniz a Locke.....	52
Leibniz intorno all'immortalità dell'anima.....	79
Toland e il concetto di “active matter”.....	84
Le “Letters to Serena”.....	85
Il sistema di Toland	86
Critica alla concezione lockiana di solidità e spazio.....	97
Rielaborazione tolandiana del concetto lockiano di materia pensante.....	117
Esiti del sistema tolandiano sul problema dell'anima.....	121
Tavola delle sigle e delle abbreviazioni.....	126
Bibliografia.....	128

Introduzione

Il problema relativo alla corporeità e quindi alla mortalità dell'anima, ampiamente discusso nel medioevo, conosce una vivace ripresa nella riflessione europea a partire dalla fine del Seicento fino agli inizi del Settecento. La controversia relativa alla natura ed al destino dell'anima ha in realtà origini più antiche, in particolare per quanto riguarda l'epoca moderna può essere collocata intorno alla seconda metà del XVI secolo, in corrispondenza con la crisi del monopolio dottrinale della Chiesa di Roma in seguito alla Riforma Protestante. Il fulcro di questa riflessione verte intorno alla negazione della sopravvivenza dell'anima alla morte del corpo al momento del decesso, in favore di una resurrezione totale dell'individuo nel giorno del Giudizio Universale. Questa credenza si è accompagnata soprattutto alle confessioni anabattista e sociniana, nella forma di una critica ed un rifiuto nei confronti di pratiche promulgate dalla Chiesa romana quali la validità delle preghiere per i defunti e la vendita delle indulgenze, basate sulla proclamazione dell'esistenza del Purgatorio. In Inghilterra, la dottrina mortalista sorge come una declinazione particolare di quello che è il materialismo inglese dell'epoca, rimanendo inizialmente confinata tra gli anabattisti fino alla pubblicazione, nel 1643, del fondamentale testo di Richard Overton: *Mens Mortalitie*, la cui seconda edizione del 1655 riporta il significativo titolo di *Man Wholly Mortal*. Overton in *Mens Mortalitie* indica diversi riferimenti nelle Scritture che giustificano la credenza nella resurrezione finale dell'intero individuo, e giunge in questo modo a negare apertamente l'esistenza separata dell'anima rispetto al corpo, nonché la sua immortalità al sopraggiungere della morte del corpo prima del compiersi del Giudizio Universale.

Su questa stessa scia prosegue un altro pensatore: Thomas Hobbes. Hobbes contribuisce allo sviluppo della dottrina mortalista, grazie all'impostazione prettamente materialista del suo pensiero ed esplicitata, relativamente alla questione della natura dell'anima, sia nel 1651 nel *Leviathan*, che successivamente nel 1655 nel *De Corpore*. Nella terza e nella quarta parte del *Leviathan*, la dottrina materialista e meccanicista di Hobbes si fonde con alcuni temi ricorrenti all'interno della dottrina mortalista, contribuendo a delineare quelli che saranno i punti caratteristici dell'argomentazione a favore della materialità e mortalità dell'anima. In questo testo troviamo infatti la convinzione hobbesiana secondo la quale nelle Scritture non si trova affatto affermata l'immortalità dell'anima e che, in conseguenza, la vita immortale non ha inizio prima della resurrezione nel Giorno del Giudizio. In questo modo Hobbes esprime l'essenziale convinzione che la credenza nell'anima, in quanto sostanza incorporea e separata dal corpo, sia il risultato di una errata interpretazione delle Sacre Scritture. Successivamente nel *De Corpore*, oltre a continuare a sostenere l'assunto esplicitato in precedenza, Hobbes specifica la sua posizione mortalista conferendo ad essa maggiore vigore. Nel suo scritto infatti Hobbes nega fermamente l'esistenza della sostanza incorporea, e fornisce una spiegazione del processo di formazione delle sensazioni e del pensiero a partire dal movimento del cervello.

Dopo che il dibattito intorno alla natura ed alla sorte dell'anima è penetrato in Inghilterra ed ha ricevuto formulazione nella dottrina di un pensatore come Hobbes, la discussione riceve un nuovo impulso grazie alle riflessioni di un'altra importante personalità del tempo: John Locke. Sebbene Locke non si configuri come sostenitore della dottrina mortalista, i punti fondamentali della sua teoria della conoscenza espressa nell'*Essay Concerning Human Understanding* del 1690 e la conseguente teorizzazione della possibilità di una materia pensante, forniscono essenziali elementi di riflessione in relazione al problema della natura dell'anima, facendo

evolvere la questione in una direzione differente e verso conclusioni che si pongono ad un diverso livello rispetto alla prospettiva delineata nelle opere di Overton e Hobbes. Con Locke si pongono le basi per un'affermazione positiva della materialità del pensiero, che conduce alla concezione di una mortalità dell'anima non più concepita esclusivamente come il venire meno della stessa alla morte del corpo ed una sua resurrezione sotto forma di individuo integrale nel giorno del Giudizio. La possibilità di concepire che la modalità del pensiero debba il suo funzionamento esclusivamente a un operare meccanico della materia che compone il corpo, comporta una concezione della materialità dell'anima ben più radicale, che coinvolge interamente le componenti corpo-mente-anima in un processo meccanico in cui ogni operazione svolta da ciascuno di questi elementi è la risultante di leggi intrinsecamente presenti nella materia stessa. Se l'opera di Locke è ben lontana dall'asserire positivamente questa tesi, e l'elaborazione della teoria della possibilità della materia pensante funge solo da impulso iniziale per la formulazione di un simile pensiero, le riflessioni successive, come per esempio quella di John Toland, colgono il potenziale presente nell'idea della *thinking matter* lockiana e la rielaborano in direzione di un materialismo più radicale. Intento particolare della mia ricerca è pertanto l'analisi della teoria lockiana relativa alla possibilità dell'esistenza di una materia pensante, mettendo in luce i risvolti che questa particolare elaborazione ha sul problema dell'anima. Successivamente intendo concentrarmi sulla principale elaborazione della teoria mortalista che prende le mosse dall'opera di Locke: la teoria dell'*active matter* elaborata da John Toland.

Mettendo in luce quelli che sono i punti focali della riflessione di Locke intorno al problema dell'anima, è infatti possibile mostrare come l'innovativa teoria contenuta nell'*Essay* possa evolvere verso una concezione più forte del mortalismo, presentata da John Toland nelle sue *Letters to Serena* pubblicate nel 1704. Attraverso la particolare teoria della materia attiva, Toland giunge a formulare una tesi materialista ben più compiuta.

Riassorbendo il concetto di *power* lockiano all'interno della materia, Toland arriva a formulare un concetto di universo interamente materiale in cui pensiero ed anima non sono altro che diverse configurazioni dell'unica materia infinitamente attiva che compone ed esaurisce tutto l'esistente, negando così ogni forma di trascendenza.

E' a mio parere di rilevante interesse filosofico concepire uno studio che si concentri sull'analisi dell'innovativa ipotesi lockiana della *thinking matter* nonché sulle conseguenze che tale ipotesi produce, all'interno dello stesso *Essay*, sullo statuto e sulle caratteristiche dell'anima. Altrettanto interessante risulta a mio avviso prendere in considerazione le elaborazioni successive che, partendo dal fondamentale suggerimento di Locke, conducono alla formulazione di un materialismo e di un mortalismo sempre più accentuati. La problematica relativa alla mortalità dell'anima infatti, che sorge come una declinazione particolare di quello che è lo sviluppo del materialismo inglese a cavallo tra Seicento e Settecento, contribuisce a fare luce sul particolare rapporto intercorrente tra scienza e religione nell'Inghilterra del tempo. Nonostante la rilevanza filosofica di questo problema sia evidente, esso non trova riscontro in una ricerca che si discosti da quello che potrebbe essere uno studio generale sulla storia del materialismo e dei suoi autori più noti¹. Nella generalità che caratterizza questi studi, sebbene utili dal punto di

¹ Opere importanti per uno studio generale del materialismo sono: Thomson A., *Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press 2008; Yolton J. W., *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Basil Blackwell Publisher 1984; Yolton J. W., *Locke and the Way of Ideas*, Bristol, Thoemmes 1993; Jacob M. C., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, London, Allen & Unwin 1981; Jacob M. C., *The Newtonians and the English Revolution, 1668-1720*, 1976

vista della storia del pensiero, la fecondità insita nel concetto lockiano di materia pensante non sembra essere colta. Venendo a mancare un'analisi compiuta ed organica degli aspetti insiti nella teoria della *thinking matter*, viene anche meno uno studio sistematico degli esiti che questa stessa teoria ha avuto sul pensiero di autori successivi quali Toland e Coward, facendo della storia del mortalismo di ascendenza lockiana uno di quegli aspetti del materialismo che rimane ancora decisamente poco studiato.

Un'opera fondamentale per lo studio dello sviluppo del materialismo in Inghilterra relativamente al periodo specificato, è quella di John Yolton, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, scritto pubblicato nel 1984. Il testo di Yolton rappresenta uno studio valido e coerente dei grandi temi messi in campo a seguito dell'ipotesi della possibilità della materia pensante avanzata nell'*Essay* lockiano, nonché delle personalità principali che si confrontano sul problema nascente relativo alle caratteristiche della materia stessa. La discussione intorno alla materialità dell'anima, che pure si origina sulla base dei medesimi impulsi, non viene però toccata che marginalmente, per brevi accenni e mai approfondita. Sebbene lo studio di Yolton rappresenti un materiale imprescindibile da cui partire, esso ha il limite intrinseco, non passibile di rimprovero visto il grande respiro dell'opera, di non trattare specificamente e approfonditamente né il dibattito mortalista né la figura di John Toland, nonché la connessione tra il sistema elaborato dall'autore ed il suggerimento lockiano.

Relativamente allo stato delle ricerche che si propongono di indagare più specificamente intorno alle peculiarità della diatriba mortalista, l'opera più esaustiva ed alla quale è possibile più proficuamente riferirsi è lo studio di Ann Thomson, *Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, edito nel 2008. In questo lavoro, Thomson ripercorre quella che è la storia del clima politico, teologico e intellettuale all'interno

del quale si origina la diatriba intorno alla natura dell'anima umana, prendendo in considerazione anche le nuove scoperte ed i nuovi studi in campo chimico, medico e fisiologico i quali, portando in primo piano il problema dell'interazione mente-corpo a seguito dello studio del cervello animale, contribuiscono alla speculazione intorno al problema dell'indipendenza e dell'autosufficienza della materia rispetto ad entità immateriali. Thomson dedica inoltre un capitolo all'analisi dei rapporti intercorrenti tra i vari autori dell'epoca coinvolti nella controversia sulla natura dell'anima. Lo studio di Thomson si rivela pertanto piuttosto utile sotto un duplice punto di vista. Innanzitutto conduce ad una adeguata conoscenza di quello che è lo sfondo politico e scientifico-teologico dei dibattiti che nascono nell'Inghilterra tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento, contorno che si configura come essenziale allo sviluppo della diatriba intorno all'immortalità dell'anima. In secondo luogo, le ricerche portate avanti da Thomson consentono di conoscere quali personaggi interagiscono e portano il loro contributo alla controversia sulla natura dell'anima, evidenziando l'organicità di una questione che merita analisi e studi più approfonditi. L'individuazione delle personalità coinvolte nel dibattito e la delineazione dei temi affrontati nelle rispettive opere, non si accompagna infatti nello studio di Thomson ad un'approfondita analisi dei contenuti degli scritti in questione. Ciò inevitabilmente conduce ad una ricostruzione generale del rapporto tra gli autori e del contenuto dei relativi scritti, nonché ad una conoscenza sommaria degli argomenti di volta in volta utilizzati per provare, o per negare, la materialità e conseguentemente la mortalità dell'anima. La specificità del rapporto tra l'idea di Locke e la teoria di Toland non viene pertanto individuata e sottolineata.

Tenendo presente lo stato attuale delle ricerche intorno a questo specifico argomento, l'intento della presente ricerca è pertanto quello di analizzare in dettaglio l'elaborazione del concetto lockiano di *thinking matter*, nonché i contenuti dello scritto di Toland in merito alla natura della materia, per

cogliere i motivi di fondo che questo autore eredita dall'ipotesi di Locke, oltre che mettere in luce rispettive rielaborazioni e differenze. In questo modo sarà conseguentemente possibile indagare in modo più approfondito tematiche fondamentali che questo argomento inevitabilmente coinvolge, quali la questione del legame intercorrente tra materia e pensiero, nonché il possibile funzionamento autonomo della mente e della materia rispetto a presunte entità immateriali. Evidenziare quelle che sono le risposte di un autore minore come Toland ad importanti questioni filosofiche come quelle sopra elencate, può avere diversi vantaggi. Innanzitutto permette di ampliare la conoscenza di una parte del materialismo ancora poco noto, il quale si configura tuttavia come un aspetto importante della storia del pensiero in Inghilterra a cavallo tra Seicento e Settecento, a causa della fondamentale importanza rivestita all'epoca dalla questione relativa al destino dell'anima umana. In secondo luogo, consente di chiarire ulteriormente quelli che sono i rapporti intercorrenti tra scienza e religione nell'Inghilterra del tempo, permettendo di valutare l'influenza delle nuove teorie fisiche, mediche e fisiologiche sull'elaborazione del pensiero filosofico e teologico. Inoltre permette di cogliere le reazioni di uomini di cultura meno noti ai grandi temi messi in campo da fondamentali dottrine quali quella elaborata da Locke, evidenziando in che modo esse vengano assimilate, declinate o, viceversa, avversate. Da ultimo, una simile ricerca consentirà di mettere in luce come, nonostante la poca attenzione riservata ai personaggi e ai pensatori secondari che verranno presi in considerazione, essi abbiano elaborato teorie e risposte decisamente interessanti intorno a problemi filosofici da sempre ritenuti come fondamentali.

Il problema della materia pensante

La questione della “thinking matter” in John Locke

Nell'*Essay Concerning Human Understanding* (1690) Locke collega la riflessione relativa alle caratteristiche della materia alla particolare conformazione della nostra facoltà conoscitiva. L'originale posizione di Locke in merito alla natura ed alle caratteristiche della nostra conoscenza, conducono infatti quest'ultimo ad affermazioni che verranno interpretate dai suoi contemporanei come eterodosse, portando così a ravvisare nell'*Essay* e nella filosofia lockiana un attacco ai dogmi tradizionali della religione. L'origine empirica della conoscenza e l'inconoscibilità della sostanza sostenute nell'*Essay*, inducono il filosofo ad interessanti considerazioni in merito alla materia ed al rapporto tra materia e pensiero, nonché al rifiuto dell'elemento cardine della teoria cartesiana: l'identificazione tra sostanze materiali ed estensione e tra sostanze immateriali e pensiero. Nel capitolo terzo della quarta parte dell'*Essay Concerning Human Understanding* Locke teorizza infatti la possibilità della *thinking matter*, ovvero del possibile possesso del potere di pensare da parte della materia grazie ad un intervento dell'onnipotente volontà di Dio. Le scettiche affermazioni di Locke unitamente alla sua adesione ad un modello meccanicistico di spiegazione dei fenomeni, privano così la sua dottrina di quell'unico elemento salvifico tramite il quale il filosofo poteva tentare, così come aveva fatto lo stesso Descartes, di salvaguardarsi dalle accuse di eterodossia: la teorizzazione della separatezza del pensiero e dell'anima. Se già questo principio poco era servito a Cartesio per difendere il suo sistema dalle critiche, a maggior ragione l'impossibilità di pronunciarsi esplicitamente circa la natura del pensiero e dell'anima sostenuti nell'*Essay*, rendono

Locke un inevitabile bersaglio di accuse di ogni tipo. La questione della *thinking matter*, che probabilmente per Locke doveva rimanere una parentesi di precisazione epistemologica all'interno della sua dottrina, viene così additata e fatta emergere con tutta la sua forza, rendendo necessaria ed utile un'analisi dettagliata e completa del problema.

Per poter compiutamente comprendere la posizione di Locke in merito alla questione riguardante il rapporto tra materia e pensiero, è necessario partire da alcune considerazioni circa la teoria della conoscenza dell'autore. Nel *Libro IV* dell'*Essay*, in cui è contenuto anche il riferimento al concetto di *thinking matter*, ciò che Locke prende primariamente in esame è la questione della natura e dell'estensione della nostra conoscenza. Afferma Locke: «Since *the Mind*, in all its Thoughts and Reasoning, hath no other immediate Object but its own *Ideas*, which it alone does or can contemplate, it is evident, that our Knowledge is only conversant about them»². Dal momento che l'oggetto immediato della mente sono le idee, la conoscenza consiste propriamente in esse e, in modo più specifico, nella «*perception of the connexion and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our Ideas*»³. Nella percezione dell'accordo o disaccordo tra idee si esaurisce quindi tutta la conoscenza di cui siamo capaci. Questa affermazione permette di sottolineare quelli che sono i due aspetti fondamentali della teoria della conoscenza lockiana: la necessaria ammissione di una conoscenza di origine esclusivamente empirica, nonché l'inevitabile riconoscimento di una intrinseca limitatezza insita nella nostra facoltà cognitiva.

Esaminando innanzitutto il primo dei due aspetti menzionati, è possibile notare quanto segue. Nel *Libro II* dell'*Essay* Locke, ponendosi il problema dell'origine delle idee che sono nella nostra mente, individua nell'esperienza la fonte fondamentale: «From *Experience*: In that, all our

² Locke *Essay*, IV, I, 1, p. 982

³ *Ibid.*, IV, I, 2, p. 982

Knowledge is founded; and from that it ultimately derives it self»⁴. E' l'esperienza quindi a configurarsi come l'unica fonte ed esclusiva origine di tutto quanto siamo in grado di conoscere. Poiché infatti la sola origine delle idee ammessa da Locke è un'origine empirica, ne risulta che ogni tipo di conoscenza possibile, dal momento che si riferisce alle idee, proviene necessariamente dall'esperienza. La fonte puramente empirica di ogni conoscenza fa sì che il nostro meccanismo conoscitivo abbia a che fare solo con le idee che si trovano nel nostro spirito, le quali o sono in noi in quanto sono state originariamente percepite dai sensi, o sono il risultato della combinazione di idee semplici, ed hanno quindi comunque un'origine sensibile. Entrambi i tipi possibili di idee individuati da Locke conservano infatti necessariamente questa caratteristica fondamentale. Le idee semplici sono il risultato diretto di una percezione sensibile. Le idee complesse invece, configurandosi come la risultante di ogni combinazione possibile di idee semplici presenti nell'intelletto, mantengono comunque un legame originario e fondativo con la realtà esperibile. Da un sistema così concepito, che pone l'esperienza come necessario ed unico fondamento di ogni possibile conoscenza che abbiamo del mondo, consegue che l'esperienza medesima si configura ad un tempo come origine e limite di ogni tipo di sapere. Ogni possibile sapere trova pertanto giustificazione ultima in ciò che è empiricamente esperibile.

L'aspetto fondamentalmente empirico del sistema di Locke, produce inevitabili conseguenze relativamente all'estensione delle nostre conoscenze. Se ciò che è empiricamente esperibile origina ed esaurisce tutto ciò che al nostro intelletto è dato di sapere, si rende necessario ammettere il secondo aspetto sopra ricordato relativamente alla teoria della conoscenza elaborata da Locke: l'intrinseca limitatezza del nostro sapere. Postulando infatti una conoscenza che non può andare al di là delle idee che abbiamo, e che a sua volta si fonda essenzialmente su ciò che possiamo percepire empiricamente

⁴ *Ibid.*, II, I, 2, p. 154

nella realtà, conduce alla necessaria ammissione della limitatezza delle nostre facoltà cognitive. Ciò che della realtà è possibile conoscere si limita a ciò di cui è possibile fare esperienza sensibile. Secondo quanto afferma lo stesso Locke, «*the extent of our Knowledge comes not only short of the reality of Things, but even of the extent of our Ideas*»⁵. Se ciò che possiamo conoscere si limita a ciò che possiamo esperire, il nostro sapere risulta estremamente limitato. Riconoscere questo limite intrinseco costringe ad ammettere l'impossibilità dell'intelletto di penetrare nelle cose al di là di ciò che è dato tramite la percezione sensibile. Locke riconosce esplicitamente il limite delle nostre facoltà intellettuali:

«we having but some few superficial *Ideas* of things, discovered to us only by the Senses from without, or by the Mind, reflecting on what it experiments in it self within , have no Knowledge beyond that, much less of the internal Constitution, and true Nature of things, being destitute of Faculties to attain it»⁶.

Poiché non è possibile cogliere attraverso la percezione ciò che va al di là dei nostri sensi, viene esclusa a priori la possibilità di giungere a conoscenza di certi concetti quali la costituzione interna delle cose, la loro essenza o la loro sostanzialità. Questa considerazione conduce inevitabilmente ad una delle caratteristiche fondamentali del sistema lockiano: la negazione della conoscibilità della sostanza e di conseguenza dell'intima conformazione del reale. Poiché non possiamo penetrare con i nostri strumenti conoscitivi oltre ai dati dell'esperienza, non ci è dato scoprire quella che è l'essenza delle cose, la loro intima costituzione. In questo modo non possiamo giungere alla sostanza la quale rimane, dal punto di vista di Locke, un'essenza metafisica totalmente inattingibile.

⁵ *Ibid.*, IV, III, 6, p. 1010

⁶ *Ibid.*, II, XXIII, 32, p. 562

L'intrinseca limitatezza della nostra conoscenza teorizzata da Locke non conduce solo all'affermazione dell'inconoscibilità della sostanza. L'impossibilità di percepire la reale struttura interna degli enti, conduce necessariamente ad ammettere una consapevolezza assolutamente parziale della conformazione intrinseca di qualsiasi cosa di cui abbiamo un'idea. Da questo risulta pertanto una conoscenza del tutto insoddisfacente e relativa di tutte quelle entità, come ad esempio la materia ed il pensiero, rispetto alle quali si è sempre ritenuto di avere una nozione certa ed indubitabile. Considerando in particolare la materia che compone i corpi, ciò che di essa possiamo sapere con certezza deriva da ciò che siamo in grado di esperire nella realtà esterna. Ciò che ricaviamo dall'osservazione di un corpo materiale sono esclusivamente le sue qualità empiricamente esperibili, ovvero estensione e movimento. Attraverso l'osservazione dei corpi, ricaviamo le idee semplici di movimento ed estensione, le quali si configurano pertanto come qualità primarie e reali dei corpi stessi. Le idee semplici di estensione e movimento, individuando qualità primarie degli oggetti, rappresentano qualcosa che si trova realmente nei corpi. Estensione e movimento sono quindi, a differenza delle qualità secondarie dei corpi, inseparabili dalla materia ed esistono realmente negli oggetti in cui le percepiamo. Questo livello di certezza, che restituisce alla materia un certo grado di isomorfismo con la realtà, è il massimo grado al quale possiamo spingere la nostra conoscenza della materia medesima. Oltre alle qualità primarie di estensione e movimento, non possiamo attribuire con sicurezza nessuna altra proprietà ai corpi, in quanto l'origine puramente empirica di ogni conoscenza pone forti limiti a ciò che della materia possiamo stabilire, non rendendoci in grado di penetrare completamente all'interno della stessa con il nostro intelletto. Pertanto, seppure possiamo affermare con un certo grado di certezza che la materia è formata da estensione e movimento, la nostra percezione non può penetrare all'interno dell'essenza della medesima per comprenderne l'intima costituzione. Ciò ci rende incapaci di dare una

definizione univoca del concetto di materia; ciò che in quest'ultima possiamo individuare attraverso i sensi non ci autorizza ad escludere altre caratteristiche che potrebbero esserle proprie, e che con la nostra limitata capacità di conoscenza non siamo in grado di cogliere. Tale materia infatti, nella sua più intima conformazione, potrebbe possedere altri attributi che a noi non è dato in alcun modo di esperire.

L'arrestarsi a livello empirico della nostra conoscenza che genera l'impossibilità di cogliere l'essenza intima del reale, permette a Locke di avanzare l'ipotesi della *thinking matter*. Nel *Libro IV* dell'*Essay* troviamo la seguente osservazione:

«we have the *Ideas* of *Matter* and *Thinking*, but possibly shall never be able to know, whether any mere material Being thinks, or no; it being impossible for us, by the contemplation of our own *Ideas*, without revelation, to discover, whether Omnipotency has not given to some Systems of Matter fitly disposed, a power to perceive and think, or else joined and fixed to Matter so disposed, a thinking immaterial Substance»⁷.

Assumendo come punto di partenza le idee che abbiamo di materia e di pensiero, risulta impossibile negare dogmaticamente un eventuale possesso del pensiero alla materia. La mancata percezione della facoltà di pensare come inerente agli enti materiali non ci permette di asserire con certezza che questi ultimi possano o meno percepire e pensare, poiché là dove viene meno la possibilità della conoscenza non è corretto trarre conclusioni certe. Ciò che esperiamo guardando alla realtà, è un uomo dotato di un corpo e di capacità cognitive. Stando a quello che è il livello attuale di estensione delle nostre conoscenze, non siamo però in grado di cogliere se l'onnipotenza divina, tramite modalità che a noi risultano sconosciute, abbia annesso alla materia una sostanza altra, separata da quest'ultima e di diversa natura, che possiede la facoltà del pensiero; o se viceversa sia lo stesso elemento materiale che possiede, in un modo che non ci è dato di esperire, il potere di

⁷ *Ibid.*, IV, III, 6, p. 1010

percepire e pensare. Non possiamo pertanto asserire con certezza che annessa al corpo si trovi un'altra sostanza di natura immateriale, responsabile della presenza nel pensiero nell'uomo. L'elemento materiale potrebbe possedere di per sé un *power* di pensare, rendendo in questo modo la percezione ed il pensiero come intrinsecamente dipendenti dalla conformazione e dal funzionamento meccanico della materia che compone il corpo. La mancata percezione della facoltà di pensare come inerente agli enti materiali, non giustifica infatti la negazione di facoltà intellettive alla materia stessa. Partendo da un riconoscimento di quelli che sono i limiti che si accompagnano inevitabilmente alle nostre facoltà conoscitive, Locke giunge quindi a riformulare il rapporto tra materia e pensiero, rifiutando di conseguenza l'identificazione cartesiana tra sostanze materiali ed estensione, e tra sostanze immateriali e pensiero. L'esiguità delle nostre attuali conoscenze non ci permette di accettare un tale dualismo, lasciando aperta la possibilità che tutto ciò che è da sempre stato ritenuto prerogativa della sostanza pensante, si risolva nella struttura dell'elemento materiale, rendendo così la materia indipendente ed autosufficiente rispetto a qualsiasi entità altra ed incorporea. Locke mette dunque in crisi il sistema dualistico cartesiano che prevede la distinzione e la superiorità della sostanza immateriale rispetto all'elemento corporeo, stabilendo che non ci sono ragioni certe per negare l'autosufficienza della materia a favore dell'esistenza di un'entità immateriale e pensante unita al corpo, che svolga le funzioni cognitive per esso.

Venendo meno l'esperienza empirica come garante di veridicità, la possibile esistenza della *thinking matter* nonché la conseguente autonomia della materia, viene sancita da un atto divino di *superaddition*. Tramite la sua onnipotente volontà infatti, Dio potrebbe dotare la materia di pensiero nonostante la nostra incapacità di cogliere questa *superaddition*:

«It being, in respect of our Notions, not much more remote from our Comprehension to conceive, that GOD can, if he pleases, superadd to Matter a Faculty of Thinking, than that he should superadd to it another Substance, with a Faculty of Thinking; since we know not wherein Thinking consists, nor to what sort of Substances the Almighty has been pleased to give that Power»⁸.

Siccome non siamo in grado di conoscere propriamente né cosa sia la materia, né in che cosa consista il pensiero, dobbiamo necessariamente ammettere la possibilità che Dio aggiunga ad un ente materiale facoltà o capacità che in nessun caso siamo in grado di concepire in esso. Credo che questo atto di *superaddition* vada letto alla luce dell'agnosticismo lockiano, più volte rimarcato nell'*Essay*, che prevede l'astenersi da ogni giudizio dogmatico là dove vengono a mancare la certezza e l'evidenza derivanti dalla percezione empirica. Là dove non è possibile giungere a quell'evidenza che produce conoscenza, a causa di una lacuna derivante da un'incapacità insita nelle nostre facoltà conoscitive, risulta in ultima analisi necessario accontentarsi della fede e della probabilità. L'aggiunta attribuita alla infinita e onnipotente volontà di Dio del pensiero alla materia risulta quindi essere, a mio avviso, una giustificazione chiamata in causa quando non è possibile avere conoscenze certe ed evidenti. Il pensiero pertiene all'uomo, anche se non ci è dato di cogliere in che modo questa qualità gli appartenga senza pervenire a conclusioni dogmatiche e definitive dalla dubbia liceità. Pertanto per mantenere l'astensione dal giudizio di fronte a questioni all'interno delle quali non è possibile penetrare, l'unica soluzione consiste nel ricorrere alla infinita volontà divina come garante dell'avvenimento di quei fenomeni che vediamo esistenti, ma il cui funzionamento ed intrinseca struttura non ci è dato di cogliere. Un modello di questo tipo rende pertanto possibile affermare che sia la stessa *superaddition* divina a fondare la possibilità della *thinking matter*. Di fronte all'essenza e alla conformazione intrinseca di materia e pensiero, che rimangono per noi elementi di oscurità,

⁸ *Ibid.*, IV, III, 6, p. 1012

l'onnipotenza della volontà di Dio infatti non solo garantisce l'esistenza ed il funzionamento di un essere pensante, secondo una struttura ed una modalità che restano a noi sconosciute, ma in ogni caso garantite dal concetto di *superaddition*. Questa medesima *superaddition*, di fronte all'impossibilità di penetrare nell'essenza della materia per comprenderne le qualità effettive, permette di cogliere la reale possibilità dell'appartenenza del pensiero alla materia a scapito dell'esistenza di una sostanza immateriale. Rispetto all'estensione ristretta del nostro sapere infatti, l'esistenza di una sostanza incorporea come sede delle facoltà cognitive, risulta possedere la medesima probabilità che è propria dell'esistenza di una materia dotata del *power* di pensare. L'onnipotente volontà del Creatore pertanto sancisce, a discapito della tradizionale concezione, la non contraddittorietà e la possibilità della realtà di una materia pensante e quindi di una corporeità funzionante esclusivamente in virtù della struttura interna della materia, scevra ed indipendente da qualsiasi riferimento ad una sostanza altra e immateriale.

In base ai due passi sopra citati, è possibile fare alcune interessanti considerazioni. In primo luogo è possibile notare come all'eventualità della materia pensante venga dato un doppio fondamento, in quanto tale questione appare legata sia alla limitatezza della nostra facoltà conoscitiva, sia al potere di Dio. L'impossibilità di percepire la reale costituzione di materia e pensiero deve condurre a non pronunciare giudizi autorevoli in questioni in cui manca l'evidenza, ammettendo così la possibilità della *thinking matter* come risultato di un atteggiamento scettico rispetto a ciò che non si può percepire con certezza. In secondo luogo, l'assoluta onnipotenza di Dio non ci permette di asserire dogmaticamente che ad una cosa alla quale non vediamo legata una certa proprietà, tale proprietà non possa in realtà appartenere in un modo che non ci è dato di cogliere. Negare la possibilità dell'inerenza del pensiero alla materia costituirebbe una limitazione del potere di Dio, il quale tramite la sua volontà può tutto operare anche attraverso vie a noi sconosciute. La possibilità della *thinking matter* appare

dunque giustificata dall'infinito potere della volontà divina tramite un possibile atto di *superaddition*.

In secondo luogo, una volta giustificata la possibile esistenza di una materia pensante, è necessario focalizzare l'attenzione sul modo in cui questa materia potrebbe possedere il pensiero. Locke afferma infatti che, tramite la nostra limitata conoscenza, non ci è dato di sapere se Dio possa aggiungere alla materia un *power* di pensare, oppure se abbia unito alla stessa un'altra sostanza immateriale pensante. Questa considerazione appare notevolmente rilevante in relazione al rifiuto posto da Locke nei confronti del sistema dualistico cartesiano. Cartesio prima e la teologia razionale poi, hanno teorizzato una distinzione tra materia, intesa in quanto sostanza estesa, e pensiero, considerato come sostanza immateriale. Tale sostanza immateriale è sempre stata ritenuta come separata dal corpo e priva di materialità, garante della vita e della sopravvivenza dell'anima, nonché della presenza della facoltà intellettuale nell'uomo. Se pure unita al corpo, la sostanza pensante mantiene così rispetto ad esso la sua diversità e superiorità. Con le sue considerazioni Locke mette in crisi questo principio, stabilendo che non ci sono buone ragioni per affermare che Dio aggiunga alla materia un'altra sostanza, diversa dalla prima, la quale in virtù della sua immaterialità possiede il potere di pensare. Secondo quanto stabilito da Locke e quanto sancito dalla limitatezza della nostra conoscenza, nonché dalle possibilità attualizzabili ad opera dell'onnipotenza divina, la materia potrebbe possedere di per sé un *power*, una facoltà di sentire e pensare, senza il bisogno di postulare come aggiunta ad essa un'ulteriore sostanza che svolga al suo posto queste specifiche funzioni. Secondo quanto afferma lo stesso Locke:

«I see no contradiction in it, that the first eternal thinking Being should, if he pleased, give to certain Systems of created senseless matter, put together as he thinks fit, some degrees of sense, perception, and thought»⁹.

Non è più remoto dalla nostra comprensione che la *superaddition* di Dio riguardi una proprietà di pensare aggiunta alla materia come sua propria facoltà, piuttosto che l'aggiunta di una sostanza pensante immateriale. Ciò che Locke vuole qui sottolineare è che la posizione dei teologi, che ritengono che al corpo sia unita una sostanza immateriale pensante da esso separabile, non può essere considerata più corretta dell'ipotesi di una facoltà intellettuale ravvisata come insita direttamente nella materia medesima. In questo modo Locke si allontana definitivamente dalla dogmatica suddivisione cartesiana tra materia e pensiero, nonché dalla conseguente arbitraria identificazione tra materia ed estensione e tra immaterialità e pensiero. La natura e l'estensione della nostra conoscenza e della nostra percezione, non ci permettono di asserire delle conclusioni così dogmatiche le quali, lontano dal possedere certezza ed evidenza, rimangono esclusivamente congetture con un grado di probabilità non superiore ad una qualsiasi altra ipotesi.

Un'ulteriore considerazione che sembra indispensabile puntualizzare, partendo dalle affermazioni lockiane espresse nei passi sopra considerati, riguarda il livello a cui tali osservazioni si situano. Come abbiamo notato ogni riflessione di Locke intorno alla natura ed al rapporto tra materia e pensiero, assume come punto di partenza la teoria della conoscenza, nonché la limitata capacità cognitiva dell'uomo. Tenendo in considerazione questo elemento fondamentale, mi ritengo d'accordo con quanto sostenuto in proposito da Jolley¹⁰, relativamente alla necessaria separazione tra piano metafisico ed epistemologico nella teoria lockiana. Ciò che i contemporanei

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Jolley N., *Leibniz on Locke and Socinianism*, «Journal of the History of Ideas», vol. 39, n. 2, 1978, pp. 233-250

ed avversari di Locke non sembrano aver colto è la distinzione, necessaria in questo caso, tra il livello epistemologico al quale si situano le affermazioni lockiane in merito alla possibilità della *thinking matter*, ed il livello metafisico. I critici di Locke, che tanto sono rimasti offesi dalle affermazioni contenute nell'*Essay*, sembrano non aver capito che gli argomenti lockiani sono il risultato di considerazioni derivanti dalla consapevolezza della scarsa estensione della nostra conoscenza, ed in nessun modo intendono porsi come un'asserzione dogmatica della realtà della materia pensante. Ciò che Locke intende affermare, è che là dove vengono a mancare la certezza e l'evidenza della percezione e della conoscenza, non si possono avanzare ipotesi definitive. In conseguenza di questa limitatezza delle nostre facoltà intellettuali, è necessario in primo luogo evitare di asserire dogmaticamente certe convinzioni che non possono derivare da una comprensione intrinseca della realtà, in quanto questa non ci è data. In secondo luogo occorre ammettere la possibilità di ipotesi delle quali non possiamo empiricamente trovare conferma, poiché la composizione interna degli enti, che a noi non è dato di cogliere, potrebbe essere disposta a proprietà che secondo la nostra limitata percezione gli stessi non possono supportare. Materia e pensiero non possono quindi essere considerati a priori come incompatibili, poiché se fosse possibile una conoscenza completa ed esaustiva della reale essenza e conformazione dei medesimi, potremmo scoprire l'eventuale realtà di una materia pensante. Credo sia in questo senso che vadano lette le affermazioni lockiane in merito alla *thinking matter*, nonché anche le relative osservazioni riguardo alla sostanza immateriale. La possibilità lasciata aperta da Locke che la materia possieda un proprio *power* di pensare, piuttosto che una sostanza immateriale ad essa congiunta dotata di tale facoltà, è anch'essa una congettura dettata dalla impossibilità di risolversi ad asserzioni definitive, conseguente al limite intrinseco delle nostre facoltà cognitive. I critici di Locke hanno frainteso il piano epistemologico sul quale si pongono queste

osservazioni, trasponendo le riflessioni del filosofo sul piano metafisico. Travisando il contesto epistemologico nel quale viene espressa l'ipotesi della *thinking matter* e convertendo le asserzioni avanzate da Locke a proposito della nostra conoscenza in tesi metafisiche positive, i critici dell'*Essay* si sono scagliati con forza contro tali ipotesi ritenendole empirie ed irreligiose. In questo modo, hanno accusato Locke di sostenere la realtà di una materia pensante, nonché l'inutilità e la non esistenza di un'anima come sostanza immateriale separata ed indipendente dal corpo. Queste accuse si fondano però, a ben vedere, sulla errata interpretazione delle considerazioni lockiane in merito ai rapporti intercorrenti tra materia e pensiero. In una simile lettura infatti la natura ipotetica delle affermazioni avanzate dall'autore dell'*Essay* viene completamente omessa, e le medesime sono conseguentemente considerate come esplicite tesi metafisiche. Personalmente ho tentato sopra di mostrare l'interpretazione delle tesi lockiane che a mio avviso risulta corretta, la quale consegue dall'analisi di quella che è la teoria della conoscenza proposta da Locke.

L'errata interpretazione dei passi lockiani sopra citati da parte degli avversari di Locke, è confermata anche dall'esplicita negazione del possesso del pensiero da parte della materia contenuta nell'*Essay*. Se infatti sul piano epistemologico è possibile ed anzi necessario ammettere la possibilità della *thinking matter* a seguito dell'esiguità delle nostre facoltà intellettuali e per non limitare l'onnipotenza divina, sul piano metafisico Locke sembra negare l'esistenza di una materia pensante, la quale «is evidently in its own nature void of sense and thought»¹¹. Come possiamo infatti notare, nel *Libro IV* dell'*Essay* Locke sostiene: «For it is as repugnant to the *Idea* of senseless Matter, that it should put into it self Sense, Perception, and Knowledge, as it is repugnant to the *Idea* of a Triangle, that it should put into it self greater Angles than two right ones»¹². Da questa affermazione si deduce che,

¹¹ Locke *Essay*, IV, III, 6, p. 1012

¹² *Ibid.*, IV, X, 5, p. 1164

secondo l'autore, la materia sarebbe di per sè incompatibile con la percezione, il pensiero e la conoscenza, caratteristiche che quest'ultima non potrebbe quindi possedere in virtù della sua propria essenza. Più oltre, sempre nello stesso *Libro IV*, si legge: «For unthinking Particles of Matter, however put together, can have nothing thereby added to them, but a new relation of Position, wick 'tis impossible should give thought and knowledge to them»¹³. Ciò che può variare a livello delle particelle che compongono la materia, è il movimento delle medesime, nonché la loro reciproca posizione. In nessun caso queste modificazioni possono causare il pensiero all'interno della materia stessa, le cui particelle rimangono pertanto entità non pensanti. Un'osservazione simile è resa possibile e giustificata grazie alle leggi fisiche che regolano il rapporto tra i corpi. Afferma Locke: «Matter, *incogitative Matter* and Motion, whatever changes it might produce of Figure and Bulk, *could never produce Thought*»¹⁴. Le leggi che regolano l'azione e la causalità reciproche tra corpi nel mondo fisico sono leggi essenzialmente meccaniche, basate da un lato sul movimento delle particelle interne della materia, e dall'altro lato sul moto dei corpi. A livello di relazione nell'universo possiamo avere o un cambiamento di posizione dei corpi dovuti ad uno scontro reciproco dei medesimi, oppure la modificazione di alcune caratteristiche di un corpo dovuta all'azione della particolare figura e del movimento delle particelle di un altro corpo su di esso. Se le particelle che compongono un corpo possono causare la modificazione del rispettivo moto o configurazione delle particelle componenti un altro ente, non possono però in esso produrre il pensiero. Il tipo di causalità a livello di materia e relazione tra i corpi si arresta a livello meccanico di movimento delle particelle. Un corpo, e la materia di cui è composto, non possono quindi in nessun caso produrre il pensiero in un altro corpo con il quale entrano in contatto.

¹³ *Ibid.*, IV, X, 16, p. 1178

¹⁴ *Ibid.*, IV, X, 10, p. 1170

Sia a livello della struttura interna della materia, sia a livello delle leggi meccaniche che regolano le relazioni tra i corpi, sembra quindi impossibile ammettere la presenza del pensiero come scaturente dall'elemento puramente materiale. Relativamente a queste considerazioni avanzate da Locke è possibile fare alcune considerazioni. Innanzitutto è opportuno evidenziare il contesto in cui queste osservazioni emergono. Esse infatti vengono avanzate dall'autore in funzione della dimostrazione dell'esistenza di Dio contenuta nel *Libro IV* dell'*Essay*. Sostenendo l'inesistenza del pensiero nella materia, Locke si propone di dimostrare la necessaria esistenza di un ente immateriale e pensante, identificato con Dio, che si ponga come causa ed origine dell'esistenza del pensiero nel mondo. In questo modo è possibile richiamare la distinzione prima menzionata tra il piano metafisico ed epistemologico presente nella teoria lockiana, la quale è stata completamente travisata dai critici di Locke. A livello della nostra capacità di conoscenza è necessario astenersi dal formulare ipotesi definitive e dogmatiche, e pertanto la possibilità della *thinking matter* rimane aperta. Considerando invece il piano metafisico del reale Locke, con le considerazioni sopra riportate e con la prova dell'esistenza di Dio, confermerebbe la sua adesione all'ortodossia e la sua convinzione della pertinenza del pensiero alla sola sostanza immateriale pensante.

Questa conclusione risulta però in un certo senso contraddittoria. La forte importanza data da Locke all'astenersi dal pronunciare giudizi definitivi in questioni in cui mancano la certezza e l'evidenza, non si sposa con la sua successiva asserzione di una esclusiva pertinenza del pensiero alla sostanza immateriale e con l'enfasi data alla questione della *incogitative matter*. A rigore di logica, se a seguito della nostra scarsa capacità conoscitiva risulta necessario sostenere la possibilità della *thinking matter*, sembrerebbe altrettanto necessario astenersi dal pronunciarsi in modo così convinto riguardo alla natura della sostanza pensante. Infatti secondo quanto afferma Locke nel *Libro II* dell'*Essay*: «*the Idea we have of Spirit, compared with*

*the Idea we have of Body, stands thus: The Substance of Spirit is unknown to us; and so is the Substance of Body, equally unknown to us*¹⁵. Locke riconosce esplicitamente e sottolinea più volte la nostra impossibilità di giungere ad una conoscenza esaustiva dell'essenza e della conformazione del corpo e della mente. Nello stesso *Libro IV* si legge:

«If we are at this loss in respect of the Powers, and Operations of Bodies, I think it is easy to conclude, *we are much more in the dark in reference to Spirits*; whereof we naturally have no *Ideas*, but what we draw from that of our own, by reflecting on the Operations of our own Souls within us, as far as they can come within our Observation»¹⁶.

L'oscurità del nostro sapere riguarda sia il corpo che lo spirito con le loro relative proprietà e caratteristiche. Rispetto al corpo è possibile afferrare quelle qualità isomorfe della materia individuabili nell'estensione e movimento, che restituiscono un certo grado di certezza della conoscenza. Riguardo all'attività degli spiriti invece, tutto ciò che posso conoscere risulta dalle riflessioni sulle operazioni interne della nostra propria anima. Se dunque il grado di certezza e di conoscenza di materia e pensiero è così esiguo così come è più volte sottolineato e rimarcato nell'*Essay*, come leggere le affermazioni dogmatiche avanzate da Locke a proposito della *incogitative matter*? Per riconciliare l'agnosticismo epistemologico proposto dall'autore con le successive affermazioni dogmatiche sulla realtà metafisica della sostanza immateriale pensante, credo si possa avanzare la seguente ipotesi. Sono convinta che l'astensione dal dare giudizi definitivi in questioni in cui la limitatezza della nostra conoscenza non ci consente di afferrare la conformazione del reale sia una tesi fondamentale di Locke nonché un principio del quale l'autore è fermamente convinto. Nel *Libro IV* dell'*Essay* infatti si legge:

¹⁵ *Ibid.*, II, XXIII, 30, p. 564

¹⁶ *Ibid.*, IV, III, 17, p. 1026

«it becomes the Modesty of Philosophy, not to pronounce Magisterially, where we want that Evidence that can produce Knowledge; but also, that it is of use to us, to discern how far our Knowledge does reach; for the state we are at present in, not being that of Vision, we must, in many Things, content our selves with Faith and Probability»¹⁷.

Là dove viene a mancare l'evidenza che produce la conoscenza, è necessario astenersi dal pronunciare giudizi con autorevolezza, accontentandosi della fede e della probabilità in ambiti in cui, a causa delle nostre scarse capacità intellettuali, non possiamo penetrare. A mio parere tutta la questione si basa sui concetti fondamentali di fede e probabilità. Credo che la posizione di Locke sia da leggere come assolutamente fedele a questo suo agnosticismo, più volte sostenuto e rimarcato nell'*Essay*. L'impossibilità umana di conoscere in modo adeguato la materia ed il pensiero deve come conseguenza condurre ad ammettere in primo luogo la possibilità della materia pensante; in secondo luogo la scarsità del nostro sapere deve impedire di pronunciarsi in modo definitivo a favore dell'esistenza di una sostanza immateriale pensante. Ipotesi quest'ultima che, alla luce delle nostre conoscenze, abbiamo visto non essere migliore e nemmeno più probabile dell'esistenza di un *power* di pensare insito nella materia. L'enfasi posta da Locke sull'impossibilità di produrre il pensiero da parte della materia può essere spiegata in un duplice modo. In primo luogo tale posizione può essere vista come volontà dell'autore di evitare critiche ed attacchi alle scomode affermazioni avanzate a proposito della *thinking matter*, sottolineando la differenza esistente tra le affermazioni necessarie a livello delle nostre reali capacità di conoscenza, con le sue convinzioni a proposito della realtà metafisica. In questo modo Locke, riconfermando la sua adesione all'ortodossia ed introducendo le osservazioni relative alla sostanza immateriale pensante in funzione della dimostrazione dell'esistenza di Dio, tenterebbe di mostrare come le sue pericolose

¹⁷ *Ibid.*, IV, III, 6, p. 1014

affermazioni riguardo alla natura della materia non sono in realtà incompatibili con una convinta fede nei dogmi della religione cristiana. L'esigenza di tutelare il suo pensiero e la sua opera da eventuali attacchi può essere il motivo di questa apparente contraddizione all'interno dell'*Essay* lockiano. Partendo dall'origine essenzialmente empirica della nostra conoscenza, nonché dalla conseguente intrinseca limitatezza della medesima come concetti fondamentali all'interno del pensiero lockiano, la dogmaticità deve essere abbandonata su tutti i fronti, ed affermazioni definitive relative al rapporto materia-pensiero non sono possibili.

In secondo luogo e conseguentemente a quanto osservato, credo sia opportuno fare alcune considerazioni in merito al concetto lockiano di *superaddition*. Come abbiamo visto, Locke afferma la necessità di accontentarsi della fede e della probabilità in questioni in cui la nostra conoscenza è priva dell'evidenza. Credo che sia essenzialmente in relazione ai concetti di fede e probabilità che si deve interpretare il concetto di *superaddition*. Questa possibile aggiunta attribuita alla infinita ed onnipotente volontà di Dio, della facoltà di pensare alla materia, è una giustificazione chiamata in causa là dove non possiamo avere conoscenza certa ed evidente. Non ci è dato di cogliere in che modo il pensiero è dato all'uomo, né in che rapporto esso si trova con il corpo e nemmeno quale è la modalità di interazione tra questi due elementi. In conseguenza di questo, come unica spiegazione lecita possono essere chiamati in causa la probabilità e la volontà di Dio. Siccome il pensiero è presente nel mondo e pertiene all'uomo, e siccome non ci è dato di scoprire in quale modo questo processo avvenga, senza fornire spiegazioni dogmatiche e definitive viene attribuito ciò alla probabile *superaddition* di Dio. Là dove non si può spingere la nostra conoscenza, l'unica soluzione è attribuire i fenomeni alla volontà infinita di Dio come garante del loro avvenimento. Questo non significa asserire l'esistenza di un reale atto di *superaddition* il quale, in conseguenza della scarsità delle nostre facoltà cognitive, non possiamo in

nessun caso cogliere e quindi asserire positivamente. Significa lasciare alla probabilità questioni in cui la nostra conoscenza non si trova in grado di asserire nulla di definitivo, chiamando in causa l'azione di Dio come garante dell'avvenimento di certi fenomeni, in seguito all'impossibilità di trovarne la reale spiegazione.

Considerando la reale essenza del concetto di *superaddition*, ritengo opportuno sottolineare il mio disaccordo con la posizione sostenuta da Wilson.¹⁸ A mio avviso Wilson non interpreta correttamente le contrastanti asserzioni di Locke in merito al rapporto materia-pensiero, così come fraintende il concetto di *superaddition* divina. Wilson infatti, partendo dalla negazione lockiana dell'impossibilità per le leggi meccaniche che governano la materia di rendere conto della formazione del pensiero, legge la possibile *superaddition* del pensiero alla materia da parte di Dio come un atto positivo. Il fatto che Locke affermi che la materia non può produrre il pensiero, e che quindi la presenza di quest'ultimo nell'uomo vada attribuito ad un atto di *superaddition* da parte di Dio, viene interpretato da Wilson come una tesi metafisica positiva. Per spiegare la presenza del pensiero nell'uomo, poiché esso non è una conseguenza della conformazione della materia, bisogna ricorrere a questo atto divino. In particolare Wilson connette la questione della materia pensante, con l'inintellegibilità del processo di formazione delle idee delle qualità secondarie, attribuendo così a Dio un doppio atto di *superaddition*.¹⁹ Wilson basa la sua tesi, oltre che sui

¹⁸ Wilson M. D., *Superadded Properties: the Limits of Mechanism in Locke*, in «American Philosophical Quarterly» vol. 16, n. 2, 1979, pp. 143-150

¹⁹ A questo proposito vedi: Ayers M. R., *Mechanism, Superaddition and the Proof of God's Existence in Locke's Essay*, in «The Philosophical Review» 90, 1981, pp. 210-251. Ayers sviluppa una critica pertinente alla posizione di Wilson, sottolineando come la reale posizione di Locke sia da individuare in un convinto agnosticismo. Ayers sostiene correttamente che il mancato possesso di un'idea adeguata dell'essere della materia nonché della natura del pensiero, non ci consente di conoscere, e quindi di asserire con certezza, se il pensiero sia pertinente ad un sistema materiale oppure ad un'entità immateriale.

passi lockiani precedentemente ricordati²⁰, anche sulla seguente affermazione contenuta nell'*Essay*:

«'tis evident that the bulk, figure, and motion of several Bodies about us, produce in us several Sensations, as of Colours, Sounds, Tastes, Smells, Pleasure and Pain, *etc.* These mechanical Affections of Bodies, having no affinity at all with those *Ideas*, they produces in us, (there being no conceivable connexion between any impulse of any sort of Body, and any perception of Colour, or Smell, which we find in our Minds) we can have no distinct knowledge of such Operations beyond Experience; and can reason no otherwise about them, than as effects produced by the appointment of an infinitely Wise Agent, which perfectly surpass our Comprehensions»²¹.

Come è noto, nella teoria lockiana è presente una suddivisione tra qualità primarie e qualità secondarie degli oggetti. Le qualità primarie sono identificate con la solidità, l'estensione, la figura ed il movimento. Esse si trovano realmente nei corpi, ed hanno il potere di produrre in noi le idee corrispondenti. Le qualità secondarie invece non esistono realmente nel corpo, e sono da Locke definite come il power che il corpo possiede, in virtù delle sue qualità primarie, di produrre in noi certe idee come quelle di suono, colore, ecc... L'origine delle idee delle qualità primarie quindi è nota ed individuabile nella reale conformazione dell'oggetto. Infatti attraverso la percezione possiamo cogliere estensione, solidità e movimento come qualità reali della materia. L'origine delle qualità secondarie non può invece essere esperita, poiché esse non sono qualità reali percepibili nell'oggetto. Essendo queste ultime il risultato dell'azione dell'oggetto sul nostro corpo, si configurano come idee non isomorfe con la realtà. Di fronte a questa ulteriore lacuna della nostra conoscenza, Locke chiama nuovamente in causa l'azione divina di *superaddition* come giustificazione di un processo che non possiamo spiegare. Siccome le qualità secondarie non sono esperibili, non possiamo affermare nulla di certo relativamente al loro

²⁰ Locke *Essay* IV, X, 5, p. 1164; *Ibid.*, IV, X, 16, p. 1178; *Ibid.*, IV, X, 10, p. 1170

²¹ *Ibid.*, IV, III, 28, p. 1046

processo di formazione. Non resta pertanto che asserire l'ipotetico intervento della volontà divina là dove la nostra conoscenza viene a mancare. Wilson invece interpreta positivamente questo atto di *superaddition*, così come aveva considerato un atto reale di Dio l'aggiunta del pensiero alla materia affermata da Locke. In questo modo si arriva ad avere una situazione in cui le idee sono doppiamente *superadded* alla nostra mente: Dio inizialmente aggiunge al nostro corpo la possibilità di pensare e, in secondo luogo, annette alla nostra mente le idee delle qualità secondarie, correlandole a certi movimenti del cervello prodotti dall'azione meccanica delle qualità primarie.

Spiegare la presenza nell'uomo del pensiero nonché delle idee delle qualità secondarie, come l'esito di una *superaddition* da parte di Dio, è a mio avviso corretto se la questione viene lasciata esclusivamente sul piano epistemologico. Come abbiamo visto, infatti, Locke fa intervenire la *superaddition* di Dio come ipotesi per spiegare ciò che non possiamo comprendere. Poiché non siamo in grado di comprendere come l'uomo pensi o in che modo il pensiero sia presente nel corpo, quale sia la sorgente e la causa del pensiero stesso, non dobbiamo pronunciarci dogmaticamente sulla questione. Allo stesso modo, poiché non siamo in grado di cogliere il processo di formazione in noi delle idee delle qualità secondarie, non possiamo asserire nulla di certo ed attribuire il fenomeno alla volontà di Dio. Secondo quanto afferma lo stesso Locke:

«Body as far as we can conceive being able only to strike and affect body; and Motion, according to the utmost reach of our *Ideas*, being able to produce nothing but Motion, so that when we allow it to produce pleasure or pain, or the *Idea* of a Colour, or Sound, we are fain to quit our Reason, go beyond our *Ideas*, and attribute it wholly to the good Pleasure of our Maker»²².

²² *Ibid.*, IV, III, 6, p. 1012

La pertinenza del pensiero al corpo, così come la produzione in esso di qualità come colore o suono, vanno oltre le nostre idee e la nostra comprensione. L'unica cosa che possiamo fare di fronte alla limitatezza delle nostre facoltà è invocare l'azione di Dio come possibile spiegazione di ciò che non possiamo in alcun modo cogliere. In questo modo la *superaddition* di Dio viene chiamata in causa per garantire un processo là dove la nostra conoscenza non può arrivare, e la buona volontà del nostro Creatore risulta essere la sola cosa a cui è possibile appellarsi. Ciò significa che la considerazione rimane sul piano epistemologico, e che l'azione divina non viene pertanto esplicitamente posta come atto positivo e reale. Data la limitatezza della nostra conoscenza, non è concesso sapere in che modo il pensiero appartenga all'uomo e sia unito al corpo; in conseguenza di ciò non si può che invocare il potere e la volontà divina come spiegazione. Questa *superaddition* rimane però a livello meramente ipotetico. Asserire la positività e l'effettiva realtà di un tale atto di Dio, significherebbe infatti essere certi della nostra reale conoscenza di un processo che secondo l'empirismo lockiano non può affatto venire afferrato.

Da parte sua Wilson riconosce correttamente che le contrastanti affermazioni di Locke relativamente al rapporto intercorrente tra materia e pensiero sono fatte per sottolineare la necessità di mantenere l'agnosticismo in proposito. Poi però legge la *superaddition* attribuita a Dio come un atto positivo posto da Locke per spiegare la presenza del pensiero nell'uomo. La tesi che Wilson intende dimostrare, infatti, è che, dal momento che secondo Locke il pensiero non può essere prodotto dall'interazione e dall'azione dei corpuscoli che formano la materia, la *superaddition* divina viene posta dall'autore come elemento positivo e necessario a spiegare la presenza del pensiero nell'uomo. Se però è vero che dall'osservazione delle interazioni tra i corpi non sembra di cogliere come risultante la nascita nei medesimi del pensiero, è altrettanto vero che, dal momento che non è data evidenza conoscitiva in questo senso, non è possibile asserire con sicurezza

l'impossibilità che un corpo si ponga come origine e causa della facoltà di pensare. Abbiamo infatti già indicato in che modo le dogmatiche affermazioni di Locke in relazione alla impossibilità di produzione del pensiero da parte della materia devono essere correttamente interpretate. Allo stesso modo abbiamo già sottolineato come l'origine sostanzialmente empirica di tutto il nostro possibile sapere teorizzata da Locke, nonché l'enfasi posta dall'autore sulla limitatezza delle nostre conoscenze, non permette di avanzare una conclusione come quella proposta da Wilson, la quale si pone evidentemente come incompatibile con l'agnosticismo dell'autore. Nonostante Locke sostenga la possibilità dell'inerenza del pensiero ad una sostanza immateriale, non offre però buone ragioni per affermare con certezza un reale dualismo mente-corpo. Contrariamente, con la tesi della possibilità della *thinking matter*, abbiamo evidenziato come l'autore dell'*Essay* voglia esplicitamente distanziarsi da una identificazione dogmatica e definitiva tra sostanza materiale ed estensione, e tra sostanza immateriale e pensiero alla Descartes, in quanto concepita come conclusione impossibile a partire dall'origine empirica della conoscenza. Poiché infatti non ci è dato di conoscere la conformazione di materia e pensiero, non è possibile risolversi né a favore dell'origine materiale della facoltà cognitiva, né a favore della sua inerenza ad una sostanza immateriale. Allo stesso modo la *superaddition* divina, lungi dall'essere un atto positivo di Dio a completamento dell'inabilità della materia, rimane esclusivamente un'ipotesi posta a spiegazione di un fenomeno che non possiamo comprendere nella sua essenza. Tesi non migliore e nemmeno maggiormente giustificabile in relazione alle nostre conoscenze, dell'opinione che attribuisce l'origine del pensiero alla conformazione ed all'essenza intrinseca della sostanza materiale.

I risvolti della materia pensante sul problema dell'anima

L'immortalità dell'anima all'interno dell'“Essay”

lockiano

Nel *Capitolo III* del *Libro IV* dell'*Essay* Locke, dopo aver esposto e giustificato la tesi della possibilità della *thinking matter* sulla base dell'esiguità intrinseca alla nostra facoltà conoscitiva, connette a questa medesima limitatezza il discorso relativo alla questione dell'immortalità dell'anima umana. Il punto di partenza è quanto prima abbiamo considerato a proposito di corpo e movimento, e relativamente alla distinzione tra qualità primarie e qualità secondarie. Come abbiamo visto, ciò che possiamo conoscere come isomorfico rispetto alla realtà sono le qualità primarie di un corpo, ovvero estensione, figura e movimento. Nella realtà perciò abbiamo dei corpi, che sono in grado di colpire ed impressionare altri corpi tramite l'estensione, la figura ed il moto delle particelle di cui sono composti, ed il movimento stesso, che non è in grado di produrre altro che moto. Risulta invece empiricamente inespugnabile il modo in cui si produce in noi l'idea di una qualità secondaria, ovvero di un dolore o di un colore, a partire dai corpi e dal movimento. Le qualità secondarie infatti secondo Locke non esistono realmente nei corpi, ma consistono nella capacità che questi corpi hanno di produrre in noi determinate sensazioni a partire dalle loro qualità primarie, in un modo che per noi non è esperibile e che rimane pertanto inconoscibile. Il sistema lockiano di fronte a questa lacuna insita nel nostro processo conoscitivo chiama nuovamente in causa la

superaddition divina come garante del verificarsi di un processo che non possiamo in alcun modo comprendere e verificare. La questione relativa allo statuto dell'anima umana nell'*Essay* è quindi strettamente correlata alla constatazione della ristrettezza delle nostre conoscenze nonché al concetto di *superaddition*. Secondo quanto Locke afferma nell'*Essay*:

«What certainty of Knowledge can any one have that some perceptions, such as v.g. pleasure and pain, should not be in some bodies themselves, after a certain manner modified and moved, as well as that they should be in an immaterial Substance, upon the Motion of the parts of Body»²³.

Così come non possiamo penetrare tramite l'esperienza empirica all'interno della materia per scoprirne l'intima costituzione, allo stesso modo per Locke non ci è dato di cogliere il modo in cui si produce in noi l'idea di piacere e dolore, ovvero l'idea di una qualità secondaria. Stando alle potenzialità della nostra conoscenza, non conosciamo il processo di formazione in noi delle qualità secondarie, e pertanto nemmeno delle sensazioni di piacere e dolore. Dato questo assunto di partenza, non risulta chiaro quali siano le ragioni che ci spingono ad affermare che il piacere e il dolore si trovano in una sostanza immateriale in seguito al moto delle parti del corpo, piuttosto che le medesime sensazioni siano invece collocate nel corpo stesso, modificato e mosso in un determinato modo da un altro corpo. Vista questa mancanza di evidenza e di certezza, Locke può sostenere quanto segue:

«For since we must allow he [God] has annexed Effects to Motion, which we can no way conceive Motion able to produce, what reason have we to conclude, that he could not order them as well to be produced in a Subject we cannot conceive capable of them, as well as in a Subject we cannot conceive the motion of Matter can any way operate upon?»²⁴.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Il primo assunto che Locke vuole fare emergere con questa affermazione, è la possibilità della pertinenza al corpo di effetti come il piacere ed il dolore, da sempre ritenuti appannaggio dell'anima. A causa della limitatezza delle nostre conoscenze, non siamo in grado di concepire come certi effetti siano una conseguenza del movimento. In seguito a ciò, si è sempre ritenuto che il movimento sia incapace di produrre sensazioni come il piacere e il dolore. La materia ed il corpo sono sempre stati considerati soggetti che non sembrano in grado di supportare sensazioni come quelle di piacere e di dolore, attribuite al contrario alla sostanza immateriale. Come abbiamo osservato, Dio ha annesso determinati effetti al movimento, ovvero le qualità secondarie, secondo un processo che a noi non è dato di cogliere. Nonostante apparentemente non sembri che piacere e dolore possano prodursi in noi in seguito all'azione del moto, la correlazione e la spiegazione dei fenomeni nell'universo lockiano non ammette altri elementi al di fuori di quelli sensibilmente esperibili: ovvero estensione, figura e movimento. Dato questo, le sensazioni di piacere e dolore risultano essere prodotte in noi dal movimento delle particelle di un corpo che impressiona ed agisce sul nostro corpo medesimo, nonostante rimanga per noi oscura la modalità del verificarsi di questa congiunzione. Non possiamo concretamente esperire in che modo si verifichi questo processo, poiché piacere e dolore non si trovano nei corpi come loro qualità reali. Non sappiamo pertanto come queste qualità possano essere l'esito in noi del movimento. Il fatto che non siamo in grado di concepire in che modo piacere e dolore sono conseguenze del movimento, non ci autorizza tuttavia a negare che le medesime sensazioni siano proprie in realtà della sostanza materiale e quindi appartengano al corpo. Non ci sono buone ragioni, data la nostra limitatezza conoscitiva in merito, di negare dogmaticamente che piacere e dolore possano appartenere al corpo piuttosto che essere patimenti dell'anima in quanto sostanza immateriale da esso separata. Al contrario si potrebbe invece affermare che, proprio poiché il Creatore ha disposto tali

sensazioni a seguire dal movimento, esse sono proprie del corpo ed in esso trovano la loro sede. Il ricorrere da parte di Locke di fronte a questa lacuna insita nel nostro processo conoscitivo al concetto di *superaddition* divina, se da una parte significa l'impossibilità di decidersi dogmaticamente a favore della pertinenza delle sensazioni all'anima o al corpo, dall'altra sembra sancire una maggiore probabilità della collocazione delle medesime nell'elemento materiale. In questo modo la *superaddition* si porrebbe nuovamente come elemento fondante della possibilità della pertinenza di percezioni e sensazioni al corpo, postulando così la non necessità dell'esistenza di un'anima immateriale.

Il secondo assunto che l'autore dell'*Essay* intende mettere in rilievo, è invece la non evidente appartenenza delle sensazioni di piacere e di dolore alla sostanza immateriale. Data la nostra incapacità di penetrare nei fenomeni per comprenderne il loro intrinseco funzionamento, a livello della nostra conoscenza risulta altrettanto difficile concepire sia che piacere e dolore seguano dal corpo, che ci sembra inadatto ed incapace a produrli, sia che essi appartengano all'anima che, in quanto sostanza immateriale non può essere toccata dal funzionamento della materia e quindi dal movimento. Tali sensazioni abbiamo detto essere il risultato in noi dell'azione del moto delle particelle di un altro corpo sul nostro corpo, secondo un processo per noi oscuro e garantito dalla *superaddition* divina. Secondo questa impostazione risulta difficile sostenere che piacere e dolore, in quanto effetti del moto, appartengano all'anima. Chi vuole porre l'anima come sede delle sensazioni, ritiene la medesima una sostanza incorporea ed immateriale, aggiunta al corpo e di diversa natura rispetto ad esso. Se però l'anima è di questa natura immateriale, e le sensazioni sono il prodotto del movimento della materia, come potranno essere proprie di una sostanza incorporea? In quanto immateriale ed incorporea, l'anima non può in alcun modo essere influenzata dal moto del corpo, e la materia nessun effetto può avere su di

essa. Risulterebbe quindi impossibile affermare che le sensazioni, in quanto prodotte dal moto della materia, si trovino nell'anima.

Secondo quanto sostenuto da Locke, risulterebbe pertanto impossibile decidersi dogmaticamente sia a favore della pertinenza delle sensazioni di piacere e di dolore al corpo, sia della collocazione delle stesse nell'anima immateriale. Non esiste modo che ci permetta di asserire con certezza che sia l'anima a ospitare il piacere o il dolore che derivano dal moto delle particelle dei corpi che impressionano i nostri sensi. Tali percezioni potrebbero trovare con la medesima probabilità collocazione nel nostro corpo stesso, variamente modificato e mosso dagli oggetti esterni. Entrambe le soluzioni infatti possiedono, alla luce del nostro sapere in proposito, il medesimo grado di possibilità nonché le medesime problematiche. Accettando infatti che sia il corpo a porsi come sede di sensazioni e percezioni, ne consegue il problema di spiegare come possano pertenerne ad un ente materiale qualità che, attraverso la percezione sensibile del medesimo, non risultano apparentemente appartenergli. Viceversa se ci si pone in linea con l'opinione tradizionalmente accettata, che prevede che sia l'anima a patire piacere e dolore, si riscontra la contraddizione irrisolvibile derivante dall'impossibilità, per una sostanza immateriale ed altra dal corpo, di venire impressionata ed in qualche modo mossa da un'entità puramente corporea e materiale. Secondo l'argomentazione lockiana quindi, risulterebbe impossibile decidersi definitivamente sia a favore della pertinenza delle sensazioni di piacere e di dolore al corpo, sia della collocazione delle stesse nell'anima immateriale.

Ad una attenta analisi il modello meccanicistico dell'universo lockiano, che porta a concepire il processo di formazione in noi delle idee delle qualità secondarie a partire dai movimenti dei corpi, unitamente all'essenziale empiricità di ogni nostra conoscenza, sono le caratteristiche che fanno problema quando si tenta di individuare l'anima come sede delle sensazioni. In primo luogo si può infatti osservare che se le sensazioni sono derivate dal

moto e dall'estensione della materia degli oggetti che impressionano i nostri organi di senso, tali sensazioni appaiono più affini all'elemento corporeo piuttosto che ad una sostanza immateriale unita al corpo, attribuendo così a mio avviso maggiore probabilità alla pertinenza delle sensazioni al corpo. Se infatti piacere e dolore sono il risultato del movimento, essi possono trovare una sede adeguata solo nel corpo. In questo modo verrebbe eliminata la necessità di postulare l'esistenza dell'anima come sede di percezioni e sensazioni sancendo ancora una volta, come nel caso del pensiero e della *thinking matter*, la possibile indipendenza ed il funzionamento autonomo della materia rispetto alla sostanza immateriale. Il corpo, esclusivamente in virtù del funzionamento delle leggi meccaniche della materia di cui si compone, garantirebbe la possibilità dell'esercizio del pensiero nell'uomo, e la capacità del medesimo soggetto di provare sensazioni e percezioni sarebbe spiegata e giustificata sulla base delle identiche leggi meccaniche. Se infatti le sensazioni di piacere e di dolore, in quanto conseguenze del moto della materia, appartengono al corpo, viene meno la necessità di postulare l'esistenza di un'anima come immateriale e diversa dal corpo stesso. L'anima quindi, perdendo il suo statuto di immaterialità e sostanza altra rispetto al corpo, verrebbe ricondotta all'interno della materialità, sancendo così l'autosufficienza del corpo ed il suo autofunzionamento basato esclusivamente sulle leggi fisiche interne della materia che lo animano. Se il funzionamento della materia è sufficiente a spiegare la produzione in noi di sensazioni che sono da sempre state ritenute appannaggio della sola anima, il corpo trova in se stesso la giustificazione di ogni fenomeno, eliminando con questa sua autosufficienza la necessità di un'anima incorporea.

Se viceversa si esamina l'opposta posizione che attribuisce tali sensazioni all'anima, allora sarà necessario ammettere che quest'anima, per poter subire le modificazioni derivanti dall'azione del movimento della materia, dovrà essere necessariamente corporea essa stessa. Se fosse infatti incorporea ed

immateriale, non potrebbe in alcun modo venire influenzata dal moto della materia, e pertanto le sensazioni derivanti da tale moto non potrebbero trovarsi in essa. La pericolosità insita in una tesi di questo tipo risulta senz'altro palese. Se infatti esiste un'anima unita al corpo, e se essa per ricevere sensazioni deve essere in un qualche modo affine alla sostanza materiale, ne risulta che quest'anima non può essere immateriale, ma al contrario sarà corporea. Essendo in questo modo riconosciuta l'anima come corporea e materiale, ne consegue un venire meno della sua immortalità; se l'anima è unita al corpo ed è da esso influenzata, risulterà essere altrettanto mortale quanto questo stesso corpo.

E' necessario puntualizzare che queste implicazioni, derivanti da un'attenta riflessione sul sistema lockiano, non vengono mai sostenute positivamente nell'*Essay*. Locke non si pone mai come attivo sostenitore della materialità e corporeità dell'anima. Ogni riflessione lockiana intorno alla natura ed al rapporto tra corpo e anima, assume come punto di partenza e di riferimento fondamentale la limitatezza insita nelle capacità cognitive dell'uomo, nonché la conseguente volontà di non pronunciare giudizi dogmatici e definitivi intorno a quelle questioni relativamente alle quali è impossibile sulla base delle premesse che abbiamo visto produrre conoscenza. E' per questo che le affermazioni di Locke, prescindendo dal piano metafisico e positivo del reale, si collocano esclusivamente ad un livello epistemologico di constatazione dell'esiguità del nostro sapere con conseguente sospensione del giudizio. Probabilmente l'autore dell'*Essay* aveva in ogni caso ben chiari i pericoli in cui le sue scettiche affermazioni circa la sicura pertinenza del piacere e del dolore alla sostanza immateriale potevano incorrere. E' per questo che subito dopo l'esposizione delle tesi sopra citate, lo troviamo ad affermare quanto segue:

«I say not this, that I would any way lessen the belief of the Soul's Immateriality: I am not speaking of Probability, but Knowledge; and I think

[...] that it becomes the Modesty of Philosophy, not to pronounce Magisterially, where we want that Evidence that can produce Knowledge; [...] we must, in many Things, content our selves with Faith and Probability: and in the present Question, about the immateriality of the Soul, if our Faculties cannot arrive at demonstrative Certainty, we need not think it strange²⁵

Locke riporta le sue asserzioni circa l'immaterialità dell'anima a quel livello epistemologico sul quale aveva collocato anche la tesi della possibilità della *thinking matter*. E' necessario essere consapevoli di quelli che sono i limiti delle nostre conoscenze, e sapere fino a che punto esse possono giungere. Considerato lo stato attuale del nostro sapere, sostiene Locke, in molte questioni risulta necessario accontentarsi della probabilità e della fede, poiché viene a mancare quell'evidenza che sola può produrre conoscenza. Se questo rendeva impossibile schierarsi dogmaticamente a favore o contro l'esistenza di una materia pensante, rende altrettanto necessario riconoscere che non è possibile risolversi con certezza contro la possibilità di un'anima materiale. Con questo l'autore dell'*Essay* non sostiene l'effettiva materialità metafisica dell'anima. Si limita a sottolineare, sul piano epistemologico, come il livello esiguo delle nostre conoscenze ci impedisca di parteggiare per l'immaterialità dell'anima o, al contrario, per la sua corporeità. Là dove manca evidenza, non si può produrre conoscenza. Questo è l'assunto fondamentale di tutto il sistema lockiano. L'astenersi dal giudizio risulta l'unico strumento possibile di fronte a questioni in cui la nostra ragione non può penetrare. Pertanto là dove non siamo in grado di esperire l'effettiva esistenza di un'anima immateriale, non possiamo a ragione nemmeno negare un'eventuale possibilità della sua corporeità.

Locke unisce l'inadeguatezza di pronunciarsi a favore della tesi materialistica o immaterialistica relativamente all'anima, alla mancanza di

²⁵ *Ibid.*

necessità insita nell'assumere un simile schieramento. Secondo quanto il filosofo sostiene nell'*Essay*:

«All the great Ends of Morality and Religion, are well enough secured, without philosophical Proofs of the Soul's Immateriality; [...] and therefore 'tis not of such mighty necessity to determine one way or t'other, as some over zealous for or against the Immateriality of the Soul, have been forward to make the World believe»²⁶.

Oltre a risultare impossibile risolversi definitivamente a favore di una tesi o dell'altra, secondo Locke una presa di posizione non è nemmeno necessaria. I precetti della morale o gli scopi della religione sono in ogni caso salvaguardati e conservano la loro validità anche senza la necessità di produrre una prova filosofica dell'immortalità dell'anima. Non è necessario che a fondamento dei capisaldi della religione e della morale si ponga un'affermazione dogmatica dell'immortalità dell'anima, perchè tali precetti mantengano il loro vigore. Tanto più che fornire una simile prova filosofica non è nemmeno possibile, visto lo stato attuale delle nostre conoscenze. Locke risulta essere consapevole della novità della sua posizione. Riconosce infatti che nel pensiero filosofico molti importanti e zelanti autori hanno ritenuto necessario risolversi a favore o contro la tesi dell'immortalità dell'anima, sostenendo in questo modo con forza che una presa di posizione in merito sia inevitabile e doverosa. Afferma Locke nell'*Essay*:

«Who, either one the one side, indulging too much to their Thoughts immersed altogether in Matter, can allow no existence to what is not material: Or, who on the other side, finding not *Cogitation* within the natural Powers of Matter, examined over and over again, by the utmost Intention of Mind, have the confidence to conclude, that Omnipotency it self, cannot give Perception and Thought to a Substance, which has the Modification of Solidity»²⁷.

Coloro che ritengono che il problema relativo all'immortalità dell'anima sia in un qualche modo risolubile, e proclamano pertanto la necessità di uno

²⁶ *Ibid.*, p. 1014

²⁷ *Ibid.*

schieramento a favore di una tesi o del suo opposto si suddividono secondo Locke in due categorie. Da una parte abbiamo i materialisti i quali, completamente immersi nella materia e convinti della corporeità dell'universo, non possono concepire l'esistenza di nulla che sia immateriale. Essi sostengono la tesi della materialità dell'anima, giungendo così a negarne l'immortalità. Se l'anima è materiale ed unita al corpo, essa inevitabilmente perirà al corrompersi di quest'ultimo. Dal lato opposto invece si collocano gli immaterialisti. Questi intellettuali, non ravvisando il pensiero come risultante dalle facoltà naturali insite nella materia, proclamano con sicurezza l'esistenza di una sostanza immateriale come sede della cogitazione, di altra natura rispetto al corpo e non corruttibile con esso. Se la materia non può possedere il pensiero, infatti è necessario postulare l'esistenza di un'altra sostanza di natura immateriale unita al corpo, che si ponga come sede delle facoltà intellettuali, compito al quale la materia non può assurgere. Concependo in questo modo l'anima come necessariamente immateriale ed immortale, gli immaterialisti giungono persino a negare la possibilità che il Divino Artefice possa, tramite la sua onnipotente volontà, conferire percezione e pensiero alla sostanza dotata dell'attributo dell'estensione.

Locke proclama con convinzione che se coloro che rimangono così fermi e convinti sulle loro posizioni indagassero più a fondo il problema, tenendo innanzitutto conto di quella che è l'estensione delle nostre conoscenze in merito, ne concluderebbero inevitabilmente che «he that considers how hardly Sensation is, in our Thoughts, reconcilable to extended Matter; or Existence to any thing that hath no Extension at all, will confess, that he is very far from certainly knowing what his Soul is»²⁸. E' altrettanto difficile infatti riconciliare il pensiero e la sensazione con la materia estesa, che attribuire l'esistenza a qualcosa di immateriale che non ha come propria nessun tipo di estensione. Osservando la materia non sembra di notare tra le sue facoltà naturali quella del pensiero. Risulta pertanto arduo conciliare qualcosa di esteso con la cogitazione, che è da sempre stata ritenuta di natura diversa dal corpo, e non sembra appartenere naturalmente alla materia. Si pone però come altrettanto controverso il modo in cui una

²⁸ *Ibid.*

sostanza immateriale, e del tutto scevra di corporeità, possa possedere in un qualche modo l'esistenza. Una sostanza immateriale è per sua definizione priva di estensione, e la modalità secondo la quale potrebbe possedere l'attributo dell'esistenza, pur non possedendo estensione e non collocandosi perciò in nessun luogo, rimane qualcosa al di fuori della nostra portata conoscitiva. L'indissolubile origine empirica delle nostre conoscenze non ci permette di penetrare così a fondo nella natura delle cose per capirne l'intrinseco funzionamento e svelarne i segreti, in quanto questi elementi risultano per noi inespugnabili. Coloro che giungono a riconoscere questo intrinseco limite, nonché le difficoltà sopra ricordate riguardo entrambe le tesi relative alla natura dell'anima, dovranno necessariamente ammettere di non conoscere affatto la natura di quest'ultima e le sue relative modalità di operazione. Se pertanto la natura dell'anima rimane a noi sconosciuta, ne risulterà che una presa di posizione certa in proposito risulta immotivata, in quanto basata su qualcosa che non siamo in grado in alcun modo di conoscere.

Ciò che Locke si propone attraverso la sua analisi, è di fare emergere come una conclusione dogmatica che sostenga l'immaterialità dell'anima o, al contrario, la sua corporeità non solo non possiede nessun fondamento valido nè nessuna necessità intrinseca, ma risulta persino impossibile. Questo è dovuto in ultima analisi al fatto che la ristrettezza del nostro conoscere non ci permette di risolverci definitivamente a favore o contro la materialità dell'anima. Andando ad indagare infatti quelle che sono le conseguenze che derivano sia dall'ipotesi materialista che dalla soluzione immaterialista, si scopre che ambedue racchiudono delle evidenti contraddizioni nonché delle incongruenze inappianabili. Aporie tali che, una volta scoperte come insite nella tesi sposata, spingono apparentemente ed inevitabilmente ad abbracciare l'opinione opposta. Secondo quanto sostiene Locke nell'*Essay*:

«'Tis a Point, which seems to me, to be put out of the reach of our knowledge: And he who will give himself leave to consider freely, and look into the dark and intricate part of each Hypothesis, will scarce find his Reason able to determine him fixedly for, or against the Soul's Materiality. Since on which side soever he views it, either as an unextended Substance, or

as a thinking extended Matter; the difficulty to conceive either, will, whilst either alone is in his Thoughts, still drive him to the contrary side»²⁹.

Chi sostiene l'immaterialità dell'anima, si trova di fronte al problema di spiegare come l'esistenza si può sposare con qualcosa di inesteso. Di fronte a questa difficoltà, riconosce la contraddizione insita nella tesi immaterialista, ed è spinto ad abbracciare l'opinione opposta che proclama la corporeità dell'anima. Di contro però, una volta che si trova a sostenere come l'anima sia materiale, si troverà di fronte alla difficoltà di rendere ragione di come qualcosa di corporeo può pensare ed avere sensazioni, facoltà che non sembrano naturalmente insite nella natura della materia. In questo modo, i sostenitori di una tesi o di un'altra saranno di rimbalzo indotti ad abbracciare la posizione opposta a causa degli ostacoli incontrati in ognuna di esse, secondo un processo che non può condurre ad affermare nulla di definitivo. Non serve infatti a nulla relativamente alla chiarificazione del problema, gettarsi nella tesi opposta sulla base delle difficoltà rinvenute nella propria. Questo, afferma Locke, è «an unfair way which some Men take with themselves: who, because of the unconceivableness of something they find in one, throw themselves violently into the contrary Hypothesis, though altogether as unintelligible to an unbiassed Understanding»³⁰. Un atteggiamento così altalenante mette in evidenza la scarsità delle conoscenze che abbiamo in merito all'anima. Precipitarsi a sostenere l'opinione opposta in base alle difficoltà rinvenute nella propria, conduce soltanto a rendersi conto di quanto anche quest'ultima sia costellata di difficoltà e punti oscuri. Locke tenta di far emergere la mancanza di senso che soggiace ad un atteggiamento di questo tipo:

«we can find no certainty on one side of the Question; [...] For what Safety, what Advantage to any one is it, for the avoiding the seeming Absurdities,

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

and, to him, unsurmountable Rubs he meets with one Opinion, to take refuge in the contrary, which is built on something altogether as inexplicable, and as far remote from his Comprehension?»³¹.

Poichè non è possibile trovare certezza e coerenza abbracciando una delle due soluzioni al problema della materialità dell'anima, cercando rifugio nell'opinione opposta non si otterrà parimenti nessun vantaggio. Tale posizione infatti, risulta tanto piena di contraddizioni quanto la precedente. Questo perchè, secondo quanto l'autore dell'*Essay* si proponeva di mettere in evidenza agli occhi di dotti e pensatori, entrambe le posizioni sono costruite su elementi inattingibili da parte della nostra conoscenza e pertanto remoti dal nostro intelletto. Sostenere positivamente la materialità dell'anima o reclamarne di contro l'immortalità risultano entrambi, in definitiva, atteggiamenti altrettanto privi di senso quanto di fondamento, vista la loro impossibilità di basarsi su conoscenze certe ed evidenti.

Il non senso e addirittura l'impossibilità di risolversi a favore di una soluzione del problema relativo allo statuto dell'anima, conduce ad ammettere i nostri limiti intellettuali di fronte a ciò che non siamo in grado di cogliere. Sappiamo che in noi esiste qualcosa che pensa. Ma date le nostre modalità conoscitive e l'estensione a cui può giungere il nostro sapere in proposito, non siamo in grado di determinare con certezza se il pensiero sia una facoltà della materia, oppure se una sostanza immateriale pensante e separata sia in un qualche modo congiunta al corpo e svolga la funzione cogitativa per esso. Da questa assunzione di base ne consegue una impossibilità a schierarsi con certezza a favore dell'immortalità ed immaterialità dell'anima. Non siamo in grado di esperire infatti se esista in noi un'anima immateriale come sede del pensiero, separata e di altra natura rispetto al corpo, o se invece sia il corpo a porsi come reale sede delle sensazioni e delle cogitazioni. Da ultimo, non abbiamo nemmeno le capacità per scoprire ed asserire con certezza, che l'anima non sia materiale. Se la

³¹ *Ibid.*

materia infatti possiede tra le sue facoltà, in un modo che a noi non è dato di cogliere, la capacità di provare sensazioni e pensiero, potrebbero darsi due casi. Nel primo è proprio il corpo, e dunque l'elemento materiale, a ritrovare in se stesso la disposizione ad accogliere la cogitazione e la sensibilità, ponendosi in questo modo come autosufficiente ed eliminando la necessità dell'intervento di una sostanza immateriale. Secondo questo assunto, verrebbe messa in dubbio l'esistenza stessa dell'anima in quanto entità immortale e separata. Nel secondo caso invece l'anima si pone come sede delle sensazioni ma, in quanto questi stati abbiamo detto essere prodotti in noi dal movimento di altri corpi sul nostro medesimo, essa deve essere così strettamente congiunta all'elemento corporeo, da risultare materiale essa stessa. Per venire modificata dal corpo, l'anima deve perdere la sua separatezza ed il suo statuto di sostanza altra, per acquisire la medesima materialità e finitezza del corpo. In questo modo non viene negata l'esistenza di un'anima congiunta al corpo, ma viene tuttavia confermata la sua realtà puramente materiale, e quindi mortale quanto il corpo medesimo. Questo assunto perciò giunge ad affermare l'esistenza di un'anima che si configura come corporea e, di conseguenza, mortale.

La coerenza a livello epistemologico del sistema di Locke conduce il filosofo a non prendere posizione definitiva rispetto alla questione dell'anima, ma a limitarsi a sottolineare semplicemente le incoerenze che derivano dall'abbracciare l'una o l'altra delle opinioni, nonché dal pensiero stesso della necessità di uno schieramento in proposito. L'atteggiamento lockiano è stato travisato dai suoi avversari ed accusatori, i quali ribatteranno con forza alle presunte tesi materialiste e mortaliste ravvisate nell'*Essay*, quando invece il suo autore non ve ne ha sostenuta positivamente alcuna. Il sottolineare i limiti delle nostre facoltà intellettuali, e dunque la nostra incapacità di dirimere certe questioni a causa delle nostre lacune conoscitive, doveva essere per Locke un ammonimento alla modestia nei confronti di quegli intellettuali e pensatori che, credendo di conoscere tutto,

si applicano dogmaticamente a negare la realtà di nature nei confronti delle quali ciò che possiamo in definitiva fare è accontentarci della possibilità e non della conoscenza certa. E' in questa direzione che va letto il senso del suo assunto: «it is unreasonable [...] to be positive against the being of any thing, because we cannot comprehend its Nature»³². Ciò che ogni intellettuale dovrebbe fare quindi, è prendere atto dei confini oltre i quali la nostra conoscenza non può spingersi. Solo in questo caso egli eviterà di negare con certezza l'esistenza di ciò che in realtà non possiamo conoscere. E soltanto in questo caso egli eviterà di negare dogmaticamente caratteristiche o modi di essere ad un ente, solamente perchè la nostra incapacità di cogliere l'intima essenza delle cose ci porta a credere che ciò che non cogliamo negli enti per nostra lacuna, non possa loro appartenere in nessun caso. L'eventuale pertinenza delle sensazioni al corpo e la possibile materialità dell'anima rientrano tra queste questioni, rispetto alle quali lasciare aperta la possibilità risulta l'unico modo per non ricadere in opinioni prive di ogni fondamento, e basate non sulla luce della conoscenza ma bensì sulla pura oscurità.

La critica di Leibniz a Locke

Una delle più importanti critiche all'idea della *thinking matter* proposta nell'opera di Locke, è quella mossa da Leibniz. Leibniz infatti non condivide molte delle tesi esposte nell'*Essay* lockiano. I capisaldi della teoria di questo autore, infatti, presuppongono un modello di mondo piuttosto diverso rispetto a quello che emerge nell'opera di Locke. E' di particolare importanza prendere in considerazione la critica mossa da Leibniz alla

³² *Ibid.*

concezione lockiana della materia contenuta nei *Nouveaux essais sur l'entendement*, opera interamente dedicata al commento dell'*Essay Concerning Human Understanding* di Locke, redatta nel 1704 ma pubblicata soltanto nel 1765 a causa del sopraggiungere della morte di Locke nello stesso 1704. Assumendo come modello la struttura del testo lockiano, Leibniz ripercorre l'opera capitolo per capitolo, impostando l'esposizione come un dialogo tra due personaggi: Filalete, che rappresenta il punto di vista di Locke, e Teofilo, che espone invece la posizione di Leibniz. Nell'introduzione ai *Nouveaux essais*, Leibniz non manca di esprimere la sua stima nei confronti di Locke e dell'opera da egli pubblicata. Tuttavia Leibniz si propone di fare osservazioni e correggere l'opinione dell'autore dell'*Essay* nei punti in cui quest'ultimo si discosta dalle sue convinzioni. La trattazione della questione della *thinking matter* appare come uno dei principali argomenti oggetto di dibattito, nonchè come punto di assoluta distanza tra la posizione leibniziana ed il sistema di Locke. La sostanziale incompatibilità tra la materia lockiana ed il sistema leibniziano, trova la sua origine nella diversa concezione elaborata dai due autori riguardo al problema dell'origine della nostra conoscenza. Come primo argomento di divergenza infatti, Leibniz afferma nei *Nouveaux essais*:

«il s'agit de savoir, si l'ame en elle même est vuide entièrement comme des tablettes, où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*) suivant Aristote et l'auteur de l'*essay*, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience; ou si l'ame contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes reveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon»³³.

Come abbiamo visto la tesi di Locke, avvicinata qui alla posizione aristotelica, nega l'esistenza di principi innati e sostiene un'origine puramente empirica di ogni dato e di ogni conoscenza. Essendo

³³ Leibniz *Nouveaux essais*, Preface, p. 72

l'esperienza la fonte unica e primaria di ogni sapere, l'anima risulta essere una sorta di *tabula rasa*, sulla quale vengono scritti progressivamente i dati provenienti dai sensi. Lungi dall'avere idee innate o un sapere proprio, l'anima lockiana accoglie le impressioni derivanti dalla sola fonte di conoscenza ammessa: l'esperienza sensibile. Una simile concezione non è ammissibile nell'universo delle monadi leibniziano. Due sono in particolare i problemi rilevati da Leibniz nella teoria di Locke relativa alla conoscenza umana: il primo riguarda la differenziazione delle anime e si riallaccia alla questione del concetto completo di ogni monade; il secondo concerne invece la possibilità della monade di ricevere dati dall'esperienza, quindi di avere relazioni con ciò che è ad essa esterno.

Analizzando la prima questione, Leibniz afferma che accettare l'opinione dell'autore dell'*Essay* renderebbe impossibile una distinzione reciproca delle anime. Un'anima concepita come *tabula rasa* è infatti per Leibniz un qualcosa di uniforme e privo di varietà, che non potrebbe in alcun modo differenziarsi dalle altre anime. Afferma l'autore dei *Nouveaux essais*: «les choses uniformes et qui ne renferment aucune variété, ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres Estres des mathematiques purs»³⁴. La mancanza di una differenziazione interna dell'anima e quindi di una sua peculiarità, la rende uniforme e pertanto paragonabile alle entità astratte, comportando così l'impossibilità di differenziare gli individui tra loro. Nella realtà invece «il n'y a point de substance qui n'ait de quoy se distinguer de toute autre»³⁵. Ogni sostanza possiede pertanto proprietà intrinseche in virtù delle quali si distingue dalle altre. Nell'universo leibniziano, in cui ogni cosa è monade, ogni monade ha un concetto completo diverso, ed ha dall'eternità il suo programma stabilito che non può cambiare. Al momento della creazione Dio sceglie tra varie possibilità il migliore dei mondi possibili; un universo che contiene già in sé

³⁴ *Ibid.*, II, I, 2, p. 234

³⁵ *Ibid.*

tutto ciò che dovrà accadere ad ogni singola monade di cui si compone. Perciò l'anima, in quanto monade, possiede già in sé ogni conoscenza, così come contiene ogni avvenimento cui sarà sottoposta. L'anima quindi, lungi dall'essere una tavoletta assolutamente vuota sulla quale si inscrivono conoscenze che si pongono come esterne rispetto ad essa, contiene originariamente in sé ogni nozione. Solo questo possesso originario delle conoscenze da parte dell'anima permette di spiegare la differenziazione reciproca delle monadi in virtù di caratteristiche intrinseche; elemento di cui la teoria di Locke, postulando l'esistenza di anime vuote ed astratte, non era in grado di rendere conto.

L'esistenza di un concetto completo di ogni monade non è solo legato al problema della differenziazione delle anime; tale teoria si riallaccia anche alla questione del rapporto tra la monade stessa e la realtà esterna. Come abbiamo visto, nella teoria di Locke è tramite l'azione degli oggetti esterni che si determina la percezione sensibile e, di conseguenza, che si origina la conoscenza. Nel sistema di Leibniz questo assunto viene invece essenzialmente rifiutato, in quanto le verità non si originano dall'esperienza. La monade, che possiede dall'eternità il suo programma prestabilito non è sottoposta ad azioni esterne e non ha alcun rapporto con le altre monadi o con la realtà. Essa non può uscire da se stessa per agire nel mondo esterno, così come il mondo esterno e le altre monadi non possono agire su di essa per farla patire. In un universo così strutturato, l'esperienza e i sensi non sono l'origine delle percezioni e delle idee della monade. Tali percezioni e idee sono già contenuti nella monade stessa indipendentemente da quanto accade nel mondo, e si verificherebbero comunque anche nel caso in cui la causa esterna venisse a mancare. Afferma infatti Leibniz nei *Nouveaux essais*:

«L'expérience est nécessaire, je l'avoue, à fin que l'ame soit déterminée à telles ou telles pensées, et à fin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en

nous; mais le moyen que l'experience et les sens puissent donner des idées?
l'ame at-elle des fenêtres, rassemblet-elle à des tablettes, est elle comme de la
cire? Il est visible que tous ceux qui pensent ainsi de l'ame la rendent
corporelle dans le fond»³⁶.

La monade non ha finestra, è in se stessa completa ed in essa tutto avviene secondo un programma dato all'inizio. In ogni monade è già iscritta la relazione che si darà in un dato momento con un'altra monade, così come c'è già il cambiamento che la stessa monade subirà in virtù dell'apparente azione di una causa esterna sulla medesima. Il cambiamento delle monadi e le loro percezioni non sono imputabili ad un processo di causa-effetto tra il modo reale, gli oggetti, e la monade stessa. Le monadi hanno percezioni stabilite dall'eternità e già predeterminate, rispetto alle quali l'esperienza e gli oggetti esterni si pongono esclusivamente come «les occasions»³⁷. L'esperienza offre l'occasione per il risvegliarsi nell'anima di determinati pensieri e idee che in essa erano già contenuti. Il ruolo dell'esperienza si esaurisce comunque in una corrispondenza non vincolante tra quanto osserviamo accadere nel mondo esterno e la reazione della monade. L'accordo che osserviamo tra l'azione di un oggetto esterno e la relativa percezione della monade non ha infatti carattere necessario. L'armonia che governa l'universo ci fa cogliere una corrispondenza esatta tra l'esperienza sensibile e la nascita di idee dell'anima, così come tra l'azione di un oggetto esterno e la percezione della monade. Il cambiamento di stato della monade avviene però esclusivamente in virtù della sua stessa forza, è in essa già contenuto e si verificherebbe in ogni caso, in modo del tutto indipendente da quanto avviene nel mondo sensibile. Sostiene infatti Leibniz:

«pour moy je soutiens que les ames ne changent rien dans la force ny dans la direction des corps; que l'un seroit aussi inconcevable et aussi déraisonnable

³⁶ *Ibid.*, p. 236

³⁷ *Ibid.*, Preface, p. 72

que l'autre; et qu'il se faut servir de l'harmonie préétablie pour expliquer l'union de l'ame et du corps»³⁸.

Le anime non possono causare cambiamenti nei corpi, allo stesso modo in cui i corpi non possono in alcun modo agire sulle anime. In modo simile, la monade non può agire sul mondo esterno, così come il mondo non può causare nessun cambiamento nella monade stessa. Per spiegare il tipo di rapporto intercorrente tra anima e corpo, nonché tra monadi nell'universo, Leibniz si serve della teoria dell'armonia prestabilita. Secondo tale teoria, ogni essere ha una forza che gli è propria la quale, come abbiamo visto, produce in esso una serie di mutamenti indipendenti dalle serie che hanno luogo negli altri esseri. Le serie di mutamenti che avvengono negli esseri hanno però dei rapporti tra loro e si combinano per tendere ad un fine comune, nel medesimo ordine che assumerebbero se gli esseri agissero realmente gli uni sugli altri. In virtù di questa corrispondenza si concepisce tra tutte le parti dell'universo un'armonia che ne costituisce l'unico legame. In questo modo le monadi hanno tra loro relazioni stabilite dall'eternità, così come le loro percezioni sono stabilite sin dall'inizio, senza avere reciprocamente nessun rapporto di causa effetto. La teoria dell'armonia prestabilita serve per rendere ragione del mutamento delle monadi in un sistema in cui le medesime non hanno rapporti tra loro. Esse mutano in virtù di un programma a priori ed eterno che interessa l'universo intero, e che coinvolge in una corrispondenza armonica, ma priva di causalità diretta, gli avvenimenti del mondo e i cambiamenti della monade stessa.

Allo stesso modo l'armonia prestabilita serve per spiegare i rapporti intercorrenti tra anima e corpo all'interno della monade uomo. Secondo Leibniz: «il faut au moins que tout se fasse mecaniquement, parce que l'esprit ne scauroit operer immediatement sur les corps»³⁹. Come nella realtà esterna una monade non può agire sull'altra, allo stesso modo è

³⁸ *Ibid.*, II, XXIII, 28, p. 544

³⁹ *Ibid.*, 13, p. 532

inconcepibile un'azione diretta tra anima e corpo. Viene affermato infatti nei *Nouveaux essais* che: «la matiere ne sauroit produire du plaisir, de la douleur, ou du sentiment en nous. C'est l'ame qui se les produit elle même, conformément à ce qui se passe dans la matiere»⁴⁰. E' quindi evidente che sussiste tra il corpo e l'anima la stessa corrispondenza che sussiste tra le parti dell'universo. In questo modo il corpo, in conseguenza del proprio meccanismo, sembra eseguire esattamente gli ordini dell'anima; viceversa l'anima, con le sue percezioni, sembra a sua volta obbedire al corpo. In realtà il corpo e l'anima non sono due sostanze distinte, stanno insieme nella gerarchia delle monadi che compongono l'individuo e formano ciò che è la monade uomo, in cui l'anima è l'entelechia dominante. Come ogni monade dell'universo, anche la monade uomo possiede in sé tutti i mutamenti e le percezioni che le sono propri. L'armonia prestabilita pertanto permette di cogliere una armonica corrispondenza tra quelle che sono le azioni dell'anima e del corpo, là dove tali mutamenti avvengono secondo un piano prestabilito e del tutto privo di una interconnessione causale, e dove i mutamenti del corpo si configurano quindi solo come le «causes occasionelles»⁴¹ del verificarsi dei corrispondenti sentimenti nell'anima.

Essendo impossibile ogni tipo di relazione tra le monadi, nonché una azione reciproca tra corpo e anima, l'esperienza non si pone come l'origine della conoscenza e della verità. Le idee che abbiamo «sont en nous originairement, et [...] nous ne faisons qu'y prendre garde»⁴². In un modello in cui il mondo empirico non può agire sui sensi, così come il corpo impressionato dagli oggetti esterni non può comunicare all'anima nessuna sensazione corrispondente, ogni idea è innata; l'anima non fa che prestare di volta in volta attenzione a idee che già possiede, riscoprendole ed accrescendo così la sua conoscenza. Afferma Leibniz:

⁴⁰ *Ibid.*, IV, III, 6, p. 980

⁴¹ *Ibid.*, p. 982

⁴² *Ibid.*, II, XXIII, 33, p. 546

«cela étant, peut-on nier, qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous mêmes pour ainsi dire, et qu'il y a en nous: Estre, Unité, Substance, Durée, Changement, Action, Perception, Plaisir, et mille autres objects de nos idées intellectuelles?»⁴³.

Leibniz teorizza un modello di universo in cui tutto ciò che sappiamo e tutto ciò che avverrà è innato e già a priori contenuto in noi stessi, ed in cui il mondo fisico non può in alcun modo interagire con la monade. Allo stesso modo, in un mondo simile i sensi non sono in grado di essere all'origine delle idee di una sostanza in sé chiusa e completa come è la monade leibniziana. Nella sua completezza ed autonomia, la monade di Leibniz si pone come origine dei propri cambiamenti, delle proprie percezioni e della propria conoscenza. Tale entità si configura come principio e origine di tutto quanto avviene in se stessa attraverso la forza che gli è propria, in maniera del tutto indipendente da ciò che ha luogo negli altri esseri e nella realtà.

Il problema dell'origine della conoscenza si collega inevitabilmente con la questione dell'estensione di questa conoscenza medesima, quesito al quale Leibniz e Locke danno risposte differenti. Le radici empiriche di ogni tipo di idea, hanno condotto Locke a considerare il nostro sapere come estremamente limitato. Nel sistema di Locke, ogni idea ha necessariamente un'origine sensibile, in quanto le facoltà cognitive non sono in grado di spingersi oltre a quello che è il dato della sensibilità. Da una posizione come questa deriva una limitatezza intrinseca non solo delle facoltà cognitive dell'uomo ma, di conseguenza, anche dell'estensione e della profondità del sapere stesso, che si arresta ai dati del senso. Nell'universo leibniziano le cose stanno diversamente: venendo a mancare l'origine empirica della conoscenza, l'estensione del sapere non è limitata a ciò che è possibile esperire. La verità non si trova all'esterno ma all'interno di ogni monade, ed

⁴³ *Ibid.*, Preface, p. 80

è dalla monade guadagnata attraverso la propria percezione. La natura delle percezioni di ogni monade è motivo di differenziazione delle medesime. Esiste una serie di gradi che rappresentano tutti gli stati possibili in cui le monadi possono trovarsi, e che vanno dallo stato in cui tutte le percezioni della monade sono oscure, fino a quello in cui non ve ne sono se non di chiare e distinte; pertanto i diversi tipi di percezione determinano le diverse classi degli esseri, a seconda del relativo grado di chiarezza delle medesime. Le anime ragionevoli, che compongono la monade uomo, sono in grado di avere percezioni chiare e di elevarsi alla conoscenza delle verità necessarie, rappresentando in questo modo il grado più alto della perfezione degli esseri. Essendo le percezioni della monade uomo accompagnate da coscienza, e contenendo la stessa monade in sé tutte le verità, l'estensione della conoscenza umana potrebbe giungere molto al di là del limite fissato dall'esperienza sensibile; infatti se le percezioni della monade uomo fossero dotate del massimo grado di chiarezza possibile, la stessa monade potrebbe conoscere distintamente tutto ciò che le è avvenuto, che le avviene e che le avverrà. Se l'anima ragionevole potesse conoscere chiaramente ogni sua percezione, riuscirebbe a rappresentarsi il proprio stato nella sua completezza, in quanto contiene già ogni evento e cambiamento cui sarà sottoposta.

L'estensione della conoscenza di ogni monade non è suscettibile di essere dilatata esclusivamente alla consapevolezza del proprio concetto completo. L'armonia che sussiste nell'universo rende ogni monade legata all'altra in un cosmo in cui tutto appare interconnesso e collegato. Afferma infatti Leibniz : «il'y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans apperception et sans reflexion»⁴⁴. In ogni momento esistono in noi una infinità di percezioni, talmente piccole e numerose che l'anima non è in grado di discernerele singolarmente, e anche nell'insieme non ne ha coscienza se non confusamente. Per chiarire questo concetto Leibniz utilizza un

⁴⁴ *Ibid.*, p, 84

esempio, prendendo in considerazione il rumore del mare. Quando si ode il mugghio del mare ci si trova a percepire nel suo insieme un suono che in realtà è formato da varie parti, cioè dal rumore di ciascuna onda. Quindi udendo il rumore del mare, si sente contemporaneamente anche quello di ciascuna onda, ma non è possibile riuscire a percepire singolarmente ciascuno dei piccoli rumori prodotti da ogni onda: ciò che si ode è il rumore complessivo della totalità delle onde, composto da numerosi suoni confusi ed indistinguibili. Il rumore totale è una percezione chiara, mentre il rumore di questa o di quell'onda è una percezione oscura che viene a confondersi nell'insieme e di cui non si ha coscienza. Nonostante questo, se tali piccoli rumori non fossero in un qualche modo percepiti, non sarebbe possibile nemmeno udire il mugghio del mare nel suo insieme: «car il faut [...] qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelques petits qu'ils soyent; autrement on n'auroit pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauroient faire quelque chose»⁴⁵. E' l'esistenza di quella miriade di suoni impercipienti che crea il rumore complessivo da noi udito, e che quindi causa in noi l'impressione corrispondente al mugghio del mare. In ogni nostra percezione quindi è contenuto necessariamente un numero infinito di percezioni più piccole, non singolarmente discernibili, ma necessarie al verificarsi dell'impressione stessa nella sua totalità. Queste piccole percezioni, che l'anima lascia passare senza farne oggetto di riflessione, formano

«ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans le parties; ces impressions que les corps environnans font sur nous, et qui enveloppent l'infini; cette liaison que chaque estre a avec tout le rest de l'univers»⁴⁶.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 88

⁴⁶ *Ibid.*

In ogni percezione di cui la monade è cosciente, è contenuto un infinito numero di altre «perceptions insensibles»⁴⁷ che collegano la monade stessa con il resto dell'universo. Ogni monade attraverso le proprie percezioni non contiene quindi solo ciò che pertiene a se stessa, ma anche ciò che avviene nell'universo intero. Attraverso queste percezioni insensibili, tutto nel cosmo appare reciprocamente legato, ed ogni stato di una monade esprime e rappresenta pertanto i rapporti che sussistono fra di essa ed il resto delle monadi. Ogni percezione della monade è rappresentativa del tutto, ed è quindi specchio dello stato attuale di tutto l'universo. Se quindi l'anima razionale potesse discernere tra loro in modo chiaro tutte le piccole percezioni insensibili di cui si compongono le sue impressioni, sarebbe in grado di avere una conoscenza completa dell'universo intero. Afferma Leibniz:

«On peut même dire qu'en consequence de ces petites perceptions le present est plein de l'avenir, et chargé du passé, que tout est conspirant [...], et que dans la moindre des substances, des yeux aussi perçans que ceux de Dieu pourroient lire toute la suite des choses de l'univers»⁴⁸.

In virtù del legame intrinseco con l'universo intero, ogni monade non contiene soltanto quanto le è avvenuto e quanto le avverrà; attraverso le sue stesse percezioni essa può rappresentarsi il passato, il presente e l'avvenire di tutto il cosmo. Quindi se un essere avesse il potere di conoscere perfettamente lo stato attuale di una sola monade, sarebbe in grado di farsi l'idea più esatta e più dettagliata dell'universo, in quanto ogni monade è specchio vivente e concentrazione del cosmo medesimo.

E' evidente come in una prospettiva del genere i limiti della conoscenza vengano estremamente dilatati. Non solo la monade può spingere la sua consapevolezza oltre i limiti imposti dalla sensibilità; essa può persino, in

⁴⁷ *Ibid.*, p. 90

⁴⁸ *Ibid.*, p. 88

linea teorica, giungere a conoscere il passato ed il presente di se stessa e dell'universo intero in ogni sua componente. L'estrema dilatazione delle possibilità conoscitive dell'uomo che emerge dal sistema leibniziano, viene dall'autore dei *Nouveaux essais* notevolmente ridimensionata. La conoscenza del concetto completo di ogni monade, così come la completa consapevolezza di ciò che avviene e che avverrà nell'intero universo, è un sapere che pertiene soltanto a Dio. Afferma infatti Leibniz:

«il n'appartient qu'à la supreme raison, à qui rien n'échappe, de comprendre distinctement tout l'infini, toutes les raisons et toutes les suites. Tout ce que nous pouvons sur les infinités, c'est de les connoître confusément, et de savoir au moins distinctement, qu'elles y sont»⁴⁹.

Solo Dio può conoscere chiaramente e distintamente tutto l'infinito. E' Dio infatti l'unico essere che possiede la conoscenza del concetto completo di ogni monade, e che può distinguere così nettamente le sue percezioni da notarne ognuna in particolare, in modo da vedere in modo evidente tutto ciò che è. Cogliere il concetto completo della monade è infatti sufficiente per giungere ad intuire la concatenazione esistente tra tutte le parti e componenti dell'universo. Le percezioni proprie dell'uomo e quindi delle anime razionali, sebbene rappresentino il massimo grado di perfezione rispetto agli altri esseri, sono assai più confuse e non posseggono se non un minimo grado di chiarezza rispetto a quella che è l'evidente ed onnicomprensiva visione divina. Come Leibniz infatti ha specificato, l'anima razionale non è in grado di discernere tra loro la moltitudine di percezioni insensibili di cui ogni sua impressione si compone. Tale percezione sarà quindi confusa, a causa dell'impossibilità di distinguere le percezioni particolari di cui è il risultato. L'anima è in grado di cogliere con un certo grado di chiarezza la percezione complessiva, ma solo confusamente le infinite impressioni di cui tale percezione si compone. Stando così le cose ne risulta che l'anima

⁴⁹ *Ibid.*, p. 96

razionale, nonostante il suo elevato livello di perfezione, non può cogliere il suo concetto completo. Di conseguenza essa non potrà conoscere in modo completo ed esaustivo né ciò che avverrà a se stessa, né ciò che accadrà nel resto dell'universo. Tuttavia la possibilità messa in campo dalla concatenazione reciproca esistente nel cosmo e dal concetto completo della monade teorizzati da Leibniz, rimane un punto di assoluta divergenza rispetto alla teoria della conoscenza lockiana. Nonostante nella realtà una conoscenza esaustiva spetti solo a Dio, la monade conserva comunque la possibilità teorica di comprensione dell'intero universo, in quanto esso è contenuto all'interno della monade medesima. Leibniz sostiene nei *Nouveaux essais* che «l'immense subtilité des choses, [...] enveloppe toujours et partout un infini actuel»⁵⁰. Lungi dal limitare il nostro possibile sapere a quanto è esperibile attraverso i sensi, Leibniz teorizza quindi una monade con capacità di comprensione molto più ampie la quale, riuscendo a chiarificare e distinguere tutte le sue percezioni, potrebbe giungere ad una conoscenza onnicomprensiva ed immediata di tutto il cosmo nel suo passato, presente e futuro.

La diversa idea in merito alla natura della conoscenza concepita da Locke e Leibniz, conduce inevitabilmente i due pensatori a dare risposte differenti riguardo alla questione della conoscibilità della sostanza. Nell'*Essay* lockiano l'inconoscibilità della sostanza è sostenuta come assunto fondamentale. Come abbiamo visto, la ristrettezza delle nostre conoscenze ed il limite empirico delle stesse, conducono Locke a ritenere la sostanza come inconoscibile. Sostiene Locke nell'*Essay*:

«so that if any one will examine himself concerning his *Notion of pure Substance in general*, he will find he has no other *Idea* of it at all, but only a Supposition of he knows not what support of such Qualities, which are

⁵⁰ *Ibid.*, p. 94

capable of producing simple *Ideas* in us; which Qualities are commonly called *Accidents*»⁵¹.

Secondo la conoscenza che ne abbiamo, la sostanza sarebbe un qualche tipo di sostegno di certe qualità di cui abbiamo un'idea semplice. Notando che determinati accidenti che percepiamo si trovano sempre uniti assieme, supponiamo che essi ineriscano ad un qualche ignoto sostrato che appunto li sostiene. Non siamo in grado di caratterizzare in alcun altro modo la sostanza se non come questo presunto ed ignoto sostegno degli accidenti percepiti; cosa che conduce Locke a riconoscere esplicitamente la non liceità di affermazioni e conclusioni dogmatiche riguardo ad un concetto a tal punto inconoscibile.

Nei *Nouveaux essais* Leibniz critica questa presa di posizione lockiana. Essendo l'origine della conoscenza non limitata all'empirico e non conseguente alla sensibilità, non c'è ragione, secondo Leibniz, di ritenere la sostanza come un qualcosa di inconoscibile. Secondo l'autore dei *Nouveaux essais* sono invece proprio le sostanze ad essere percepite più facilmente e primariamente rispetto agli accidenti. Afferma infatti Leibniz:

«au contraire c'est plutôt le *concretum* comme scavant, chaud, luisant, qui nous vient dans l'esprit, que les abstractions ou qualités (car ce sont elles, qui sont dans l'objet substantiel et non pas les Idées), comme savoir, chaleur, lumière etc. qui sont bien plus difficiles à comprendre. On peut même douter si ces accidens sont des Etres veritables, comme en effèt ce ne sont bien souvent, que des rapports»⁵²

E' il soggetto sostanziale ad essere conosciuto per primo e più facilmente. Nella percezione di un oggetto, ciò che percepiamo primariamente è la sostanza e non le sue qualità astratte come luce, calore, ecc., che non sono se non delle relazioni. Ciò che concepiamo è un oggetto concreto come caldo, e non la qualità astratta calore come separata dal medesimo. La sostanza

⁵¹ Locke *Essay*, II, XXIII, 2, p. 528

⁵² Leibniz *Nouveaux essais*, II, XXIII, 1, p. 526

perciò è conosciuta unitamente alle qualità reali che si trovano in essa. In questo assunto troviamo un capovolgimento della prospettiva lockiana. Se in Locke abbiamo la riduzione delle qualità degli oggetti ad estensione e movimento, in Leibniz tali qualità vengono rivalutate e considerate come inerenti ed inseparabili dalla sostanza medesima. Secondo Leibniz:

«en distinguant deux choses dans la Substance, les attributs ou prédicats et le sujet commun de ces prédicats, ce n'est pas merveille, qu'on ne peut rien concevoir de particulier dans ce sujet»⁵³.

Separando il soggetto sostanziale dalle sue qualità non diventa più possibile caratterizzare in un qualche modo il soggetto medesimo. L'ipotesi lockiana che ammette la possibilità di conoscere gli accidenti ma non la sostanza, rende impossibile la distinzione tra gli enti e la caratterizzazione della sostanza stessa. Nel cosmo leibniziano, come abbiamo visto, tutto ciò che propriamente esiste è monade e quindi sostanza. Sostiene infatti Leibniz che è necessario «n'admettre d'autres termes dans les demonstrations des sciences, que ceux qui représentent des sujets substantiels»⁵⁴. Nell'universo non c'è nulla che non sia sostanza, e pertanto non esiste nulla che sia privo di organizzazione. La sostanza non solo è elemento fondamentale e propriamente l'unica cosa esistente, essa è anche ciò che primariamente viene percepito unitamente alle sue caratteristiche fondamentali. La monade leibniziana, in quanto sostanza, ritrova in se stessa il principio che determina le proprie caratteristiche e che ne permette quindi la distinzione, possedendo già al suo interno tutte le caratteristiche che le sono proprie. Le qualità reali come calore o luce, che per Locke sono solo qualità secondarie dovute al *power* degli oggetti di produrre in noi una qualche sensazione, nel sistema Leibniziano scaturiscono dalla sostanza medesima e non sono da essa distinguibili. In questo modo le qualità lockiane come risultato

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

dell'azione del movimento delle particelle di cui l'oggetto si compone, diventano vuote astrazioni. Esse non vengono percepite per prime perchè tali qualità, come separate dal soggetto, propriamente nemmeno esistono. Ciò che esiste è la monade come sostanza, la quale possiede attributi essenziali non da essa separabili in quanto non differenti dalla stessa. Nella prospettiva leibniziana, le qualità secondarie di Locke non vengono lette come idee che si trovano nella nostra mente e che non corrispondono a nulla di reale negli oggetti. Tali attributi si trovano realmente nella sostanza come sue qualità fondamentali e, insieme a tutte quelle che sono le caratteristiche della monade, ne permettono la caratterizzazione e la distinzione da altri enti.

In seguito alla considerazione preliminare di questi elementi di distanza tra il sistema di Leibniz ed il pensiero di Locke, è possibile comprendere compiutamente la critica esposta nei *Nouveaux essais* contro la concezione lockiana della materia. Il primo elemento che determina il rifiuto da parte di Leibniz del concetto di materia che viene teorizzato nell'*Essay* si colloca a livello epistemologico, ed investe la questione dell'estensione possibile della nostra conoscenza. Nei *Nouveaux essais* Leibniz ripercorre, attraverso l'esposizione di Filalete, l'argomentazione lockiana che fonda la possibilità della *thinking matter* sull'impossibilità di conoscere la *constitution* della materia e del pensiero. Come abbiamo visto, nel sistema leibniziano la facoltà conoscitiva non si arresta ai dati del senso. Se la nostra impossibilità di cogliere l'intima conformazione della materia conduce Locke ad affermare una doverosa astensione dal pronunciarsi dogmaticamente riguardo agli attributi posseduti dalla stessa, Leibniz stabilisce che «toutes les fois qu'on trouve quelque qualité dans un sujet, on doit croire, que si on entendoit la nature de ce sujet et de cette qualité, on concevroit comment cette qualité en peut resulter»⁵⁵. La monade, come abbiamo visto, non ha la capacità di percepire in modo così chiaro e distinto da poter comprendere

⁵⁵ *Ibid.*, Preface, p. 118

l'intima struttura di se stessa e dell'universo intero. Tuttavia se essa fosse in grado di giungere ad un tale livello di conoscenza, comprenderebbe in che modo certe qualità ineriscono ai soggetti corrispondenti. Stando così le cose, la mancata conoscenza della struttura della materia non conduce ad una sospensione del giudizio e ad una apertura nei confronti delle proprietà che tale soggetto può possedere, come avviene in Locke; porta contrariamente ad ammettere come pertinenti ai soggetti esclusivamente le qualità che in essi si riscontrano, nella certezza che una conoscenza della conformazione dei medesimi confermerebbe quanto percepito. Questo elemento comporta una essenziale conseguenza: agli oggetti possono sostanzialmente inerire soltanto le qualità denominate come *naturali* rispetto agli stessi. Secondo quanto afferma Leibniz,

«dans l'ordre de la nature [...] il n'est pas arbitraire à Dieu de donner indifféremment aux substances telles ou telles qualités; et il ne leur en donnera jamais que celles qui leur seront naturelles, c'est à dire qui pourront être dérivées de leur nature comme des modifications explicables»⁵⁶.

Nella natura quindi Dio attribuisce ad ogni soggetto solo quelle qualità che per il medesimo risultano *naturali*; dove *naturale* viene definito come ciò che «doit pouvoir devenir concevable distinctement, si l'on étoit admis dans les secrets des choses»⁵⁷. Le qualità proprie di una sostanza sono quelle che percepiamo come naturalmente pertinenti alla stessa. Ogni soggetto può accogliere determinate caratteristiche in base alla sua intrinseca conformazione, le quali sono proprio quelle che percepiamo facendo esperienza del soggetto medesimo. Seppure non siamo in grado di cogliere l'intima essenza delle sostanze, possiamo essere certi delle caratteristiche possedute dalle stesse. La certezza della nostra conoscenza è data

⁵⁶ *Ibid.*, p. 118

⁵⁷ *Ibid.*, p. 120

innanzitutto dal fatto che le qualità possedute degli oggetti corrispondono a quelle da noi percepite. Leibniz infatti afferma:

«la conception des créatures n'est pas la mesure du pouvoir de Dieu, mais que leur conceptivité, ou force de concevoir, est la mesure du pouvoir de la nature; tout ce qui est conforme à l'ordre naturel, pouvant être conçu ou entendu par quelque creature»⁵⁸.

Se una certa caratteristica appartiene alla natura di una determinata sostanza, essa può venire senz'altro percepita da un'anima razionale, che occupa il grado massimo di perfezione degli esseri a livello di conoscenza. Da questo consegue anche che se non esperiamo una certa caratteristica come propria di una determinata sostanza, ciò è dovuto al mancato possesso della medesima da parte del soggetto. Secondariamente, la garanzia della veridicità della nostra percezione è data dall'impossibilità divina di conferire agli oggetti proprietà contrastanti con la loro natura. L'equivalenza tra proprietà possedute dall'oggetto e le proprietà da noi esperite del medesimo, unitamente all'impossibilità divina di attribuire ad una sostanza caratteristiche contrarie alla sua particolare conformazione, fanno sì che sia possibile avere una conoscenza certa degli oggetti, pur non penetrando nei segreti della natura dei medesimi. L'impossibilità di penetrare nell'intima essenza dei soggetti non comporta, dunque, incertezza a livello epistemologico come avviene in Locke. Una conoscenza della conformazione interna delle sostanze, condurrebbe infatti alla comprensione del modo in cui le qualità pertinenti al soggetto siano inerenti al medesimo. Giungendo ad una penetrazione di questo tipo, l'incremento di conoscenza si avrebbe a livello del modo in cui certe proprietà possono inerire ad un soggetto, e non a livello del tipo di caratteristiche effettivamente possedute dallo stesso. Una tale conoscenza è infatti già raggiungibile attraverso la percezione delle proprietà naturali degli enti, ed è

⁵⁸ *Ibid.*, p. 118

da considerarsi certa e veritiera. Contrariamente a quanto avviene in Locke quindi, nel sistema leibniziano è possibile pervenire ad una conoscenza certa delle sostanze e delle loro caratteristiche, pur non cogliendone la conformazione, affidandosi alla veridicità della percezione degli attributi naturali propri delle stesse.

L'ipotesi del possibile conferimento del pensiero alla materia fondata sulla essenziale ristrettezza delle nostre conoscenze nel sistema di Leibniz viene così definitivamente a cadere. Poiché le proprietà che esperiamo degli oggetti corrispondono alle caratteristiche da essi naturalmente possedute, e poiché Dio non potrebbe attribuire ai medesimi qualità altre rispetto a quelle proprie della natura di ognuno, è necessario riconoscere la possibilità di giungere ad una conoscenza adeguata degli oggetti, che ci permette di asserire con sicurezza le caratteristiche che appartengono agli oggetti stessi. Per Locke l'impossibilità di conoscere la *constitution* della materia conduce inevitabilmente ad una impossibilità di pronunciarsi definitivamente sulle qualità proprie della materia medesima; elemento che porta con sé come conseguenza l'apertura nei confronti del concetto di *thinking matter*, come possibile possesso del pensiero da parte della materia stessa. In Leibniz invece la mancata penetrazione negli intimi segreti delle cose non comporta una riduzione del nostro sapere; attraverso la percezione delle qualità naturalmente possedute dagli oggetti, è possibile asserire con certezza quali caratteristiche sono proprie di una sostanza, e quali proprietà invece la stessa non è suscettibile di possedere. E' lecito quindi pronunciarsi definitivamente in relazione alle qualità proprie di ogni ente, poiché una effettiva conoscenza della conformazione del medesimo non farebbe che confermare quanto già conosciuto. Secondo quanto afferma Leibniz, infatti, «il n'est pas permis de nier ce qu'on n'entend pas, mais j'adjoute qu'on a droit de nier (au moins dans l'ordre naturel) ce qui absolument n'est point intelligible ni explicable»⁵⁹. Leibniz ammette quindi la non liceità di negare ciò che non si

⁵⁹ *Ibid.*, p. 116

può in alcun modo comprendere. Nel suo sistema però le caratteristiche proprie degli oggetti non rientrano nella categoria di ciò che non è conoscibile con certezza, come invece avviene nella filosofia di Locke. In Leibniz le qualità proprie degli enti sono veridicamente conoscibili. Ciò comporta non solo la necessità di affermare positivamente le qualità percepite come proprie di un oggetto, ma anche il diritto di negare quelle qualità che rispetto al medesimo oggetto risultano inintelligibili e non deducibili dalla sua natura. Come conseguenza di un'impostazione di questo tipo, si ha una assoluta negazione del possesso del pensiero da parte della materia. Secondo Leibniz «ce n'est donc pas une chose naturelle à la matière de sentir et de penser»⁶⁰, poiché il pensiero non viene naturalmente percepito come una qualità propria della materia. Le proprietà naturali degli oggetti devono derivare in modo esplicabile ed intellegibile dagli stessi. Esperando la materia si nota invece che non è possibile cogliere il pensiero come derivante dalla medesima in alcun modo. Poichè tra le caratteristiche percepibili della materia non risulta figurare il pensiero, è necessario concludere una sostanziale incompatibilità tra queste due entità. Nel sistema di Leibniz quindi l'ammissione della conoscibilità certa delle qualità proprie degli enti, unitamente all'impossibilità di concepire la facoltà di pensare come naturalmente conseguente al soggetto materia, conduce necessariamente alla negazione della possibilità del possesso del pensiero da parte della materia stessa, e quindi al categorico rifiuto di una eventuale esistenza di una *thinking matter*.

Il rifiuto della possibilità di una materia pensante da parte dell'autore dei *Nouveaux essais*, non è determinato esclusivamente a livello epistemologico dall'ammissione di una più ampia capacità del nostro sapere, il quale si può spingere ad una conoscenza certa delle caratteristiche delle sostanze. La maggiore estensione della conoscenza si basa infatti sull'isomorfismo esistente tra caratteristiche delle sostanze e qualità da noi effettivamente

⁶⁰ *Ibid.*, p. 120

percepite delle stesse; tale isomorfismo a sua volta si fonda in ultima istanza, sull'impossibilità divina di congiungere determinati attributi a soggetti che non possono supportarli. La critica leibniziana al concetto di *thinking matter* investe quindi un livello più profondo, che è conseguenza della diversa impostazione del sistema di Leibniz rispetto all'universo di Locke, e che determina il necessario rifiuto del concetto di *superaddition*. Nell'*Essay* lockiano, come abbiamo visto, la possibilità del possesso del pensiero da parte della materia è giustificata sulla base di un atto divino di *superaddition* della facoltà di pensare alla medesima. Afferma Locke nell'*Essay*: «GOD can, if he pleases, superadd to Matter a Faculty of Thinking»⁶¹. Nel sistema lockiano è dunque contemplata la possibilità da parte del divino artefice, di conferire tramite la sola volontà la facoltà del pensiero alla materia. In virtù della sua onnipotenza infatti, Dio può liberamente attribuire qualsivoglia proprietà agli oggetti, comprese quelle qualità che tramite il nostro limitato intelletto, non riusciamo a concepire come derivabili dagli stessi. Nell'universo leibniziano un'argomentazione di questo tipo non è in alcun modo concepibile. Se l'inconoscibilità della *constitution* degli oggetti è rifiutata da Leibniz come giustificazione alla possibilità della materia pensante, il possibile possesso del pensiero da parte della materia come esito di una *superaddition* divina teorizzata da Locke, è un argomento ugualmente respinto dall'autore dei *Nouveaux essais*, sulla base di quello che è l'impianto stesso del suo pensiero. Il sistema di Leibniz infatti prevede una assoluta impossibilità per Dio di operare tramite miracoli; l'atto di *superaddition* non può essere letto, secondo la struttura del cosmo leibniziano, che come un atto miracoloso. Afferma infatti Leibniz nei *Nouveaux essais*: «les modifications qui peuvent venir naturelement ou sans miracle à un meme sujet, y doivent venir des limitations ou variations d'un genre réel ou d'une nature originaire constante et absoluë»⁶², poiché «seroit

⁶¹ Locke *Essay*, IV, III, 6, p. 1012

⁶² Leibniz *Nouveaux essais*, Preface, p. 118

sans rime et sans raison, que Dieu fit des miracles ordinairement»⁶³. Le modificazioni che avvengono in un soggetto non dipendono quindi da un intervento di Dio, ma sono determinate dalle modificazioni che il genere reale a cui tale soggetto appartiene può supportare. Ogni genere reale ha delle modificazioni che gli sono proprie, le quali sono dovute alla natura e alla conformazione degli oggetti che compongono il genere medesimo. Nel caso della materia, essa non può supportare l'attributo del pensiero poiché questa qualità non rientra nelle modificazioni che la medesima è suscettibile di ricevere. In questo modo, il possesso della facoltà di pensare da parte di una qualche sostanza materiale, sarebbe possibile solo tramite un intervento divino miracoloso, che nel sistema di Leibniz non è ammissibile. Come abbiamo visto infatti Dio sceglie al momento della creazione, tra le varie possibilità, il migliore dei mondi possibili; un universo che contiene in sé il complesso delle sostanze e delle loro proprie caratteristiche, nonché tutto ciò che alle medesime avverrà. In un cosmo di questo tipo tutto è già prestabilito al momento della scelta, ed un intervento divino successivo alla creazione determinerebbe un'aporia all'interno dell'azione di Dio stesso. Se infatti Dio intervenisse nella realtà dopo la scelta effettuata inizialmente, ciò significherebbe che il divino artefice non ha scelto il migliore dei mondi possibili; un intervento successivo si potrebbe spiegare solo come una mancata scelta iniziale della possibilità migliore. Questo determinerebbe una contraddizione tra la necessità insita nella scelta divina e l'effettiva scelta effettuata, causando un'incoerenza inammissibile nella natura di Dio. Il divino creatore nel sistema di Leibniz effettua la scelta della possibilità migliore al principio; dopodiché non interviene e non può intervenire più nel mondo, pena il generare una inconcepibile aporia nella perfezione dell'universo e nella scelta divina. In Leibniz è quindi negata la possibilità stessa di una ingerenza divina nella realtà dopo la scelta e la creazione. L'inammissibilità generata dalla situazione contraria, porta Leibniz a

⁶³ *Ibid.*, p. 120

rifiutare i miracoli, e quindi a respingere lo stesso concetto di *superaddition* per giustificare la possibile esistenza della *thinking matter*. Nel sistema leibniziano quindi il pensiero non compete alla materia in virtù della sua conformazione, poiché nell'ordine naturale stabilito dall'eternità la facoltà di pensare non è contemplata come attribuibile ad una sostanza materiale. Inoltre tale facoltà non può nemmeno venire aggiunta alla materia stessa tramite un arbitrario ed inconcepibile intervento di Dio, successivo alla scelta al momento della creazione. In questo modo la possibilità lockiana della *thinking matter* viene categoricamente distrutta.

Nell'universo di Leibniz viene dunque negato alla materia il possesso del pensiero sia secondo quelle che sono le sue disposizioni naturali, sia attraverso un intervento straordinario di Dio. La materia non può in alcun modo pensare; l'unico modo contemplato di esistenza del pensiero è la congiunzione di questa facoltà con una sostanza immateriale. Afferma infatti Leibniz:

«mais si quelqu'un disoit que Dieu au moins peut ajouter la faculté de penser à la machine préparée, je repondrois que si cela se faisoit, et si Dieu adjoutoit cette faculté à la matiere sans y verser en même temps une substance qui fut le sujet d'inhesion de cette même faculté (comme je le conçois), c'est à dire sans y ajouter une ame immatérielle, il faudroit que la matiere eût été exaltée miraculeusement pour recevoir une puissance dont elle n'est pas capable naturellement»⁶⁴.

Se Locke aveva stabilito, a causa della mancata evidenza della questione, l'impossibilità di decidersi definitivamente a favore dell'esistenza di una sostanza pensante immateriale, Leibniz si muove invece in senso contrario. Nell'*Essay* lockiano la possibilità divina della *superaddition* non è determinata a favore dell'esistenza di una sostanza pensante immateriale congiunta alla materia, piuttosto che all'esistenza di una materia che di per sé possiede l'attributo del pensiero. Per Locke infatti, poiché in tale

⁶⁴ *Ibid.*, p. 122

questione viene a mancare «that Evidence that can produce Knowledge»⁶⁵, è ugualmente probabile alla luce delle nostre conoscenze che esista una materia effettivamente pensante o, viceversa, una materia recante al suo interno una sostanza immateriale che si configura come reale sede del pensiero. Nel sistema leibniziano, essendo negato il possibile possesso della facoltà di pensare alla materia, tale attributo viene inevitabilmente connesso ad un soggetto immateriale. Secondo Leibniz deve pertanto necessariamente esistere un'anima immateriale come sede delle facoltà intellettive. Da questo assunto è possibile dedurre che la critica nei confronti della materia lockiana da parte dell'autore dei *Nouveaux essais*, non si configura solo come un rifiuto del concetto di *thinking matter*; nell'universo di Leibniz è l'esistenza stessa della categoria di materia che fa problema. Come leggiamo nei *Nouveaux essais*:

«il faut considerer que la matiere prise pour un Etre complet (c'est à dire la matiere seconde opposée à la premiere qui est quelque chose du purement passif, et par consequent incomplet) n'est qu'un amas, ou ce qui en resulte, et que tout amas reel suppose des substances simples ou des Unités reelles»⁶⁶.

La materia di Leibniz non è la materia alla Locke, elemento passivo e dotato degli attributi fondamentali di estensione e movimento. Parlare di materia nel sistema leibniziano significa parlare di materia intesa come essere completo e quindi, in definitiva, di sostanza. La materia di Leibniz presuppone l'esistenza di una sostanza semplice o unità reale che dia realtà ed organizzazione alla stessa. Come abbiamo visto, infatti, affinché possa esistere qualcosa nel cosmo leibniziano ci deve essere un principio unificatore semplice: la monade o sostanza. Se non esistesse la monade non sarebbe possibile caratterizzare nulla e, di conseguenza, nulla si potrebbe distinguere. E' infatti la sostanza ad organizzare e dare forma, determinando

⁶⁵ Locke *Essay*, IV, III, 6, p. 1014

⁶⁶ Leibniz *Nouveaux essais*, IV, III, 6, p. 972

così le caratteristiche proprie di ogni essere, che gli appartengono in modo essenziale e permettono di distinguerlo da ogni altro. Parlare di materia nel sistema di Leibniz significa quindi parlare di un soggetto che, in quanto esistente, possiede già un'organizzazione ed è quindi già sostanza. La necessaria organizzazione e sostanzialità di ogni esistente porta a concludere che nel cosmo leibniziano la materia propriamente non esiste. La realtà non si può quindi ricondurre, come nel caso di Locke, ad estensione e movimento. Secondo l'autore dei *Nouveaux essais* infatti, eliminare le forme sostanziali aristoteliche e ridurre tutto a movimento ed estensione, determinerebbe l'impossibilità di distinguere tra ciò che è materiale e ciò che non lo è. In virtù dell'esistenza del cosmo si deve introdurre la monade come principio unificatore che dà forma ed organizzazione; in caso contrario anche la *res extensa* non esisterebbe. Afferma Leibniz: «la matiere ne sauroit subsister sans substances immatérielles, c'est à dire sans les Unités»⁶⁷. La monade, come principio semplice ed organizzatore, è il fondamento di una realtà composta esclusivamente da sostanze. In un universo di questo tipo non solo la *thinking matter* lockiana non è ammissibile, in quanto il pensiero si trova inevitabilmente connesso con una sostanza che si configura come necessariamente immateriale; a venire negata nel sistema leibniziano, oltre alla possibilità del possesso del pensiero da parte della materia, è l'esistenza della materia medesima. Distanziandosi dalla prospettiva lockiana che concepisce la realtà come spiegabile in termini meccanicistici di estensione e movimento, il cosmo di Leibniz è formato esclusivamente da sostanze organizzate, che trovano nella propria natura le ragioni ed i fondamenti ultimi delle loro rispettive proprietà. In questo complesso armonico in cui «tout est réglé, tout est lié»⁶⁸, ogni esistente è sostanza, ed ogni sostanza possiede le caratteristiche che le sono proprie; escludendo così a priori la possibilità di un'ingerenza

⁶⁷ *Ibid.*, p. 974

⁶⁸ *Ibid.*, p. 984

divina in un mondo autosufficiente composto da sostanze, viene definitivamente negata non solo la possibilità dell'esistenza di una materia pensante, ma la realtà effettiva del concetto stesso di materia.

Da quanto è stato detto è possibile evincere che il giudizio leibniziano relativo al concetto di *thinking matter* è una critica piuttosto serrata, nonchè inevitabilmente connessa alle profonde differenze che si pongono alla base dei sistemi dei due pensatori. Leibniz non può accettare la categoria di materia pensante in quanto, secondo il modello di universo elaborato dall'autore, la materia non può naturalmente possedere l'attributo del pensiero, e poichè tale facoltà non può nemmeno essere aggiunta alla sostanza materiale tramite un atto divino. Inoltre come abbiamo visto, è possibile affermare che nel cosmo leibniziano la materia propriamente non esiste. Il problema del possesso di attributi è quindi una questione di attribuzione di qualità a sostanze, secondo uno schema in cui l'elemento materiale non è contemplato. Se queste conclusioni sono un'inevitabile conseguenza dell'impostazione leibniziana, credo che alla critica avanzata da Leibniz nei confronti del pensiero lockiano possa essere rivolta la stessa osservazione ricordata precedentemente riguardo alla distinzione in Locke tra piano metafisico e piano epistemologico, e riportata nel già citato saggio di Jolley⁶⁹. Leibniz infatti non sembra comprendere che le asserzioni lockiane in merito alla possibilità della *thinking matter* si collocano a livello epistemologico. In Locke l'esiguità del nostro sapere implica una necessaria apertura verso la possibile esistenza di una materia pensante; questo elemento però non si traduce in nessun punto dell'*Essay* in una esplicita tesi metafisica, a sostegno del reale possesso da parte della materia dell'attributo del pensiero. Leibniz non sembra cogliere questo punto; non prendendo in considerazione il contesto epistemologico di espressione della tesi lockiana, l'autore dei *Nouveaux essais* converte questa stessa tesi in una positiva

⁶⁹ Jolley N., *Leibniz on Locke and Socinianism*, «Journal of the History of Ideas», vol. 39, n. 2, 1978, pp. 233-250

affermazione metafisica. Leggendo le asserzioni relative al concetto di *thinking matter* contenute nell'*Essay* come una reale presa di posizione metafisica, Leibniz si rivolge così criticamente contro un sistema ritenuto materialista, in difesa della sostanza formale e della natura immateriale del pensiero.

In ultima analisi, risulta comunque necessario riconoscere che la tendenza leibniziana a leggere le tesi di Locke relative al concetto di *thinking matter* come una presa di posizione positiva, può essere in parte giustificata dalle affermazioni talora ambigue contenute nell'*Essay*. Inoltre bisogna riconoscere che nella sua critica a Locke, l'autore dei *Nouveaux essais* rileva correttamente la profonda differenza esistente tra il suo pensiero e quanto teorizzato dall'empirismo lockiano a livello di estensione e origine della conoscenza. La teoria di Leibniz e quella di Locke rimarrebbero dunque in ogni caso ugualmente incompatibili, a causa di elementi intrinseci di fondo tra i quali è da annoverare sicuramente l'esistenza e la natura della materia, anche al di là della questione relativa alla specificità del pensiero. Ciononostante la critica leibniziana alla *thinking matter* appare in definitiva come non completamente giustificabile; ad una lettura attenta del testo e ad una considerazione di quello che è il complesso dell'universo teorizzato da Locke, la posizione di Leibniz si configura come una errata interpretazione in senso metafisico di una tesi conseguente da quelli che sono i limiti intellettivi dell'uomo, e quindi in ultima analisi situata ad un livello esclusivamente epistemologico e non implicante una dogmatica presa di posizione nei confronti della realtà.

Leibniz intorno all'immortalità dell'anima

Dato il sistema leibniziano, la possibilità di comprendere l'immortalità dell'anima dipende dal concetto di monade. Come abbiamo visto infatti, ciò che propriamente esiste per Leibniz non sono il materiale e l'immateriale come separati ed in un qualche modo interagenti e congiunti. Reali sono le monadi come unione indissolubile di ciò che è anima e corpo, cioè come sostanze in sé complete ed autonome. Come sostiene infatti lo stesso Leibniz nei *Nouveaux essais*:

«C'est que je crois [...] que tous les génies, toutes les ames, toutes les substances simples créées sont toujours jointes à un corps, et qu'il n'y a jamais des ames qui en soient entièrement séparées. J'en ai des raisons *a priori*, mais on trouvera encore qu'il y a cela d'avantageux dans ce dogme, qu'il resout toutes les difficultés philosophiques sur l'état des ames, sur leur conservation perpetuelle, sur leur immortalité, et sur leur operation»⁷⁰.

Ogni anima è pertanto unita ad un corpo ed è da essa inseparabile, dato che la monade è concepita come sostanza in sé, nella quale tutte le sue caratteristiche si fondono e vengono a creare un tutto unitario. E' proprio a questo che si riferisce Leibniz, quando parla di ragioni a priori per sostenere l'indissolubilità dell'unione anima-corpo. Tutto ciò che esiste nel cosmo leibniziano è monade e, in quanto tale, sostanza completa e priva di parti realmente separabili. Le monadi sono inoltre eterne. Ogni monade creata è in sé sostanza completa ed eterna. Da questa indissolubilità di anima e corpo nella sostanza monade, nonché dalla sua stessa eternità, segue quella che è una immortalità dell'anima concepita come naturale. Come sostiene correttamente Brown⁷¹ infatti, non c'è difficoltà nel concepire l'immortalità delle sostanze immateriali, quando esse vengono considerate come non

⁷⁰ Leibniz *Nouveaux essais*, Preface, p. 98

separate dalla materia. Se l'anima è infatti indissolubilmente unita al corpo nella sostanza monade, ne risulta in prima istanza una impossibilità di concepire il perire del corpo ed il permanere dell'anima. La mortalità o l'immortalità non possono riferirsi a corpo e anima come a entità separate, ma coinvolgono l'intera sostanza monade. Dal momento che nel sistema leibniziano le monadi possiedono come propria caratteristica intrinseca l'eternità, ne consegue una necessaria immortalità dell'anima. Tale immortalità viene definita da Leibniz come naturale, in quanto consegue naturalmente da quelle che sono le caratteristiche intrinseche della monade stessa. Le monadi create da Dio sono sostanze complete ed eterne. Da ciò ne consegue una immortalità dell'intero individuo monade e non solo della singola anima o del singolo corpo.

Il primo elemento sulla base del quale Leibniz giustifica l'immortalità dell'anima si basa dunque sul concetto di monade in quanto sostanza, ed in quanto entità eterna. Il secondo elemento che consente di affermare l'impossibilità del concepire l'anima come mortale, proviene dal concetto di Dio e dalle caratteristiche attribuite da Leibniz al suo atto di creazione. Nell'universo leibniziano, Dio crea il cosmo scegliendo tra le varie possibilità quello che è il migliore dei mondi possibili. Dopo questo atto di scelta-creazione, onde evitare di introdurre un'aporia nel concetto di creazione divina, l'intervento di Dio nel mondo non viene più concepito come possibile. Un'eventuale ingerenza divina nell'universo significherebbe introdurre una contraddizione nella scelta iniziale e quindi nel concetto stesso di Dio. Se Dio interviene successivamente infatti, significa che all'inizio non ha scelto quello che era il migliore dei mondi possibili. Data l'impossibilità di ammettere una simile contraddizione all'interno dell'entità divina, Leibniz nega quella che è la possibilità dei miracoli. L'inesistenza dei miracoli in quanto intervento di Dio nel mondo, si pone a favore della

⁷¹ Brown S., *Soul, Body and Natural Immortality*, «The Monist», Vol. 81, N. 4, 1998, pp. 573-590

concezione dell'anima come immortale. Secondo quanto afferma lo stesso Leibniz nei *Nouveaux essais*:

«Et c'est assez qu'on ne puisse soutenir que la matiere pense sans y mettre une ame imperissable ou bien un miracle; et qu'ainsi l'immortalité de nos ames suit de ce qui est naturel: puisqu' on ne sauroit soutenir leur extinction que par un miracle, soit en exaltant la matiere, soit en aneantissant l'ame»⁷².

L'inammissibilità dei miracoli prova pertanto sia l'impossibilità di attribuire pensiero alla materia, sia la necessaria immortalità dell'anima. Leibniz utilizza qui la medesima argomentazione a cui aveva fatto riferimento per negare la possibilità della materia pensante, per mostrare la necessaria immortalità dell'anima. Come abbiamo visto, nel sistema leibniziano è essenzialmente concepito un isomorfismo tra la realtà ed il nostro modo di concepire la stessa. Dal momento che gli oggetti corrispondono al modo in cui li percepiamo, ne segue naturalmente che le entità reali non posseggono attributi che appaiono contrari alla natura secondo la quale li esperiamo. Siccome il pensiero non costituisce un naturale attributo della materia, per concepire l'esistenza di una materia pensante si dovrà necessariamente fare appello ad un miracolo divino. L'impossibilità di ammettere l'esistenza dei miracoli fa sì che l'essere del pensiero necessiti il postulare la realtà di una sostanza immateriale, poiché la materia in virtù delle sue caratteristiche naturali non può supportare la modalità pensiero. Allo stesso modo, secondo Leibniz, la medesima argomentazione può essere riferita all'anima per provarne l'immortalità. L'anima, in quanto componente della sostanza monade, sarà di sua natura eterna ed immortale come la monade stessa, poiché tra le caratteristiche proprie e naturali della monade è possibile annoverare l'eternità. Per modificare questo stato di cose sarebbe necessario un intervento divino. Solo Dio, tramite un miracolo, potrebbe estinguere l'anima, o annientando la stessa, o esaltando la materia e rendendo la

⁷² Leibniz *Nouveaux essais*, Preface, p. 122

medesima anima materiale. Dal momento che Leibniz ha postulato l'impossibilità dell'intervento divino nel mondo tramite miracolo, ne risulta che l'anima possiede in modo necessario l'immortalità. Troviamo affermato nei *Nouveaux essais*: «les ames sont immortelles naturellement, et que ce seroit un miracle si elle ne l'étoient pas»⁷³. In questo modo Leibniz sostiene una naturale immortalità dell'anima conseguente a quelle che sono le caratteristiche che seguono dalla monade per natura, nonché l'inammissibilità di un possibile annientamento della sostanza immateriale da parte di Dio stesso.

Come è possibile notare Leibniz teorizza una concezione completamente diversa rispetto a quella avanzata da Locke. Il rifiuto del concetto di *superaddition* lockiana si fonde con l'essenziale concetto dell'armonia prestabilita per sancire una necessaria ed immutabile immortalità dell'anima. La teoria dell'armonia prestabilita prevede che l'ordine naturale del cosmo sia stabilito sin dall'eternità e sia conseguente alle leggi che regolano i fenomeni all'interno del migliore dei mondi possibili scelto da Dio. Ciò ha come conseguenza una impossibilità di vedere inerire alla materia la facoltà del pensiero, così come prevede che all'anima competa una essenziale immortalità. Il rifiuto della possibilità della *superaddition* divina, vista come quella che potrebbe essere un'ingerenza di Dio nel mondo, porta l'autore dei *Nouveaux essais* a postulare l'impossibilità dell'annientamento dell'anima da parte del Creatore, sancendo una definitiva e necessaria immortalità della stessa. L'impossibilità di pronunciarsi a favore o contro l'immortalità dell'anima sostenuta da Locke sulla base dell'empirica inespugnabilità relativa allo stato e alle caratteristiche dell'anima stessa, diventa pertanto all'interno del sistema leibniziano una reale e naturale immortalità attribuita alla sostanza immateriale sulla base delle caratteristiche di ciò che è monade e del funzionamento di quello che è il migliore dei mondi possibili scelto da Dio.

⁷³ *Ibid.*, p. 124

Toland e il concetto di “active matter”

La figura di Toland riveste senz'altro una posizione di rilievo tra gli esponenti del *freethinking* inglese nel Settecento britannico. La produzione dell'autore si può considerare suddivisa in due principali categorie: da una parte vi sono gli scritti politici, che sono fondamentali per la comprensione della vita e della storia politica inglese nel periodo compreso tra il 1689 e l'età hannoveriana; dall'altro lato si collocano invece le opere a carattere religioso, riguardanti la storia sacra e l'analisi dei testi biblici, contenenti la difesa della libertà di pensiero e della tolleranza religiosa. Tra gli scritti a carattere religioso troviamo le *Letters to Serena*, edite nel 1704. In questa opera fondamentale Toland affronta problemi di particolare rilievo filosofico quali la natura della materia, la conformazione dell'universo ed il destino dell'anima. Nonostante Toland non dedichi a questi argomenti una trattazione tanto estesa come invece si configura essere quella riguardante gli aspetti politici e di difesa della tolleranza religiosa, è proprio questa produzione minore che riveste un ruolo di primaria importanza riguardo allo sviluppo delle teorie materialiste nell'Inghilterra del tempo, nonché relativamente alla questione dibattuta intorno alla mortalità dell'anima umana. Un'opera quale le *Letters to Serena* permette pertanto di situare la posizione di Toland sullo sfondo delle teorie scientifiche e filosofiche a lui contemporanee, nonché di segnare un importante capitolo all'interno di quello che è lo sviluppo relativo alle riflessioni sull'anima dopo i suggerimenti presentati nell'*Essay* lockiano. Nonostante l'intento lockiano delle affermazioni considerate intorno alla questione della *thinking matter* e della natura dell'anima non fosse quello di sostenere positivamente una posizione ateistica o materialista, ma esclusivamente quello di mettere in luce le possibili conseguenze derivanti dalla ristrettezza della conoscenza

umana, esse hanno fornito un nuovo impulso al dibattito intorno alla materialità e mortalità dell'anima. Le riflessioni di Locke fungono così da punto di riferimento relativamente alla questione concernente il possibile possesso del *power* di pensare da parte della materia, ponendosi come spunto fondamentale della radicale teoria della materia attiva elaborata da John Toland. La seguente analisi si propone di riflettere intorno a quello che è il sistema di universo proposto da Toland nelle *Letters*, in particolare concentrandosi sul concetto di materia attiva. A mio avviso questa particolare teoria si può considerare come eredità del suggerimento lockiano relativo alla possibilità della *thinking matter*, nonché come sua elaborazione in senso materialistico. Il mio intento è di mostrare come la concezione di una materia essenzialmente e fundamentalmente attiva elaborata da Toland derivi da una rielaborazione della proposta lockiana relativa al concetto di materia pensante, attraverso una rilettura della teoria di Locke in senso totalmente materialistico e meccanicistico. Come vedremo una posizione di questo genere conduce necessariamente a quelle che sono inevitabili conseguenze mortaliste rispetto al concetto stesso di anima.

Le “Letters to Serena”

La composizione delle *Letters to Serena* si deve probabilmente far risalire al 1702 quando, come sottolineato da Vermij⁷⁴, viaggiando attraverso Germania e Olanda Toland si trova a confrontare le sue idee con Leibniz. L'opera viene poi pubblicata nel 1704 e si compone di cinque lettere, strutturate essenzialmente come saggi in forma epistolare. Le prime tre

⁷⁴ Vermij R., *Matter and Motion: Toland and Spinoza*, in Wiep Van Bunge, Wim Klever (ed.), *Disguised and overt Spinozism around 1700. Papers Presented at the International Colloquium held at Rotterdam, 5-8 October 1994*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill 1996 («Brill's Studies in Intellectual History»), pp. 275-288

lettere sono rivolte a “Serena” che, come affermato da Toland stesso, può essere identificata come la regina di Prussia Sofia Carlotta. Ripercorrendo i temi affrontati durante le discussioni avute con la regina, Toland assegna ad ognuna delle prime tre lettere un argomento fondamentale: la prima lettera è dedicata all’esame della questione dell’origine dei pregiudizi; la seconda lettera analizza la storia della concezione dell’immortalità dell’anima presso i pagani, ed infine la terza lettera esamina l’origine dell’idolatria e le cause del paganesimo. Nella quarta e nella quinta lettera l’interlocutore cambia. La quarta lettera è infatti indirizzata ad un gentiluomo olandese, mentre la quinta si rivolge ad un nobile amico, entrambi personaggi non meglio specificati. E’ in queste ultime due lettere che Toland espone il suo particolare sistema, nonché la sua innovativa teoria intorno alla materia. La quarta e la quinta delle *Letters to Serena*, rappresentano pertanto il materiale fondamentale qui preso in esame per delineare il rapporto materia-attività concepito da Toland, nonché le conseguenti riflessioni che ne derivano riguardo al problema della natura dell’anima.

Il sistema di Toland

Il punto di partenza della riflessione di Toland consiste nel riconoscere come necessità per una filosofia che si proponga di spiegare le origini del mondo, il fissare quelle che sono le cause prime del funzionamento dei fenomeni. Per fare ciò, secondo Toland, è necessario riferirsi al movimento. Senza tale essenziale riferimento, infatti, non è possibile spiegare i cambiamenti e le relazioni che intercorrono tra i fenomeni stessi, poiché senza movimento non è possibile produrre mutamento. Solo il moto infatti permette di spiegare le modificazioni che avvengono a livello della realtà

empirica. Compito primario di un sistema filosofico coerente deve essere pertanto di individuare l'origine del movimento, quindi in sostanza indicare qual'è la forza motrice che genera ogni fenomeno. La forza motrice o prima causa del moto è ravvisata da Toland nell'azione: «it is Action alone that can possibly produce any Change in Extension»⁷⁵. Nel cosmo meccanicistico tolandiano, formato esclusivamente da estensione e movimento, il principio di azione che mette in moto l'universo viene riassorbito all'interno della materia: «*Matter is necessarily active as well as extended*»⁷⁶. Tra gli attributi della materia quindi, oltre all'estensione deve venire compresa necessariamente anche l'attività. Non è infatti sufficiente secondo Toland definire la materia esclusivamente attraverso il concetto dell'estensione, come sostiene il pregiudizio sedimentato all'interno della storia del pensiero filosofico, che concepisce la materia come sostanzialmente inerte e passiva e di conseguenza priva di moto e attività. Il motivo principale per cui non è possibile definire la materia privandola dell'attività, risiede nel fatto che una materia priva di azione risulta essere: «something depriv'd of all Figure and Color, neither heavy nor light, rough or smooth, sweet or sour, hot or cold, void (in a word) of all sensible Qualitys, without Parts, Proportion, or any Relation whatsoever»⁷⁷. Una materia inattiva sarebbe pertanto una materia priva di ogni qualità sensibile, un puro concetto scevro di ogni riscontro con i fenomeni fisici che esperiamo, poiché ogni qualità attraverso cui viene percepito empiricamente l'elemento materiale, è in ultima istanza effetto del movimento. Una materia priva di moto è quindi una materia priva di qualità. Ed una materia priva di qualità è una materia che risulta in ultima analisi in conoscibile. Per questo secondo Toland il movimento pertiene necessariamente all'elemento materiale. L'attività insita nell'estensione è l'unica qualità che ci permette di rendere compiutamente ragione delle

⁷⁵ Toland *Letters*, p. 141

⁷⁶ *Ibid.*, p. 161

⁷⁷ *Ibid.*, p.168

caratteristiche proprie della materia, e pertanto deve necessariamente collocarsi come attributo fondamentale all'interno dell'essenza della stessa.

Il comune pregiudizio che da sempre sostiene l'estraneità del moto rispetto alla materia costituisce secondo Toland una «common belief»⁷⁸ a causa della quale gli uomini «being thus accustom'd to deprive Matter of Motion in their Speech and Writing from the beginning»⁷⁹. La separazione del moto dalla materia deriva dal fatto che gli uomini «thinking that there's no Action, where they can see no local or determinate Motion»⁸⁰. Questa credenza ha portato a considerare la materia come essenzialmente priva di attività, producendo una separazione tra il movimento e la materia stessa. Quelle dottrine che distinguono la causa dall'effetto e non integrano quindi i due elementi in un unico soggetto, incontrano difficoltà secondo Toland nel definire il concetto di causa motrice. In questa congerie di teorie, da una parte abbiamo la dottrina cartesiana con l'identificazione della causa motrice con Dio. La teoria cartesiana dei vortici infatti da un lato sostiene la formazione del cosmo in seguito ad un procedimento autonomo della materia secondo leggi proprie dopo il primo impulso iniziale. Dall'altro lato attribuisce essenzialmente a Dio questo primo impulso, separando pertanto erroneamente il moto proprio della materia dalla sua prima causa motrice, e ravvisando questa causa in una fonte esterna rispetto alla materia medesima. Dall'altra parte troviamo dottrine che si spingono oltre e non si limitano a fare ricorso a Dio come origine del moto della materia. Queste teorie, il cui modello può essere identificato nella dottrina newtoniana, non solo pongono Dio come causa prima da cui deriva ogni possibile mutamento e movimento, ma sostengono che lo stesso Dio mantiene continuamente il movimento a cui sono soggetti i fenomeni, concorrendo così ad ogni moto che troviamo nell'universo. Toland sottolinea l'erroneità di entrambe queste

⁷⁸ *Ibid*, p. 165

⁷⁹ *Ibid*.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 171

posizioni, che fondano il loro intero sistema sull'essenzialità dell'intervento di Dio e pertanto sulla separazione tra movimento e causa motrice.

Il cosmo tolandiano è essenzialmente meccanicistico, e conserva perciò l'eredità cartesiana di spiegazione dei fenomeni sulla base di estensione e movimento. L'essenziale differenza del modello tolandiano rispetto all'universo di Cartesio consiste nell'eliminare la separazione tra causa motrice del movimento ed il movimento stesso. L'errore principale di Descartes consiste nel conservare Dio come primo motore. Allo stesso modo, secondo Toland, anche Locke conserva nella sua teoria questo medesimo errore. L'origine puramente empirica di ogni conoscenza postulata da Locke, conduce l'autore a rifiutare la certezza di ogni sapere che non trovi origine nelle idee che abbiamo, e che si fondano su ciò che possiamo percepire empiricamente nella realtà. Ciò conduce lo stesso Locke a chiamare in causa il concetto di Dio tramite un divino atto di *superaddition*, là dove non siamo in grado di esperire concretamente come avvengano i fenomeni. La possibilità della «Cogitation within the natural Powers of Matter»⁸¹ che l'autore dell'*Essay* ha lasciato trapelare, non è correttamente condotta alle sue conseguenze. Là dove Locke pone una possibilità anche solo teorica di ritrovare un principio di attività insito nella materia stessa, tale possibilità viene a cadere dal principio a causa del proclamato necessario intervento di una causa esterna, e quindi di una separazione posta a priori tra l'attività o forza motrice e la materia.

In opposizione a tutte le errate filosofie circa il movimento, nella parte conclusiva della *Letter IV* delle *Letters to Serena*, Toland procede all'enunciazione dei fondamenti della sua dottrina sulla materia. L'assunto fondamentale della posizione tolandiana consiste nel sostenere che

⁸¹ Locke *Essay*, IV, 3, 6, p. 1014

«Motion is essential to Matter, that is to say, as inseparable from its Nature as Impenetrability or Extension, and that it ought to make a part of its Definition»⁸².

Nella definizione della materia, perciò, oltre alle caratteristiche dell'estensione e dell'impenetrabilità, dovrebbe rientrare come essenziale anche il movimento. La materia è «*necessarily active as well as extended*»⁸³. La forza motrice che genera ogni fenomeno, questa «moving Force or Action»⁸⁴, trova quindi la sua origine all'interno dell'essenza della materia medesima, ed individua in essa la sua causa e la sua giustificazione.

A questo punto il filosofo irlandese pone la necessità di distinguere nella materia quello che è il moto locale, chiamato «*Motion*»⁸⁵, ed il movimento della totalità, a cui ci si deve riferire come «*Action*»⁸⁶. Una distinzione quindi posta tra l'azione, intesa come movimento della totalità scaturente dalla materia e posta all'origine di ogni mutamento e fenomeno nella realtà, ed il «*local Motion*»⁸⁷, ovvero il moto locale che consiste esclusivamente nelle diverse declinazioni particolari dell'azione propria della totalità. Nella materia vi sarebbe quindi un'azione, che corrisponde al movimento della totalità della materia stessa, e un movimento che corrisponde ai vari moti locali dei corpi particolari. La forza motrice, nonché l'origine del movimento, è individuata nell'*Action* insita all'interno della totalità della materia. I singoli movimenti dei corpi invece, non sono altro che determinazioni di questa azione unica del tutto, particolari declinazioni dell'*Action*. In questo modo tutta la materia possiede la stessa quantità di

⁸² Toland *Letters*, p. 159

⁸³ *Ibid.*, p. 161

⁸⁴ *Ibid.*, p. 140

⁸⁵ *Ibid.*, p. 159

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.* p. 140

azione in ogni spazio e tempo, ed i moti locali non sono altro che «the several changeable *Determinations* of the *Action* which is always in the Whole, and in every Part of the same, and without which it cou'd not receive any Modifications»⁸⁸ Tali moti non sono quindi nulla di diverso dal movimento della totalità della materia. I vari moti locali dei corpi non sono altro se non determinazione dell'azione insita nella totalità della materia. Essi sono modificazioni del movimento del tutto che in ogni spazio e luogo, nonostante le sue determinazioni, rimane sempre costante. Nel cosmo tolandiano abbiamo perciò l'ammissione dell'esistenza di un'unica azione o forza motrice coincidente con la materia che compone il tutto, che possiede la stessa quantità di azione in ogni luogo e tempo dell'universo, rispetto alla quale i moti locali che si verificano a livello dei fenomeni particolari non sono altro se non la declinazione di questa unica attività onnicomprensiva del reale.

Parallelamente alla distinzione tra azione della totalità e moti dei singoli corpi, Toland ne pone una seconda che prevede una differenziazione tra «the *Quantity* of particular body's and the *Extension* of the whole, of which these Quantities are but several *Determinations* or *Modes*»⁸⁹. Viene quindi posta una distinzione tra l'estensione del tutto e la quantità dei corpi particolari. Queste quantità, o corpi particolari, ovvero le parti in cui la materia si declina nella realtà empirica, non sono quindi parti reali ma sono declinazioni dell'unica materia esistente. I corpi sono solo «*Determinations* or *Modes*»⁹⁰ dell'estensione del tutto. Questa differenziazione non è altro che una rielaborazione della differenza già prima ricordata tra l'azione della materia e il movimento che ritroviamo a livello dei corpi. Come evidenzia correttamente Vermij⁹¹, i corpi risultano quindi essere modificazioni della materia considerati come modi particolari della sua estensione. Abbiamo

⁸⁸ *Ibid.*, p. 159

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*

quindi l'esistenza di un'estensione, che coincide con la materia della totalità dell'universo, rispetto alla quale i corpi sono solo modalità e determinazioni particolari; questi stessi corpi sono «mentally abstracted , but not actually separated from the Extension of the Universe»⁹² e pertanto non distinti realmente dall'estensione stesa. L'intero universo si configura quindi come un pieno di materia omogenea, in cui questa stessa materia relativamente all'estensione è in ogni luogo unica e medesima. Ne risulta che nella concezione del cosmo tolandiano «there's but one sort of Matter in the Universe»⁹³, infinitamente estesa e priva di parti realmente distinte da essa. La volontà di provare con certezza l'attività necessaria insita nella materia rappresenta il filo conduttore di tutta la *Lettera V* delle *Letters* di Toland. Solo un modello così concepito in cui esiste una sola ed unica estensione identificata con la materia ed in cui «Action is essential to Matter»⁹⁴, può permettere secondo l'autore di dare una definizione adeguata della materia stessa. Unicamente questa teoria «solves all the Difficultys about the moving Force»⁹⁵ dalle quali le dottrine di Descartes e Locke non riescono a uscire, e lo fa individuando la forza motrice nel cuore della stessa materia, evitando pertanto ogni riferimento ad una causa esterna. Non è necessario infatti ammettere un primo motore che comunichi il movimento al mondo dall'esterno, poiché l'azione si trova nella materia stessa. Il Dio-motore di Cartesio, nonché il divino artefice dell'atto di *superaddition* postulato da Locke, è ciò che Toland chiama *Action*, e che viene ricondotto

⁹¹ Si fa qui riferimento al saggio di Vermij R., *Matter and Motion: Toland and Spinoza*, in Wiep Van Bunge, Wim Klever (ed.), *Disguised and overt Spinozism around 1700. Papers Presented at the International Colloquium held at Rotterdam, 5-8 October 1994*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill 1996 («Brill's Studies in Intellectual History»), pp. 275-288. Nel suo saggio Vermij evidenzia in modo corretto come i corpi non siano in realtà concepiti da Toland come diversi rispetto alla materia stessa che compone l'intero universo, ma come essi si configurino in quanto «modification of matter taken as extension».

⁹² Toland *Letters*, p. 173

⁹³ *Ibid.*, p. 174

⁹⁴ *Ibid.*, p. 160

⁹⁵ *Ibid.*

essenzialmente alla materia. Toland nega «that Matter is or ever was an inactive dead Lump in absolute Repose, a lazy and unweildy thing»⁹⁶. La materia tolandiana non è la passiva ed inerte estensione cartesiana, che attende l'azione di Dio per iniziare a muoversi, per cominciare a seguire le proprie leggi e a dare così forma all'universo. Così come non è la possibile *thinking matter* lockiana, che in virtù di una sua esistenza teorica richiederebbe in ogni caso l'intervento di un atto divino dall'esterno. Intento di Toland è proprio di dimostrare che la materia non può essere concepita con chiarezza né definita con esattezza senza ricorrere all'attività, e che «nothing can be accounted for in Matter without this essential Action»⁹⁷.

Nel cosmo tolandiano abbiamo quindi l'ammissione dell'esistenza di un'unica materia, illimitatamente estesa ed attiva, rispetto alla quale i corpi particolari non sono altro che le singole determinazioni della infinita attività ed estensione della medesima, ponendosi come coincidenti con l'omogenea materia del tutto. I corpi non esistono realmente come separati e non agiscono realmente come separati dall'estensione del tutto. Ciò che esiste realmente è questa materia infinita e attiva, rispetto alla quale i corpi non ne sono che le modalità, sia per quanto riguarda la loro esistenza materiale, sia per quanto riguarda la loro azione. Il corpo è concepito come separato tramite un'astrazione del pensiero, senza essere effettivamente indipendente dall'estensione dell'universo. In questa unica estensione ed attività, i corpi perciò si configurano come modificazioni del movimento e dell'attività dell'universo materiale che in ogni spazio e luogo, nonostante le sue determinazioni, rimane sempre identico a se stesso. Essendo la materia ovunque la stessa, le cose che compongono il mondo sono solo parti dell'unica e medesima materia esistente. Da questa impostazione segue una necessaria negazione dell'esistenza del vuoto, e quindi una sostanziale

⁹⁶ *Ibid.*, p. 159

⁹⁷ *Ibid.*, p. 160

conservazione della medesima quantità di movimento e di materia nell'universo.

Essendo l'universo un *plenum* di un'unica materia, ne consegue che tutte le parti del cosmo sono in sostanziale contiguità. Da questo assunto deriva un'altra fondamentale caratteristica del cosmo tolandiano: la continua trasmutazione della materia di una cosa nella materia di un'altra. Le parti che compongono l'universo, non essendo parti reali, sono tutte tra loro in collegamento in una catena di parti materiali reciprocamente dipendenti. In questo modo, ogni parte di materia si trasmuta nell'altra continuamente ed incessantemente. A causa della contiguità della materia e del suo perpetuo movimento, i corpi sono continuamente sottoposti ad un processo di accrescimento e diminuzione. Infatti la materia che compone gli stessi, non essendo legata ad alcuna forma o figura, «losing and changing their Figures and Forms continually, that is, being in perpetual Motion, clipt, or worn, or ground to pieces, or dissolv'd by other Parts, acquiring their Figures, and these theirs, and so on incessantly»⁹⁸. In questo sviluppo, ogni corpo non rimane mai identico a se stesso, cede ad altri corpi alcune parti e ne riceve altre, «being alive in a perpetual Flux»⁹⁹, destinato a diventare «Parts of thousand other things at once»¹⁰⁰. Il nostro stesso corpo, al pari di ogni altro, è sottoposto a questi continui processi di accrescimento e diminuzione: parte della materia che lo compone viene continuamente trasformata nella materia di altri corpi, e parte della materia che compone altri corpi continuamente accresce e si aggiunge alla materia del nostro corpo, di modo che «nothing continuing one hour numerically the same»¹⁰¹. In questo eterno processo di trasformazione delle forme materiali, questa trasmutazione continua della materia, così come i cambiamenti continui a cui i corpi sono sottoposti, sono

⁹⁸ *Ibid.*, p. 189

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 190

l'effetto del movimento e dell'attività universale della materia stessa, nonché della contiguità delle sue parti. In tutto questo continuo processo di trasmutazione, i corpi non sono altro che forme assunte vicendevolmente dalla materia. La materia si trasforma continuamente, e incessantemente diventa altro; i corpi aumentano e diminuiscono, cedendo agli altri corpi delle parti e ricevendone corrispettivamente da essi.

Da ciò segue che nell'universo non esiste nulla che venga propriamente creato e nulla che venga propriamente distrutto, ciò che abbiamo nel cosmo tolandiano è una continua ed incessante trasformazione della materia in forme sempre differenti. Questo fenomeno riguarda non solo il rapporto che regola i corpi nel loro interagire, ma interessa anche ciò che avviene al momento della dissoluzione o morte dei medesimi. Toland sostiene infatti che, in seguito a questo determinato funzionamento dell'universo, ogni cosa «returning at Death into the common Mass of the same»¹⁰². Ogni corpo al momento in cui giunge al termine del suo ciclo esistenziale non scompare, ma si dissolve nella materia universale per riemergere poi sotto nuove forme. Come rileva correttamente Iofrida¹⁰³, Toland legge le vicissitudini della natura secondo un modello di trasformarsi ed assimilarsi reciproco delle componenti del cosmo, creando un modello in cui ogni entità fluisce incessantemente nell'altra e ritorna alla fine del suo ciclo a quella comune, infinita ed unica materia che sola costituisce l'universo. La materia che compone ogni corpo, nel momento della sua distruzione, si trasforma così nella materia di un corpo differente, il quale a sua volta si tramuterà in un altro corpo e così via, in un mutuo ed incessante ritrasformarsi della materia in corpi e cose sempre differenti. In questo eterna trasmutazione delle forme materiali, la materia delle cose esistenti risulta «mutually resolv'd into each

¹⁰² Toland *Letters*, p. 192

¹⁰³ Iofrida M, *La filosofia di John Toland. spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milano, Franco Angeli Editore 1983, p.119

other»¹⁰⁴, secondo incessanti «Combinations and Transpositions»¹⁰⁵ della medesima estensione. In questo incessante flusso di materia tutti i corpi, compreso il corpo dell'uomo nonché tutti gli elementi che lo costituiscono, «have bin all resolv'd into one other by numberless and ceasless Revolutions, so that nothing is more certain that every material Thing is all Things, and that all Things are but one»¹⁰⁶. In questo continuo processo di trasmutazione, i corpi non sono altro che le varie forme assunte vicendevolmente dalla materia. Toland crea pertanto un modello di universo in cui ogni entità fluisce incessantemente nell'altra, secondo un processo che include l'uomo nel ritorno di ogni cosa, alla fine del suo ciclo, a quella comune, infinita ed unica materia che sola costituisce l'universo.

Un sistema di questo tipo, in cui tutto ciò che si ammette come esistente è quest'unica materia attiva, estesa ed in perpetua trasmutazione rispetto alla quale le singole realtà esistenti non sono che declinazioni dell'onnicomprendiva materia, permette di spiegare l'origine del mondo senza postulare l'intervento e l'azione di un Dio creatore. Ogni corpo, in quanto composto della stessa materia che compone ogni cosa nell'universo, è espressione dell'infinita e costante attività della materia stessa. Questo stesso movimento del tutto trova la sua ragion d'essere nell'energia interna alla materia e nell'essenza della stessa, in quanto non è che una declinazione ed un'espressione di questa stessa energia. Allo stesso modo, come già abbiamo ricordato, l'estensione di ogni cosa che esiste non è che una declinazione ed una modalità della materia unica quanto al suo essere estesa. Toland legge l'universo in termini di questa materia unica, infinitamente estesa ed infinitamente attiva, rispetto alla quale ogni cosa è in movimento in quanto si compone della medesima estensione della stessa, e pertanto non può che essere espressione particolare della medesima attività. In questo

¹⁰⁴ Toland *Letters*, p. 187

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 190

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 192

modo, «the universe (comprising all the modifications of matter) must be infinite in action and unlimited in extension»¹⁰⁷. L'universo è illimitatamente esteso ed infinitamente attivo, e coincide con quella stessa materia unica che declina la sua infinita attività ed estensione nell'estensione e nel movimento particolare e finito dei corpi. L'universo infinitamente esteso ed infinitamente attivo tolandiano non contempla la necessità di un Dio trascendente ed esterno che dia l'esistenza alla materia che compone il mondo. Il cosmo tolandiano è completamente indipendente da qualsiasi intervento divino, e funziona esclusivamente in virtù delle leggi interne alla materia. Ogni cosa esistente è materiale, e procede autonomamente in base alle strutture intrinseche dell'estensione stessa e alla sua essenziale attività. Nella concezione tolandiana l'infinità della materia unita alla sua attività, conduce ad espungere dal mondo lo stesso concetto di Dio, giungendo così a delineare un modello di universo completamente autosufficiente e materialistico.

Critica alla concezione lockiana di solidità e spazio

Per comprendere in che modo Toland declina il concetto lockiano di *thinking matter*, facendone la componente reale di un universo completamente materiale, è necessario avere chiaro come le caratteristiche del suo sistema sopra esposte conducano l'autore delle *Letters* ad una concezione del rapporto tra materia e spazio molto diversa rispetto a quella sostenuta da Locke. Nei paragrafi che precedono la conclusione della V Lettera Toland si confronta con la concezione lockiana dello spazio, esprimendo il suo dissenso rispetto a quanto teorizzato dall'autore dell'*Essay*. Il tono con cui Toland rileva la non correttezza nei confronti di

¹⁰⁷ *Ibid.*

quanto postulato da Locke non è di critica aperta, ed assume toni decisamente pacati. Questo è dovuto probabilmente alla stima che Toland nutriva nei confronti dell'autore che in più occasioni aveva ritenuto essere suo maestro, nonostante l'allontanamento esplicito dello stesso Locke dalle tesi tolandiane già al tempo del *Christianity not Misterious*. Toland esprime esplicitamente la sua devozione nei confronti di Locke nella *V Lettera*:

«I consider his *Essay of Human Understanding* to be the most useful Book towards attaining universal Knowledg, that is extant in any Language; as well as for helping Men to speak pertinently, intelligibly, and accurately, of all kinds of Subjects»¹⁰⁸.

Nonostante l'elogio all'opera di Locke ed il dissenso sfumato espresso nella *Letters V*, dovuto alla cautela mantenuta dal suo autore, la concezione lockiana dello spazio appare legata a quei concetti che Toland si proponeva di confutare con il suo sistema di materia essenzialmente attiva. Per questo il filosofo irlandese non può esimersi dal pronunciarsi a proposito delle affermazioni contenute nell'*Essay* riguardanti spazio, corpo e luogo.

Nell'*Essay*, Locke polemizza ed esprime il suo dissenso nei confronti di coloro che sostengono la tesi di un universo pieno, come è invece proprio quello tolandiano, esprimendosi a proposito dei rapporti intercorrenti tra corpo, spazio e moto. Il corpo, nella prospettiva lockiana, appare intimamente legato al concetto di solidità. L'idea di solidità, ricevuta dai sensi tramite il tatto, è definita come «the resistance which we find in Body, to the entrance of any Body into the Place it possesses, till it has left it»¹⁰⁹. La solidità è quindi quella resistenza opposta dai corpi ad altri oggetti che intervengono per tentare di occuparne lo spazio. Essa è «intimately connected with, and essential to Body, so as no where else to be found or

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 226

¹⁰⁹ Locke *Essay*, II, IV, 1, p. 192

imagin'd, but only in matter»¹¹⁰. Il corpo è essenzialmente ed intimamente solido, ed in questo consiste la sua peculiarità. Essendo il corpo composto di materia, la solidità, come caratteristica fondamentale dei corpi, si connette necessariamente ad ogni cosa materiale. La solidità è pertanto l'idea che più propriamente compete al corpo ed agli oggetti materiali, e non è altro che la capacità dello stesso di occupare uno spazio. Scrive Locke:

«The *Idea* of which filling of space, is, That where we imagine any space taken up by a solid Substance, we conceive it so to possess it, that it excludes all other solid Substances; and, will for ever hinder any two other Bodies, that move towards one another in a strait Line, from coming to touch one another, unless it removes from between them in a Line, not parallel to that which they move in»¹¹¹.

Affermare che un corpo è essenzialmente solido, significa riconoscere che esso riempie una parte di spazio, dalla quale esclude ogni altro oggetto. Allo stesso modo, significa che tale corpo, in quanto solido e situato in quella determinata parte di spazio che occupa, impedirà che due corpi che si pongono sulla sua traiettoria si incontrino. Ciò fino al momento in cui lo stesso corpo non viene tolto da quella parte di spazio determinata, per essere posto ad occuparne un'altra. Il corpo può quindi essere definito come qualcosa di essenzialmente solido ed occupante uno spazio. In questo modo, secondo Locke, dobbiamo riconoscere la differenza che intercorre tra la solidità propria dei corpi e lo spazio che è da essi riempito. Ogni corpo riempie la propria porzione di spazio con la solidità che gli è propria, opponendo resistenza agli oggetti circostanti. Lo spazio invece, di per sé «is capable neither of Resistance nor Motion»¹¹². Locke definisce lo spazio come privo di solidità e di resistenza. Nella prospettiva lockiana lo spazio

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 194

¹¹¹ *Ibid.*, 2, p. 194

¹¹² *Ibid.*, 3, p. 194

risulta essere sostanzialmente diverso dai corpi, i quali sono invece dotati di resistenza e solidità. Esso viene considerato come spazio puro, cioè come quello sfondo nel quale si situano i corpi, occupandone una porzione. La porzione di spazio momentaneamente riempita da un oggetto materiale possiede la solidità e la resistenza propri dello stesso oggetto che in essa si situa; lo spazio preso di per sé è invece assolutamente diverso dai corpi, un contenitore privo di solidità, che proprio in virtù del suo essere privo di resistenza può fungere da sfondo nel quale gli oggetti si situano.

Che lo spazio sia privo di solidità, è provato secondo Locke da due constatazioni. La prima viene nell'*Essay* così espressa:

«For a Man may conceive two Bodies at a distance, so as they may approach one another, without touching or displacing any solid thing, till their Superficies come to meet: whereby, I think, we have the clear *Idea* of Space without *Solidity*».

Se tra due corpi tra loro distanti non si interpone nessun altro corpo od oggetto materiale, afferma Locke, allora si osserverà che i medesimi avanzeranno senza spostare nulla di solido fino ad incontrarsi. Questo perché tra questi due corpi non si interpone nulla se non il puro spazio, permettendo agli stessi di procedere senza ostacoli. La possibilità del movimento di questi corpi senza lo spostamento di parti solide sulla loro traiettoria prova, nella prospettiva lockiana, che la solidità non è una caratteristica del puro spazio. Dal momento che tra i due corpi in questione non si interpone nessun oggetto, tra di essi si pone esclusivamente dello spazio. La possibilità che questi corpi si congiungano senza incontrare resistenze, è la prova concreta che lo spazio non possiede le caratteristiche della solidità e della resistenza proprie invece degli oggetti materiali.

A questa prima osservazione, se ne aggiunge una seconda di fondamentale importanza. Scrive Locke nell'*Essay*: «I ask, Whether a Man cannot have the *Idea* of the motion of one single Body alone, without any other

succeeding immediately into its Place? I think, 'tis evident he can»¹¹³. Secondo questa affermazione, risulta possibile avere l'idea di un corpo che si muove e abbandona la porzione di spazio che fino ad ora aveva riempito, senza che un altro corpo subentri ad occupare quello stesso spazio. Locke considera ovvia la possibilità che, una volta che un corpo si sia spostato dal luogo che occupava, nessun altro corpo subentri a riempire lo spazio lasciato libero dal medesimo. Questa osservazione, unitamente al mancato riconoscimento della solidità dello spazio, comprova il rifiuto di Locke di concepire l'universo come un *plenum*, alla maniera di Descartes e di Toland. Secondo l'autore dell'*Essay*, l'esistenza del vuoto è fondamentale, e deve essere necessariamente ammessa sulla base delle due osservazioni che abbiamo riportato. La possibilità che nessun corpo giunga ad occupare la porzione di spazio precedentemente occupata da un altro oggetto materiale, prova che lo spazio non è pieno di materia. Se infatti lo fosse, avremmo l'immediato sopraggiungere di un altro corpo non appena una parte di spazio viene lasciata libera. Lo spazio contiene i corpi così come contiene necessariamente anche il vuoto. Esso coincide anzi con quello stesso vuoto, e permette che il movimento degli oggetti avvenga senza ostacoli, qualora tra gli stessi non si interponga nulla di diverso dallo spazio stesso. L'idea lockiana di estensione, priva di solidità e resistenza, all'interno della quale si situano gli oggetti, risulta essere simile a quello spazio puro e privo di materialità postulato dalla teoria di Newton. Anche Locke accetta l'immaterialità dello spazio e vi contrappone la materialità dei corpi, definendo così un modello di universo in cui la presenza del vuoto non è solo ammessa ma risulta necessaria in base alle stesse osservazioni che è possibile fare a livello sensibile intorno al comportamento dei corpi. Lo spazio, immateriale e privo di ogni resistenza, coincide con «the *Idea* of pure Space without Solidity»¹¹⁴, e si identifica in definitiva con quello stesso vuoto di cui la percezione sensibile evidenzia la necessità.

¹¹³ *Ibid.*

Le caratteristiche fissate da Locke riguardo ai concetti di spazio, corpo e movimento, nonché le conseguenze che l'autore ne trae a proposito della solidità dei corpi e dell'immaterialità dello spazio, sono da Toland commentate e rifiutate nella *Letters V*. In virtù della peculiare concezione di universo presentata nelle *Letters*, Toland non può infatti trovarsi d'accordo con quanto postulato da Locke. Scrive Toland a questo proposito nel testo della *V Lettera*:

«I can with Mr. Lock conceive the Motion of one Body alone without any other succeeding immediately into its place; but it is by abstracting this single Body, and with-holding my Attention from those that really succeed it. I can with him conceive two Bodys at a distance approaching one another, without displacing any thing else till their Superficies come to meet; but 'tis by abstracting from all that they necessarily displace¹¹⁵.

Toland riprende gli esempi forniti da Locke, tramite i quali l'autore dell'*Essay* si proponeva di provare l'esistenza necessaria di uno spazio puro privo di solidità. Nel sistema tolandiano, è possibile parlare alla maniera di Locke riferendosi al moto locale dei corpi solo per astrazione. E infatti possibile concepire che nessun corpo si sostituisca immediatamente al posto di un corpo che si è mosso ed ha abbandonato un luogo determinato, poiché tramite l'esperienza osserviamo chiaramente che ciò avviene. Da questa osservazione è però improprio inferire l'immaterialità dello spazio, poiché ciò che possiamo osservare a livello del moto locale dei corpi, secondo Toland, è solo un'astrazione rispetto alla vera essenza della materia che compone ogni cosa. L'intero universo tolandiano è formato da un solo tipo di materia, ed ogni corpo è solo un'astrazione delimitata dall'unica materia infinita. Pertanto quando un corpo si muove e abbandona il luogo determinato in cui si situava, immediatamente è seguito da altre parti materiali che riempiono quello stesso luogo. Se a livello dei corpi non

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 196

¹¹⁵ Toland *Letters*, p. 222

notiamo visivamente il sopraggiungere di un qualche oggetto che riempie il luogo lasciato libero da un corpo in movimento, è perché non siamo in grado di percepire sensibilmente il livello di realtà più profondo. In questo modo, riteniamo che lo spazio vuoto lasciato da un corpo mosso sia composto di puro spazio privo di solidità e materia, e attribuiamo realtà a quest'ultimo concetto senza renderci conto che in verità non è che un'astrazione. Propriamente parlando invece, tutto l'universo, così come ogni cosa esistente, è composto di materia. In questo modo, il vuoto non ha possibilità di essere, ed ogni mutamento dei corpi è determinato e relazionato al mutamento ed al movimento di tutti gli oggetti circostanti, dal momento che ogni cosa non è che una espressione determinata della materia unica. Pertanto ciò che noi percepiamo sensibilmente come spazio vuoto è in realtà pieno di materia. Il mutamento di luogo di un corpo non è che l'espressione del movimento proprio della materia stessa; lo stesso spazio da esso lasciato libero, è ugualmente espressione dell'unica materia infinita. Da ciò risulta che ogni cosa esistente è materiale nella sua essenza, e pertanto lo spazio vuoto lockiano, risulta in realtà possedere le stesse caratteristiche di solidità e materialità riconosciute ai corpi.

Un discorso analogo può essere fatto a proposito dell'altro esempio addotto da Locke a favore dell'immaterialità dello spazio. E' infatti sempre astraendo dall'intima essenza delle cose che risulta possibile concepire come due corpi, posti ad una certa distanza tra loro, possano avvicinarsi e giungere a toccarsi senza spostare nessun oggetto materiale durante il loro moto. Questo è quanto si evince in base all'osservazione sensibile, ed è ciò che ci conduce alla possibilità di concepire un simile comportamento dei corpi. Nonostante questo, osserva Toland,

«as he [Locke] judiciously observes himself, it does not follow that any thing exists in such a state, merely because we can conceive it so; or there wou'd

be great store of Hydras, Centaurs, Chimeras, and other Monsters, which never had a Being»¹¹⁶.

Dal fatto che possiamo concepire un oggetto in un certo modo, non ne consegue che esso sia realmente così come lo concepiamo. Se così fosse infatti, ciò ci condurrebbe alla necessità di ammettere l'esistenza di ogni cosa che concepiamo nel modo in cui la concepiamo. In questo modo, dovremmo allora anche ammettere l'esistenza di mostri e chimere, dal momento che siamo in grado di concepirli mentalmente. Lo stesso Locke, afferma Toland, riconosce l'erroneità di ritenere che le cose esistano nel modo in cui possiamo concepirle. L'autore dell'*Essay* non applica però questa sua corretta osservazione a quel presunto spazio vuoto, che ritiene si interponga tra i corpi nell'esempio citato. Così facendo, dalla nostra possibilità di concepire che due corpi tra loro distanti giungano a toccarsi senza spostare niente di solido durante il loro movimento, inferisce l'esistenza di quello spazio immateriale e distinto dai corpi. Nella prospettiva di Toland, ciò è naturalmente errato. Ammettere un simile comportamento dei corpi, non deve fare inferire l'esistenza di uno spazio puro intercorrente tra gli stessi. E' infatti solo astraendo dalla vera realtà dei corpi, dal loro essere modificazioni dell'estensione unica che risulta possibile concepire che essi non spostino niente durante il loro movimento. Nell'universo materiale tolandiano infatti, i corpi, al loro passaggio, spostano necessariamente altre porzioni di materia, e giungono a toccarsi senza che tra di essi si interponga del vuoto. Come abbiamo già ricordato, lo stesso presunto spazio vuoto che secondo Locke intercorre tra i corpi, è composto in realtà della medesima materia solida che compone ogni cosa esistente. Toland stesso fa la seguente affermazione: «I deny that the Continuity of infinite Matter can ever be separated by any distinct Surfaces

¹¹⁶ *Ibid.*

with void intermediate Spaces»¹¹⁷. Nell'universo tolandiano, è ammessa come esistente un'unica estensione infinita, all'interno della quale non è possibile ammettere la presenza di parti separate e tra loro intermedie dal vuoto. I corpi stessi sono da noi concepiti come tali solo per astrazione. Possiamo infatti astrarre mentalmente delle parti di materia, considerarle in sé stesse e ritenerle distinte dal tutto, dando ad esse il nome di corpi. E' necessario però ricordare che nella infinita continuità della materia unica gli stessi corpi non sono in realtà che modificazioni dell'estensione, e non possono pertanto venire considerati come da essa realmente separati. In questo modo, notiamo che lo stesso spazio puro lockiano risulta non essere distinto dalla medesima estensione di cui i corpi sono modalità, e di cui ogni cosa esistente è espressione. Pertanto nel cosmo tolandiano, la differenza posta da Locke tra la materialità dei corpi, e l'estensione priva di solidità dello spazio, viene meno.

Oltre ai due esempi sopra riportati, è possibile individuare altri punti dell'*Essay* in cui Locke postula la differenza tra materia dei corpi ed estensione dello spazio. In particolare, Toland nelle *Letters* si confronta con un passo del testo lockiano, in cui lo spazio è connesso alla categoria di infinito. Scrive Locke nell'*Essay*:

«But to return to our *Idea of Space*. If a *Body* be not supposed infinite, which, I think, no one will affirm, I would ask, Whether, if God placed a Man at the extremity of corporeal Beings, he could not stretch his Hand beyond his Body? If he could, then he would put his Arm, where there was before *Space* without *Body*; and if there he spread his Fingers, there would still be *Space* between them without *Body*».¹¹⁸

In questo passo, Locke sottolinea la diversità tra corpo e spazio utilizzando i concetti di finito-infinito. L'autore dell'*Essay* ritiene impossibile ammettere i corpi come infiniti. Essendo ciò che è corporeo necessariamente finito, è

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 224

¹¹⁸ Locke *Essay*, II, XIII, 21, p. 300

possibile immaginare i confini dell'insieme di tutto ciò che è materiale, poiché ciò che è finito possiede necessariamente un limite. Se un uomo potesse situarsi proprio ai confini estremi della materia, potrebbe allungare una mano oltre il suo corpo, esternamente ai limiti del mondo materiale. Questo consentirebbe di dimostrare che, oltre la materia, si estende uno spazio immateriale privo di solidità. L'uomo può distendere liberamente la propria mano proprio in virtù del fatto che, oltre i limiti di ciò che è corporeo, non incontra alcun tipo di resistenza. La resistenza è infatti propria della solidità e pertanto dei corpi, ed in nessun caso pertiene allo spazio puro.

Locke si serve di quest'esempio per ribadire la differenza tra corpi materiali e spazio puro, contrapponendo la limitatezza della materia all'intrinseca infinità dello spazio. A questo proposito, Toland commenta: «I can abstract to my self such imaginary Bounds, yet I cannot meet with one good reason to persuade me that Extension (which he [Locke] acknowledges infinite) does not exist any where out of Matter»¹¹⁹. Partendo dall'unicità della materia tolandiana, è possibile concepire i limiti ed i confini di ciò che è corporeo solo attraverso un'astrazione. Come già abbiamo ricordato, infatti, la continuità della materia, che sola compone tutto l'universo, non permette di separare da essa parti reali. In Toland non abbiamo la separazione dei corpi finiti dallo spazio infinito, fungente loro da sfondo. Non è ammissibile l'esistenza di un'estensione esterna alla materia poiché estensione e materia coincidono. L'estensione è unica, materiale ed infinita e, in questo modo, non ha confini né parti. L'esempio Lockiano porta nuovamente in auge lo spazio infinito ed immateriale newtoniano, che si pone come contenitore dei corpi; concetto che Toland nel testo delle *Letters* confuta totalmente.

In realtà, nonostante Toland ritenga che Locke consideri l'estensione spaziale come infinita, la posizione difesa nell'*Essay* lascia aperto il problema e non si schiera dogmaticamente a favore dell'infinità dello

¹¹⁹ Toland *Letters*, p. 223

spazio. Scrive infatti Locke: «whatsoever positive *Ideas* we have in our Minds of any Space, Duration, or Number, let them be never so great thy are still finite»¹²⁰. La mente non può contenere in sé l'idea di qualcosa di infinito in quanto tale. L'idea di una determinata quantità che la mente possiede, è infatti racchiusa in quella determinata idea particolare. Da questo ne deriva l'impossibilità della mente di racchiudere in sé l'idea di una quantità infinita, poiché ciò eccede le sue capacità. Oltre a ciò, l'idea in quanto tale di una quantità infinita, dovrebbe provenire dai sensi. Risulta però notoriamente impossibile esperire una quantità infinita. Non solo perciò l'idea di uno spazio infinito non può essere contenuta nella mente, ma essa non può nemmeno venire esperita. Perciò non abbiamo in noi nessuna idea dello spazio infinito. A questo proposito, Locke distingue tra l'infinità dello spazio e lo spazio infinito. Se non possediamo idea dello spazio infinito, tuttavia possiamo averne dell'infinità dello spazio. Tale idea di infinità dello spazio sorge nella nostra mente «from the contemplation of Quantity, and the endless increase the Mind is able to make in Quantity, by the repeated additions of what Portions thereof it pleases»¹²¹. L'idea dell'infinità dello spazio è quindi una progressione della mente. Partendo da una certa idea di quantità, la mente vi aggiunge altre porzioni di quantità e sviluppa infinitamente tale idea attraverso un'operazione di accrescimento. Come sottolinea giustamente Casini¹²², l'idea dell'infinità dello spazio, proviene dunque da un'associazione mentale degli spazi concreti che percepiamo attraverso i sensi. Associando ripetutamente le idee di varie porzioni di spazio, la mente giunge a formarsi il concetto della sua infinità. Una simile idea non proviene quindi dai sensi, ma è il frutto di una

¹²⁰ Locke *Essay*, II, XVII, 8, p. 376

¹²¹ *Ibid.*, 7, p. 374

¹²² Casini P., *Toland e l'attività della materia*, in P. Casini, *L'universo macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Bari, Editori Laterza 1969², pp. 205-237 (Ia ed. «Rivista critica di storia della filosofia», XXII 1967, pp. 24-53), p.235

elaborazione mentale. Ciò rende possibile concepire l'infinità dello spazio, così come rende concepibile ad esempio l'infinità della durata e del numero. Da tutto questo risulta che, sebbene possiamo parlare di infinità relativamente alla quantità, l'impossibilità di percepire e di contenere nella mente un'idea dello spazio infinito in quanto tale, ci deve trattenere dall'affermarne dogmaticamente l'esistenza. Come abbiamo già più volte sottolineato, infatti, nella prospettiva lockiana la conoscenza che possiamo avere deriva dalla sensibilità. Le stesse idee, se pure successivamente elaborate dalla mente, hanno origine sensibile. Pertanto, se partendo da una certa quantità determinata, la mente può formarsi un'idea dell'infinità dello spazio, ciò non ci deve indurre a postulare l'esistenza di uno spazio infinito, poiché quest'ultimo non è esperibile e quindi, in definitiva, risulta non conoscibile. L'origine empirica della conoscenza costringe quindi Locke a respingere l'infinità attuale dello spazio, che Newton aveva invece apertamente sostenuto.

Nonostante il rifiuto di Locke di affermare esplicitamente l'esistenza di uno spazio infinito, la concezione del corpo e dell'estensione che emergono dall'*Essay*, si muovono implicitamente a favore di questa tesi. Lo stesso esempio prima citato, in cui un uomo posto ai confini della materia potrebbe stendere la mano al di là del proprio corpo nell'immaterialità dello spazio, ne è una prima conferma. Locke pone qui come essenziale la finitudine dei corpi e la loro materialità, contrapposta ad un puro spazio privo di solidità la cui infinità, se anche non chiaramente affermata, è in ogni caso sottintesa. Se le caratteristiche fondamentali del corpo sono di essere solido e materiale e, in virtù di questo, finito, lo spazio puro a cui pertiene l'immaterialità non potrà quindi che porsi per antitesi come infinito. Toland ha saputo leggere in profondità il testo lockiano, e vi ha ritrovato la nozione di quello spazio infinito che il suo autore si è rifiutato di postulare esplicitamente come esistente, e che nelle *Letters* viene tanto criticato. In vari punti dell'*Essay* emerge infatti un concetto di spazio che si avvicina molto alla nozione

newtoniana di spazio assoluto. Abbiamo già ricordato in proposito l'incorporeità essenziale attribuita da Locke allo spazio come sua caratteristica fondamentale, elemento che comporta una sostanziale distinzione ed alterità tra materia e spazio. A ciò possiamo aggiungere la sottointesa infinità propria dell'estensione immateriale. Considerato questo, è opportuno aggiungere un'altra affermazione di Locke, che permette di delineare meglio la natura dello spazio. Scrive l'autore dell'*Essay*:

«The parts of pure *Space*, are immovable, which follows from their inseparability; *Motion* being nothing but change of distance between any two things: But this cannot be between Parts that are inseparable; [...] Thus the determined *Idea* of simple *Space* distinguishes it plainly, and sufficiently from *Body*; since its Parts are inseparable, immovable, and without resistance to the Motion of Body»¹²³.

In questo passo, l'inseparabilità delle parti dello spazio pone l'immobilità dello stesso. Lo spazio puro, essendo esteso anche se non materiale, potrebbe venire teoricamente suddiviso in parti. Le parti dello spazio puro, afferma Locke, sono però «inseparable one from the other; so that the Continuity cannot be separated, neither really, nor mentally»¹²⁴. Le parti della pura estensione sono inseparabili le une dalle altre, sia realmente sia dal punto di vista di un'astrazione esclusivamente mentale. Se nemmeno mentalmente è possibile immaginare lo spazio immateriale ed esteso come diviso in parti, ciò significa che in definitiva esso non ne possiede. Dato questo, lo spazio puro dovrà essere necessariamente considerato come immobile. Il movimento infatti, secondo le affermazioni lockiane, è considerato consistere nella variazione della distanza tra due elementi. Essendo l'estensione composta da parti inseparabili, ne consegue che tra le stesse non può intercorrere quella distanza necessaria al verificarsi del movimento. Lo spazio assoluto, non potendo possedere movimento

¹²³ Locke *Essay*, II, XIII, 14, p. 296

¹²⁴ *Ibid.*, 13, p. 294

all'interno delle sue parti, risulta pertanto essere immobile. Inoltre, affermare l'inseparabilità delle parti di spazio persino ad un livello astrattivo, significa ritenere che lo spazio non abbia affatto parti. In questo modo, lo spazio puro è posto come totalmente altro dai corpi e dagli oggetti materiali che compongono il mondo, ai quali pertiene la divisibilità, la finitudine ed il movimento in virtù di quella stessa materialità che all'estensione pura è negata. Ritorna in questo modo quel concetto di spazio il quale, se pure esteso, è tuttavia indivisibile, incorporeo ed immobile, contro il quale Toland si pronuncia criticamente.

Locke non avvicina mai lo spazio al concetto di Dio, come fanno invece i newtoniani. In virtù del suo empirismo e della derivazione sensibile della conoscenza, l'autore dell'*Essay* non potrebbe accettare la natura divina dello spazio postulata implicitamente nelle opere di Newton e sviluppata dai suoi seguaci. Tuttavia non si può non notare come le caratteristiche attribuite da Locke allo spazio puro, ad eccezione del suo carattere divino, rimandino all'estensione assoluta, immobile ed incorporea presente nei *Principia* di Newton. Toland indubbiamente è consapevole di questa somiglianza e, nonostante la stima che nutre nei confronti di Locke, non può astenersi dal sottolineare l'erroneità della sue convinzioni relative allo spazio. La teoria lockiana infatti, riproduce gli stessi errori propri di quella posizione favorevole all'esistenza di uno spazio assoluto, che fin dall'inizio delle *Letters* il suo autore si era proposto di confutare. Toland riconosce che la stessa infinità dello spazio puro, sebbene Locke non si pronunci esplicitamente in proposito, è una proprietà che segue necessariamente alle caratteristiche postulate nell'*Essay* come proprie dell'estensione immateriale. Dalla stessa necessità di considerare lo spazio come totalmente altro dal corpo, ne consegue la necessità di considerarlo come infinito. L'errore lockiano di separare materia corporea ed estensione immateriale, conduce alla necessità di contrapporre alla finitudine propria degli oggetti,

uno spazio puro che, in virtù della sua alterità dai corpi, non può che essere considerato come necessariamente infinito.

L'esistenza di due tipi di estensione, una materiale e corporea, una immateriale e immobile, conduce Locke, come abbiamo visto, ad ammettere l'esistenza del vuoto. Toland nelle *Letters*, ricorda un ultimo passo dell'*Essay* in cui l'esistenza del vuoto è postulata come necessaria. Scrive Locke:

«Farther, those who assert the impossibility of *Space* existing without *Matter*, must not only make Body infinite, but must also deny a power in God to annihilate any part of Matter. Not one, I suppose, will deny, that God can put an end to all motion that is in Matter, and fix all the Bodies of the Universe in a perfect quiet and rest, and continue them so as long as he pleases. Whoever then will allow, that God can, during such a general rest, annihilate either this Book, or the Body of him that reads it, must necessarily admit the possibility of a *Vacuum*. For it is evident, that the Space, that was filled by the parts of the annihilated Body, will still remain, and be a Space without Body»¹²⁵.

Secondo l'argomentazione lockiana, dal potere di annichilimento di Dio, che nessuno oserebbe negare, consegue una necessaria ammissione dell'esistenza del vuoto. Si deve necessariamente riconoscere che Dio, se volesse, potrebbe privare la materia di ogni movimento, in modo che tutti i corpi che compongono l'universo vengano fissati nella posizione loro propria, in uno stato di perfetta quiete. In questa situazione di quiete generale Dio, se lo desiderasse, potrebbe annichilire qualsiasi cosa. Se ciò accadesse, sarebbe possibile notare come lo spazio nel quale si trovavano i corpi annichiliti e che era da essi occupato prima che venissero annullati dall'esistenza, esiste ancora nonostante il venire meno dei corpi in questione. Questo, secondo Locke, prova l'esistenza di uno spazio privo di corpi e, pertanto, del vuoto. Infatti, afferma l'autore dell'*Essay*, «*Vacuum*, [...] signifies Space without Body, whose very existence no one can deny to

¹²⁵ *Ibid.*, 21 (bis), p. 302

be possible, who will not make Matter infinite, and take from God a power to annihilate any Particle of it»¹²⁶. Il vuoto viene quindi postulato come coincidente con lo spazio puro, con l'estensione non occupata da alcun corpo. Il vuoto è lo spazio privo di corporeità, e l'argomento teologico proposto da Locke prova l'impossibilità di identificare spazio e materia. Infatti, il potere di Dio di annichilire un corpo non può venire ad esso negato, e se Dio stesso decidesse di esercitarlo, ciò mostrerebbe l'esistenza di uno spazio incorporeo al venire meno dei corpi. Pertanto il vuoto, coincidente con lo spazio puro e fungente da contenitore dei corpi dai quali necessariamente si distingue, deve essere ammesso come esistente. Negandone l'esistenza si ricadrebbe, secondo Locke, in due gravi errori. Il primo consiste nel fatto che coloro che negano l'esistenza del vuoto devono ammettere necessariamente il corpo e la materia come infiniti. Se infatti non esiste uno spazio puro infinito come separato e diverso dalla materialità corporea, ciò significa che corpi, materia e spazio si identificano. Se l'estensione spaziale coincide con l'estensione corporea, ciò implica che tutto ciò che esiste è materiale, che il vuoto non esiste e che la stessa materia ed i corpi si pongono come infiniti. Infatti, coincidendo con la spazialità che è ammessa come infinita, anche la materia giunge a possedere la stessa infinità dello spazio con cui si identifica. Inoltre in questo modo la solidità corporea, coincidendo con lo spazio puro, eliminerebbe l'immaterialità spaziale, creando un universo in cui tutto è pieno di materia e non esiste il vuoto. L'inammissibile errore di considerare spazio e materia come coincidenti conduce, secondo Locke, ad una seconda assurda conseguenza: la negazione a Dio del potere di annichilire. La materia infatti, identificandosi con lo spazio, giunge ad essere essa stessa infinita. Se la corporeità è infinita, ne consegue il venire meno del potere di Dio di annichilire una certa parte di materia; ciò che è infinito infatti non ha parti e, non esistendo parti da poter annullare, il potere di annichilimento di Dio

¹²⁶ *Ibid.*, p. 304

diventa nullo. Tutte queste conseguenze erronee alla tesi dell'identità tra spazio e materia, devono necessariamente condurre, nella prospettiva lockiana, ad affermare l'esistenza di uno spazio puro e coincidente con il vuoto, che funge da sfondo entro il quale i corpi si collocano.

Il commento di Toland alla teoria di Locke sul vuoto sopra esposta, non può ovviamente che essere negativo. Per quanto riguarda la necessità per quei pensatori che negano l'esistenza del vuoto di ritenere la materia infinita, nonché riguardo all'esempio lockiano dell'annichilimento dei corpi, Toland commenta nel seguente modo:

«That they make Matter infinite is confest; but what he [Locke] adds about Annihilation is deny'd: for besides that no Revelation from God can be produc'd, wherein he has declar'd that he will annihilate any parts of Matter, so it is no Argument for a real Space, that God has it in his power to annihilate, no more than that the World shall actually finish in three Days, because I conceive it possible for God to destroy it in that short time»¹²⁷.

Toland ammette che coloro che sostengono l'impossibilità dell'esistenza di uno spazio senza materia, devono ritenere la materia come infinita. Come abbiamo visto, infatti, se la materia propria dei corpi si identifica con lo spazio infinito, abbiamo l'ammissione di un solo tipo di estensione necessariamente infinita. La materia risulta quindi essere l'unico tipo di estensione esistente e, identificandosi con il presunto spazio assoluto, possiede essa stessa infinità. Quello che per Locke era un errore grave, conseguente dalla negazione del vuoto, risulta essere ammissibile senza problemi da Toland, poiché coincide con la stessa posizione dell'autore in merito alla materia. In un universo in cui il vuoto non esiste, tutto risulta riempito dall'unica infinita materia. Questa tesi non solo è concessa da Toland, ma risulta anche essere l'unica teoria in grado di spiegare correttamente la conformazione della realtà.

¹²⁷ Toland *Letters*, p. 224

La necessità della infinità della materia, conduce l'autore delle *Letters* a negare quanto affermato da Locke a proposito dell'annichilazione dei corpi. Toland ricorda innanzitutto come non sia nota nessuna rivelazione di Dio in cui dichiarare la sua volontà di annullare una qualche parte di materia. In secondo luogo, se anche Dio possedesse questo potere di annichilimento, dalla sua possibilità di ridurre a nulla la materia non consegue che l'esistenza di uno spazio assoluto e separato sia reale. Secondo Toland, l'esistenza di uno spazio come diverso dalla materia non può essere correttamente inferita dal potere di annullamento della stessa da parte di Dio.

Queste due considerazioni contro l'argomento lockiano, non risultano a mio avviso né molto forti né decisive. Probabilmente, Toland non voleva far trasparire il vero motivo per cui rifiuta di ammettere il potere divino di annichilimento, come prova a favore dell'esistenza di uno spazio immateriale diverso e separato dai corpi. La vera ragione del suo rifiuto infatti, credo sia un'altra. Come sappiamo, l'universo tolandiano è composto interamente di materia; in esso ogni cosa è espressione della stessa e tutto ciò che accade e si manifesta, avviene in virtù dell'essenza e dell'intima conformazione dell'estensione, non essendo altro che una sua modalità. Un cosmo così concepito è assolutamente e totalmente indipendente da Dio, che non vi si manifesta né tramite la creazione del movimento, né tramite il suo concorso ordinario, poiché tutto è regolato dalle leggi intrinseche alla materia, le quali sono dovute alla sua interna conformazione. In altre parole, nel sistema tolandiano, Dio non è necessario, poiché l'universo attivo è composto da una natura operante spontaneamente ed autonomamente. Essendo la natura autosufficiente e indipendente, funzionante esclusivamente in virtù delle leggi interne all'estensione, è ovvio che l'eventuale potere divino di annullare la materia non solo non prova la realtà di uno spazio immateriale, ma non ha neppure senso di essere ammesso come possibile. Toland non si rifiuta esplicitamente di riconoscere a Dio

questo potere, probabilmente per ragioni di prudenza. La negazione della possibilità per Dio di annullare la materia consegue però dallo stesso sistema esposto nelle *Letters*. Poiché ogni cosa funziona in virtù dell'essenza dell'estensione infinita, infatti, così come non ha senso postulare Dio come creatore nel movimento, non ha nemmeno senso ritenere che lo stesso abbia il potere di annullare una materia che non dipende in nessun modo dalle sue facoltà. La non necessità di Dio nel cosmo tolandiano annulla ogni argomento che si riferisce alle facoltà del divino artefice come presunta prova dell'immaterialità dello spazio e dell'esistenza del vuoto. L'autosufficienza del mondo materiale rende quest'ultimo indipendente dalla volontà divina e da ogni tipo di intervento ultraterreno. Negare che Dio possa intervenire nel mondo rende privo di senso anche riconoscere la possibilità che Dio stesso possa intervenire sulla materia annichilandola. La volontà divina rimane al di fuori del cosmo tolandiano. In questo modo è evidente che l'argomento di Locke, fondato su quella stessa divina volontà, deve quindi essere rifiutato e considerato inconsistente. Non solo infatti l'esempio dell'annichilazione non prova la realtà di uno spazio come separato dai corpi, ma è un argomento non valido poiché, in definitiva, risulta negata la possibilità dell'intervento di Dio nel mondo. Nonostante la prudenza abbia condotto l'autore delle *Letters* a non affermare esplicitamente quelle che sono le conseguenze della sua teoria, ciò non toglie che la non necessità di Dio conseguente dall'intrinseca attività della materia, sia l'unica ragione per cui l'argomento lockiano debba essere, nella prospettiva di Toland, necessariamente rifiutato.

Ciò che viene messo in rilievo dal dissenso espresso da Toland nei confronti di quanto postulato da Locke in merito allo spazio, è che l'autore dell'*Essay* ricade in quell'errore fondamentale delineato nelle *Letters*, il quale è stato identificato come la causa di ogni concezione errata elaborata intorno alla materia. Locke, al modo di coloro che ammettono l'esistenza del vuoto, ha considerato la materia come essenzialmente inattiva, ed ha costruito su

questo assunto una teoria dell'estensione errata. Considerando la materia come priva di azione, la ha separata dall'estensione spaziale, conferendo in questo modo realtà a concetti che sono effettivamente solo frutto di astrazioni, come lo spazio incorporeo ed il vuoto. Nei confronti della teoria elaborata nell'*Essay*, nonostante Toland affermi di ritenerlo uno dei più utili libri esistenti, risulta valido quel rimedio che viene avanzato anche rispetto alla teoria di Newton. Sostiene Toland: «Motion ought to enter into the Definition of Matter, no less than Extension or Solidity»¹²⁸. Se il movimento venisse considerato come parte integrante delle definizioni della materia, in modo tanto essenziale quanto l'estensione e la solidità, si risolverebbero facilmente tutti i problemi relativi allo spazio, all'estensione, al movimento ed alla sua origine e natura, scoprendo che ogni cosa ha la sua causa nell'essenza della materia stessa. Allo stesso modo, si scoprirebbe che nozioni come il vuoto o lo spazio assoluto ed immateriale sono solo astrazioni, in realtà coincidenti con la materia unica. In questo modo l'universo, risolvendosi interamente nella materia infinita, sarebbe totalmente autosufficiente. Una posizione del genere permetterebbe di risolvere anche tutti quei problemi teologici relativi alla divinità dello spazio ed alla creazione del movimento, semplicemente tramite il rifiuto di conferire consistenza ontologica ad enti esterni alla materia, dei quali il mondo per il suo funzionamento non ha minimamente bisogno. Se lo scritto di Locke merita quindi tanti elogi e tanto rispetto, dalla posizione di Toland non può tuttavia non emergere come il suo autore non abbia saputo in realtà avere uno sguardo altrettanto acuto in merito alla natura della materia, elaborando una teoria dello spazio che deve in definitiva essere necessariamente rigettata.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 226

Rielaborazione tolandiana del concetto lockiano di materia pensante

Il particolare modello proposto da Toland permette, se interpretato correttamente, di collocare il concetto di *thinking matter* all'interno di un universo che funziona in virtù dei soli principi meccanici, conducendo così alle estreme conseguenze quella proposta che in Locke era solo una possibilità teorica. Grazie al suo particolare modello di universo Toland rielabora la proposta lockiana relativa alla possibilità della materia pensante, e conferisce concretezza metafisica ad un concetto che in Locke si colloca esclusivamente a livello epistemologico. Il primo elemento fondamentale da tenere in considerazione è la diversità che si pone alla base del funzionamento dei fenomeni tra le concezioni dei due autori. Sebbene Locke concepisca essenzialmente la possibilità di spiegare il cosmo sulla base dei principi di estensione e movimento, la distinzione posta tra corpo-solidità e spazio immateriale fa sì che il sistema elaborato dell'autore dell'*Essay* non si possa definire come completamente meccanicistico. La concezione dell'esistenza di uno spazio puro e privo di solidità chiama in causa principi che non sono esclusivamente meccanici. Là dove si situa uno spazio privo di materia, infatti, sarà necessario riferirsi a leggi esterne e diverse rispetto a quelle che regolano la materia per poterne comprendere il funzionamento. La critica di Toland a questa distinzione lockiana, conduce l'autore delle *Letters* a postulare un universo essenzialmente pieno e composto della medesima materia in ogni spazio e luogo. Spazio e materia coincidono, così come la materia del tutto, essendo unica in tutto l'universo, coincide con ogni singolo corpo particolare. Data questa particolare concezione che prevede una onnicomprensiva ed infinita materia esistente, sarà conseguentemente possibile spiegare ogni fenomeno esclusivamente

sulla base delle leggi meccaniche e fisiche che regolano il funzionamento della materia medesima. Seguendo questo modello anche il pensiero, in quanto parte di un universo completamente materiale, è materiale esso stesso, ed il suo funzionamento segue le medesime leggi meccaniche proprie dell'estensione. Il concetto di materia pensante quindi, in quanto non viene da Toland ammesso nulla di esistente che non sia materia, è non solo possibilità ma concreta realtà. L'identificazione materia-corpo-spazio è quindi l'elemento cardine che consente a Toland di concretizzare la realtà del concetto di *thinking matter*. La lettura essenzialmente materialistica e meccanicistica del cosmo propria di Toland estremizza perciò la proposta di Locke, conducendo pertanto alla formulazione esplicita della materialità del pensiero.

L'integrazione dell'attività e quindi della forza motrice in seno alla materia stessa, è il secondo elemento che consente a Toland di sancire definitivamente la realtà della materia pesante. Se infatti la materia è essenzialmente attiva e ritrova in se stessa la causa di ogni possibile mutamento che avviene a livello fenomenico, viene meno la necessità di ricorrere ad ogni altra causa esterna nella spiegazione dei fenomeni: l'universo funziona e si conserva in virtù della struttura stessa dell'estensione. L'ammissione dell'attività come intrinseca alla materia, comporta quindi che la presenza di un'intelligenza ordinatrice della stessa non sia necessaria. Ciò consente di eliminare il ricorso all'azione divina, postulata invece da Locke come essenziale riferimento. Se per Locke l'onnipotenza della volontà divina collegata al concetto di *superaddition* era un elemento fondamentale, posto a garanzia dell'avvenimento di quei fenomeni che vediamo verificarsi ma di cui non riusciamo a comprendere il funzionamento, nel cosmo tolandiano la funzione del creatore viene destituita da ogni fondamento. L'universo di Toland è indipendente ed autosufficiente da Dio, sia per quanto riguarda l'origine del movimento, sia per ciò che concerne il concorso ordinario divino agli eventi del mondo.

Nella sua azione infinita, l'estensione è la causa e la spiegazione di ogni fenomeno nonché dei suoi particolari comportamenti, e la ragione d'essere del mondo, poiché il cosmo coincide con la materia unica. In un modello così concepito, appare piuttosto evidente come l'azione di Dio sia del tutto assente e non necessaria, nonché come il ruolo del divino artefice sia completamente escluso dal funzionamento dell'universo. Il sistema tolandiano non necessita quindi del riferimento a Dio per giustificare il possibile possesso del pensiero da parte della materia, in quanto l'universo materiale ed attivo proposto dal filosofo irlandese pone positivamente, in virtù della sua medesima conformazione, l'esistenza di una materia pensante. Poiché nell'universo tolandiano tutto è materia e nulla si distingue dalla materia del tutto, ogni possibile pensiero non sarà nient'altro che la declinazione particolare dell'unica materia esistente, ovvero per sua definizione materiale. Lo stesso pensiero dell'uomo non è altro che una singola declinazione della generale attività della materia, e deve la sua realizzazione ed il suo funzionamento alle leggi meccaniche proprie dell'elemento materiale. In quanto l'uomo stesso si configura come totalmente composto da materia, le sue attività cognitive saranno dovute alla continua ed incessante azione della materia medesima nonché alla sua perpetua trasmutazione, secondo un processo in cui il pensiero si risolve ad un interagire delle componenti meccaniche e materiali che compongono il corpo ed il cervello. Il pensiero quindi diventa attributo e modalità di attualizzazione della materia, facendo del concetto possibile di *thinking matter* lockiano, una reale e positiva realtà metafisica.

Toland prende la possibilità della *thinking matter* suggerita da Locke a livello epistemologico e la porta, attraverso il concetto di *active matter*, alle sue estreme conseguenze. E questo non solo in virtù delle caratteristiche del suo sistema il quale, non postulando nulla di reale come diverso dalla onnicomprensiva materia che sola propriamente esiste, riconduce necessariamente il pensiero a questa essenziale materialità. Per Toland il

concetto stesso di possibilità epistemologica posta da Locke viene a cadere. Come leggiamo nelle *Letters*, la prospettiva tolandiana prende le mosse dall'accettazione del fondamentale assunto lockiano che ravvisa l'origine di ogni possibile conoscenza nell'empiricità. Esclusivamente attraverso la percezione empirica, è possibile giungere a conoscenza di quelle che sono le tre proprietà fondamentali della materia: l'estensione, la solidità e l'attività. Ed è proprio la conoscenza certa di queste tre essenziali proprietà che ci permette di spiegare i fenomeni. Secondo quanto afferma Toland riferendosi alle tre intrinseche proprietà della materia: «from the due and joint Consideration of these alone, a world of its Phænomena may be better accounted for than hitherto»¹²⁹. In base ad una corretta considerazione delle proprietà della solidità, dell'estensione e dell'attività, è possibile spiegare e rendere compiutamente conto di tutti i fenomeni dell'universo. Questa certezza, che deriva dall'osservazione empirica di come tali proprietà siano praticamente in grado di rendere esaustivamente ragione dei fenomeni, elimina la necessità della sospensione del giudizio e della possibilità fissata da Locke al solo livello epistemologico. Infatti siccome la materia con le sue essenziali proprietà è in grado di rendere ragione di tutto, e l'indubitabilità di questo assunto deriva da una certezza empirica, la medesima materia sarà allora in grado di spiegare il pensiero mettendone in evidenza l'intrinseca materialità. La materia pensante, lungi dal dover rimanere un'ipotesi epistemologica a causa dell'inverificabilità dell'ipotesi stessa, nel sistema tolandiano diventa, per ragioni di coerenza empirica, necessariamente esistente. Attraverso l'attività e l'onnicomprendività della materia, Toland causa così la caduta della possibilità epistemologica lockiana in una positiva tesi metafisica applicata al reale, postulando in questo modo il pensiero come determinazione dell'universale materia che compone il cosmo, e sancendone così definitivamente la materialità.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 229

Esiti del sistema tolandiano sul problema dell'anima

Seguendo il modello tolandiano, viene meno anche la necessità di postulare l'anima come sostanza separata sede del pensiero, delle facoltà conoscitive e delle percezioni. Il corpo dell'uomo, come ogni altro ente ed oggetto, è una modalità della materia unica; esso non possiede perciò al suo interno nulla di diverso dall'estensione e dal movimento. Pertanto ogni caratteristica propria della sostanza immateriale, viene interamente risolta nell'interazione della materia e delle sue leggi meccaniche. La materia assorbe in sé pensiero, percezioni e sensazioni dell'uomo, rendendo ciò che tradizionalmente viene chiamato anima un elemento totalmente materiale. Il corpo dell'uomo, in quanto espressione e modalità dell'unica materia attiva, non possiede al suo interno nulla di diverso da estensione e movimento, e non si sottrae perciò alle leggi meccaniche che sole reggono il cosmo; il funzionamento di ogni sua componente è pertanto giustificabile in termini della conformazione della materia stessa. Parte integrante dell'infinita trasmutazione della materia dell'universo, il corpo si origina dalla materia ed in essa si esaurisce, rendendo così anima e pensiero elementi corporei che si risolvono nell'estensione che costituisce il mondo. L'anima, in quanto componente corporea dell'uomo, ne condivide la medesima materialità e mortalità, divenendo anch'essa declinazione dell'unica materia eterna ed infinita nonché parte integrante dell'estensione della totalità.

Non contemplando la possibilità di una componente immateriale che vada a formare il corpo umano, l'uomo di Toland diventa quindi un soggetto totalmente materiale sottoposto, come ogni altro ente naturale, all'incessante rivoluzione e trasmutazione della materia. In questo modo il corpo, alla fine del ciclo, si trasforma in una moltitudine di altri oggetti e diviene parte di essi, senza che nessuna sua componente possa venire sottratta a questo flusso incessante e trasportata ad un livello di eternità che si ponga come

trascendente e non materiale. Come sottolinea giustamente Giuntini¹³⁰, nel continuo processo di generazione e corruzione che coinvolge incessantemente tutte le cose esistenti, è quindi coinvolta interamente anche l'anima dell'uomo; essa viene meno nella sua specificità alla morte del corpo, ritornando alla materia da cui si è generata e ricreandosi in nuove forme dell'estensione che andrà a comporre gli oggetti e gli enti del mondo. L'unica eternità che può appartenere all'uomo, è pertanto la medesima eternità che è propria di ogni corpo e di ogni ente del mondo, la quale è esemplificata dalla materia infinita. Nel suo essere espressione della materia unica ed infinita, l'uomo e l'anima assumono l'infinità propria della stessa, continuando ad esistere anche dopo la fine del soggetto individuale sotto altre forme ed aspetti sempre in cambiamento dell'estensione. L'esistenza eterna dell'uomo non si configura quindi come l'infinita esistenza della sua anima individuale; tale esistenza eterna consiste nell'infinita ed eterna esistenza della materia che compone l'individuo in innumerevoli forme e corpi differenti, all'interno delle incessanti rivoluzioni e ricreazione della materia. Da questo quadro emerge come, oltre alle funzioni fisiche, anche l'intera vita dell'uomo si risolve nel moto e nell'estensione delle particelle della materia di cui è espressione¹³¹. In questo modo, in quanto parte del cosmo attivo e materiale, l'infinità e l'eternità dell'uomo, al pari di quella di ogni altra cosa esistente, diventa l'infinità della materia stessa che sola plasma l'universo, essendo l'unica componente che propriamente si può dire esistente. Conseguentemente in modo naturale dalla tesi della materia attiva che il tradizionale concetto di immortalità dell'anima risulta completamente

¹³⁰ Nel suo saggio *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland (1670 – 1722)* Bologna, Il Mulino 1979, p. 374, Giuntini correttamente rileva come nel processo di trasmutazione continua che caratterizza ogni cosa esistente nell'universo, «è coinvolta integralmente anche la struttura fisica e mentale dell'uomo, il quale, nonostante le sue pretese di superiorità sugli altri esseri, è soggetto alle medesime leggi che regolano il meccanismo dell'universo».

¹³¹ A questo proposito una giusta affermazione è avanzata nel saggio di Iofrida *La filosofia di John Toland. spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milano, Franco Angeli Editore 1983, in cui l'autore molto correttamente rileva come «la vita per Toland non è qualcosa di *altro* dal corpo organizzato».

stravolto: non si tratta più infatti dell'immortalità di una sostanza immateriale congiunta al corpo, ma dell'eternità dell'estensione di cui quest'anima, che si pone come non diversa dal corpo e dalla materia della totalità, risulta unicamente composta. Toland con il suo sistema sancisce una definitiva e totale mortalità e materialità dell'anima umana, declinando la possibile corporeità di percezioni e sensazioni suggerita da Locke, in un'anima risolventesi nell'eterna estensione attiva del tutto.

Tavola delle sigle e delle abbreviazioni

Leibniz *Nouveaux Essays* = Leibniz, *Nouveaux essays sur l'entendement* (il primo numero che segue la sigla indica il libro; il secondo numero indica il capitolo; il terzo numero indica il paragrafo)

Locke *Essay* = Locke, *Essay concerning human understanding* (il primo numero che segue la sigla indica il libro; il secondo numero indica il capitolo; il terzo numero indica il paragrafo)

Toland *Letters* = Toland, *Letters to Serena*

Bibliografia

Anstey P., *Boyle against thinking matter*, in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Edited by C. Lüthy, J. E. Murdoch, and W. R. Newman, Leiden-Boston-Köln, Brill 2001, pp. 483-514

Ayers M. R., *The Ideas of Power and Substance in Locke's Philosophy*, «The Philosophical Quarterly», Vol. 25, N. 98, 1975, pp. 1-27

Ayers M. R., *Mechanism, Superaddition and the Proof of God's Existence in Locke's Essay*, «The Philosophical Review» Vol. 90, N. 2, 1981, pp. 210-251

Barham J., *Thoughts on Thinking Matter*, PCID 2.3.7, 2003

Bennett J., *Locke's Philosophy of Mind*, in *The Cambridge Companion to Locke*, Edited by d V. Chappell, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press 1994, pp. 89-114

Berman D., *George Berkeley: Idealism and the Man*, Oxford, Clarendon Press 1994, pp. 61-70

Berman D., *Die Debatte über die Seele*, in *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, 3/1. a cura di J. P. Schobinger, Basel, Schwabe, 1988, pp. 772-775

Bettini A., *Il dibattito sullo stato dell'anima fra la morte e la risurrezione nel seicento inglese*, in «Annali dell'istituto italiano per gli studi storici», 10, 1987/88, pp. 145-181

Brown S., *Soul, Body and Natural Immortality*, «The Monist», Vol. 81, N. 4, 1998, pp. 573-590

Brown S., *Two papers by John Toland. His «Remarques Critiques sur le Systême de M. Leibniz» and the last of his «Letters to Serena»*, «I castelli di Yale», IV, 1999, pp. 55-79

Brown S., *Toland's clandestine pantheism as partly revealed in his neglected «Remarques critiques sur le systeme de M. Leibniz...» and partly concealed in the last of his «Letters to Serena»*, in G. Paganini, *Scepticisme, Clandestinité et Libre Pensées*, Paris, Honoré Champion Éditeur 2002, pp. 345-370

Carabelli G., *Tolandiana. Materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670-1722)*, Firenze, La Nuova Italia 1975

Burns N. T., *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1972

Carabelli G., *Un pio anglicano alla ricerca dell'anima materiale: Henry Layton*, in «Materiali filosofici», 1, 1975, pp.36-47

Carabelli G., *Tolandiana. Errata, Addenda e Indici*, Ferrara, Pubblicazioni della Facoltà di Magistero, III, 1978

Carus P., *Leibniz and Locke*, «The Monist», Vol. 27, N. 1, 1917, pp. 137-142

Casini P., *Toland e l'attività della materia*, in P. Casini, *L'universo macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Bari, Editori Laterza 1969², pp. 205-237 (Ia ed. «Rivista critica di storia della filosofia», XXII 1967, pp. 24-53)

Casini P., *L'universo macchina. Origini della filosofia newtoniana*, Bari, Editori Laterza 1969

Catalano J. S., *Thinking Matter. Consciousness from Aristotle to Putnam and Sartre*, New York-London, Routledge 2000

Champion J., *The Men of Matter: Spirits, Matter and the Politics of Priestcraft, 1701-1709*, in G. Paganini, M. Benitez, and J. Dybikowski, *Scepticism, Clandestinity and Free-Thinking*, Paris, Honoré Champion Éditeur 2002, pp. 130-138

Chappell V., *Locke on Freedom of the Will*, in Rogers G. A. J., *Locke's Philosophy: Content and Context*, Oxford, Oxford University Press 1994, pp. 101-121

Cherchi G., *Satira ed enigma. Due saggi sul "Pantheisticon" di John Toland*, Lucca, Maria Pacini Fazzi Editore 1985

Clericuzio A., *Gassendi, Charleton and Boyle on Matter and Motion*, in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Edited by C. Lüthy, J. E. Murdoch, and W. R. Newman, Leiden-Boston-Köln, Brill 2001, pp. 467-482

Coward W., *Second Thoughts Concerning Human Soul*, London, Printed for A. Baldwin 1704 (1702)

Coward W., *Farther Thoughts Concerning Human Soul* (1703)

Coward W., *The Grand Essay*, London, Printed for P. G. 1704

Coward W., *The Just Scrutiny*, London (1707)

Dahm J. J., *Science and Apologetics in the Early Boyle Lectures*, in «Church History», 39, 1970, pp. 172-186

Daniel S. H., *John Toland: his Methods, Manners and Mind*, Kingston and Montreal , McGill-Queen's University Press 1984

Descartes, *L'Homme*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Nouvelle présentation en co-edition avec le Centre national de la recherche scientifique, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1964-1974, Vol. XI, pp. 119-215

Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Nouvelle présentation

en co-edition avec le Centre national de la recherche scientifique,
Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1964-1974, Vol. VII

Descartes, *Le Monde ou le Traité de la Lumiere*, in *Oeuvres de Descartes*,
publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Nouvelle présentation
en co-edition avec le Centre national de la recherche scientifique,
Paris, Librairie Philosophique J. Vrin 1964-1974, Vol. XI, pp. 2-118

Descartes, *Les Passions de l'Ame*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par
Charles Adam & Paul Tannery, Nouvelle présentation en co-edition
avec le Centre national de la recherche scientifique, Paris, Librairie
Philosophique J. Vrin 1964-1974, Vol. XI, pp. 291-497

Descartes, *Principia Philosophie*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par
Charles Adam & Paul Tannery, Nouvelle présentation en co-edition
avec le Centre national de la recherche scientifique, Paris, Librairie
Philosophique J. Vrin 1964-1974, Vol. VIII-1

Downing L., *The Status of Mechanism in Locke's Essay*, «The Philosophical
Review», Vol. 197, N. 3, Jul. 1998, pp. 381-414

Downing L., *The Uses of Mechanism: Corpuscularianism in Drafts A and B
of Locke's Essay*, in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular
Matter Theories*, Edited by C. Lüthy, J. E. Murdoch, and W. R.
Newman, Leiden-Boston-Köln, Brill 2001, pp. 515-534

Duncan S., *Leibniz's Mill Argument Against Materialism*, «The
Philosophical Quarterly», Vol. 62, N. 247, 2012, pp. 250- 272

- Duncan S., *Toland, Leibniz and Active Matter*, in «Oxford Studies in Early Modern Philosophy», vol. 6, Oxford University Press 2012, pp. 249-278
- Evans R. R., *Pantheisticon: The Career of John Toland*, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris, Peter Lang 1991
- Firpo M., *John Toland e il deismo inglese*, in «Rivista storica italiana», 2, 1978, pp. 327-380
- Froom L. E., *The Conditionalist Faith of Our Fathers*, 2 voll., Washington, D:C., Review and Herald 1966, vol.II, pp. 193-199
- Gimelfarb-Brack M., *Liberté, égalité, fraternité, justice! La vie et l'oeuvre de Richard Overton, niveleur*, Berne, Lang, 1979
- Gillett C. R., *Burned Books*, 2 voll., New York, Columbia University Press 1932, vol.I, pp. 586-588
- Giuntini C., *Panteismo e ideologia repubblicana: John Toland (1670 - 1722)*, Bologna, Il Mulino 1979
- Giuntini C., *La scienza di un panteista*, «Intersezioni», II, 1982, pp. 393-406
- Grosholz E., *Plato and Leibniz Against Materialists*, «Journal of the History of Ideas», Vol. 57, N. 2, 1996, pp. 255-276

Hamou P., *L'Opinion de Locke sur la "matière pensante"*, Methodos 4, Villeuneuve d'Ascq 2004

Hampton B., *The Existence of the human soul after Death proved from Scripture, reason and philosophy. Wherein Mr. Lock's notion that understanding may be given to matter, Mr. Hobbs's Assertion that there is no such thing as an immaterial substance; Dr. Coward's books of second and further thoughts are confuted. With an appendix, showing that the above mentioned principles are the occasion of Civil Wars, etc*, London 1711

Harris J., *Of Liberty and Necessity; The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press 2005

Heimann P. M. and McGuire J. E., *Newtonian Forces and Lockean Powers: Concepts of Matter in Eighteenth-Century Thought*, in «Historical Studies in the Physical Sciences», 3, 1971, pp. 233-306

Heinemann F. H., *Toland and Leibniz*, «The Philosophical Review», Vol. 54, N. 5, 1945, pp. 437-457

Henry N., *Milton and Hobbes: Mortalism and the Intermediate State*, in «Studies in Philology», 48, 1951, pp. 234-249

Hobbes T., *Scritti teologici*, Milano, Franco Angeli 1988

Iofrida M., *Alcune osservazioni sulla figura di W. Coward*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», serie III, 5, 1975, n.2, pp. 555-562

Iofrida M., *La presenza della cultura libertina in Inghilterra alla fine del '600: Charles Blount, Thomas Burnet e William Coward*, in T. Gregory, G. Paganini, G. Canziani, O. Pompeo Faracovi, D. Pastine, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze, La Nuova Italia 1981, pp. 391-393

Iofrida M., *Il «Pantheisticon» di John Toland*, «Rivista critica di storia della filosofia» XXXVI (1981), pp. 3-28

Iofrida M., *La filosofia di John Toland. spinozismo, scienza e religione nella cultura europea fra '600 e '700*, Milano, Franco Angeli Editore 1983

Irving J. A., *Leibniz' Theory of Matter*, «Philosophy of Science», Vol. 3, N. 2, 1936, pp. 208-214

Jacob M. C., *John Toland and the Newtonian Ideology*, in «Journal of Wasburg and Courtauld Institutes», 1969, pp. 307-331

Jacob M. C., *The Newtonians and the English Revolution, 1660-1720*, 1976

Jacob M. C., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, London, Allen & Unwin 1981

Jolley N., *Leibniz on Locke and Socinianism*, «Journal of the History of Ideas», Vol. 39, N. 2, 1978, pp. 233-250

Johnston D., *The Rhetoric of Leviathan*, Princetown, Princetown University Press 1986, pp. 142-150

Johnston D., *Hobbes's Mortalism*, in «History of Political Thought», 10, 1989, n. 4, pp. 647-663

Kenneth Brown D., *Locke's Solid Souls*, «Open Journal of Philosophy», Vol. 2, N. 4, 2012, pp. 228-234

Koyré A., *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York, Harper Torchbook 1958² (1a ed. The Johns Hopkins Press 1957)

Layton H., *Observations upon Mr. Wadsworths Book of the Soul's Immortality* (1690)

Layton H., *Observation upon a Sermon Intitled, A Confutation of Atheism from the Faculties of the Soul, Alias, Matter and Motion Cannot Think* (1692)

Layton H., Henry Layton, *A Search After Soul and Spiritual Operations in Man*

Layton H., *A Second Part of a Treatise Intitled a Search After Soul*

Layton H., *Observation upon a Short Treatise, Written By Mr. Timothy Manlove*

Layton H., *Arguments and Replies in a Dispute concerning the Nature of the Human Soul* (1703)

Leibniz G. W., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariatì, Milano, Bompiani 2011 («Il pensiero occidentale»)

Lessay F., *Mortalisme chrétien: l'étrange rencontre entre Hobbes et Milton*, «Bulletin de la société d'études anglo-américaines des XVII et XVIII siècles», 32, 1991, pp. 21-33

Ley H., *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, 3/2, Berlin, Veb Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1980, pp. 488-506

Locke J., *A Letter to the Right Rev. Edward Lord Bishop of Worcester, concerning some Passages relating to Mr. Locke's Essay of Human Understanding, in a late Discourse of his Lordship's in Vindication of the Trinity*, in *The Works of John Locke*, printed for C. and J. Rivington, London 1824, Vol. III, pp. 1-96

Locke J., *Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his Letter*, in *The Works of John Locke*, printed for C. and J. Rivington, London 1824, Vol. III, pp. 97-185

Locke J., *An Answer to Remarks upon an Essay concerning Human Understanding*, in *The Works of John Locke*, printed for C. and J. Rivington, London 1824, Vol. III, pp. 186-190

Locke J., *Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his second Letter*, in *The Works of John Locke*, printed for C. and J. Rivington, London 1824, Vol. III, pp. 191-498

Locke J., *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di V. Cicero e M. G. D'Amico, trad. it. di V. Cicero e M. G. D'Amico, Milano, Bompiani 2012³ (1a ed. 2004) («Il pensiero occidentale»)

Locke J., *Some Thoughts Concerning Education*, London 1693

Maclear J. F., *Anne Hutchinson and the Mortalist Heresy*, «The New England Quarterly», Vol. 54, N. 1, 1981, pp. 74-103

Mamiani M., *Teorie dello spazio da Descartes a Newton*, Milano, Franco Angeli Editore 1980

McCann E., *Locke's philosophy of body*, in *The Cambridge Companion to Locke*, Edited by V. Chappell, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press 1994, pp. 56-88

McDowell N., *Ideas of Creation in the Writings of Richard Overton the Leveller and "Paradise Lost"*, in «Journal of the History of Ideas», 66, 2005, pp. 59-78

McMullin E., *Newton on Matter and Activity*, 1978

- Mengal P., *Une Hérésie mortaliste: l'affaire William Coward (1656-1725)*, in C. d'Haussy, *Orthodoxie et hérésie*, Paris, Val-de-Marne/Université Paris 1993, pp. 93-105
- Mintz S., *The Hunting of Leviathan: Seventeenth-Century Reaction to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press 1962
- Moreland J. P., *Locke's Parity Thesis about Thinking Matter: A Response to Williams*, in «Religious Studies» vol. 34, n. 3, 1998, pp. 253-259
- Mosse G. L., *Puritan Radicalism in the Enlightenment*, in «Church History», 29, 1960, pp. 424-439
- Nicolson M. H., *Milton and Hobbes*, in «Studies in Philology», 23, 1926, pp. 405-433
- Overhoff J., *Hobbes's Theory of the Will*, Lanham, Md, Rowman & Littlefield Publisher 2000
- Pacchi A., *Hobbes e la teologia*, in *Hobbes oggi*, in «Atti del convegno internazionale di studi, Milano-Locarno 1988», Milano, Franco Angeli 1990, pp. 101-122
- Paganini G., *Hobbes, Gassendi e la psicologia del meccanicismo*, in Andrea Napoli, *Hobbes Oggi*, Milano, Franco Angeli 1990, pp. 351-445

Paganini G., *Hobbes's «mortal God» and Renaissance hermeticism*, *Hobbes Studies*, 23, 1, 2010, Leiden-New York, Brill 2010, pp. 7-28

Paganini G., *Thomas Hobbes (1588-1679)*, in G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio, L. Cuozzo, *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Brescia, Morcelliana 2009

Pfanner D., *Il profondo «sonno» dell'anima: Lo sviluppo della dottrina mortalista nella riflessione di Richard Overton e dei suoi contemporanei*, in «Archivio italiano per la storia della pietà», 10, 1997, pp. 275-358

Pfanner D., *William Coward e il problema dell'anima mortale*, in A. Santucci, *Filosofia e cultura nel settecento britannico*, Bologna, Il Mulino 2001, pp. 435-456

Pfanner D., *Materia pensante ed energia vitale: l'«eresia» anglicana di William Coward*, in C. Ossola, M. Verga, M. A. Visceglia, *Religione, cultura e politica nell'Europa dell'età moderna*, Firenze, Olschki 2003, pp. 609-623

Pfanner D., *Une lettre inédite de William Coward, (vers 1656-1725)*, in «La Lettre clandestine», 12, 2003, pp. 381-384

Pocock J. G. A., *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in J. H. Elliott and H. G. Koenigsberger (eds.), *The Diversity of History, Essays in Honour of Sir Herbert Butterfield*, London, Routledge & Paul 1970, pp. 149-198

Redwood J., *Reason, Ridicule, and Religion*, London, Thames and Hudson
1976

Ricuperati G., *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*,
Milano/Napoli, Ricciardi 1970, pp. 467-470

Ricuperati G., *Il problema della corporeità dell'anima dai libertini ai deisti*,
in *Il libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli,
Ricciardi 1980, pp. 369-415

Ricci S., *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno (1600 - 1750)*, Firenze,
Le Lettere 1990

Santucci Antonio (a cura di), *Filosofia e cultura nel settecento britannico, I.
Fonti e connessioni continentali. John Toland e il deismo*, Bologna,
Il Mulino 2001

Schofield R. E., *Mechanism and Materialism: British Natural Philosophy in
an Age of Reason*, 1970

Spellmann W. M., *Between Death and Judgement*, in «Harvard Theological
Review», 87, 1994, n.1, pp. 49-65

Spink J. S., *Il libero pensiero in Francia*, Firenze, Vallecchi 1974, pp. 249-
253

Squadrito K. M., *Mary Astell's Critique of Locke's View of Thinking Matter*, in *Notes and Discussion*, in «Journal of the History of Philosophy» vol. 25, n. 3, 1987, pp. 433-439

Tarantino G., *Lo scrittoio di Anthony Collins (1676-1729). I libri e i tempi di un libero pensatore*, Milano, Franco Angeli 2007

Thackray A., *Atoms and Powers: An Essay on Newtonian Matter-Theory and the Development of Chemistry*, 1970

Thomson A., *Bodies of Thought. Science, Religion and the Soul in the Early Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press 2008

Toland J., *Letters to Serena*, London, Printed for Bernard Lintot 1704

Toland J., *Pantheisticon, sive Formula Celebrandae Sodalitatis Socraticae*, Cosmopoli [London], 1720

Toland John, *Opere*, a cura di Chiara Giuntini, Torino, UTET 2011² (Ia ed. 2002)

Tricaud F., *La doctrine du salut dans le Léviathan*, in *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, a cura di G. Borrelli, Napoli, Morano 1990

Vermij R., *Matter and Motion: Toland and Spinoza*, in Wiep Van Bunge, Wim Klever (ed.), *Disguised and overt Spinozism around 1700. Papers Presented at the International Colloquium held at*

Rotterdam, 5-8 October 1994, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill
1996 («Brill's Studies in Intellectual History»), pp. 275-288

Wilson M. D., *Superadded Properties: the Limits of Mechanism in Locke*, in
«American Philosophical Quarterly» 16, 1979, pp. 143-150

Wright J. P., *Locke, Willis and the Seventeenth-Century Epicurean Soul*, in
Margaret J. Osler, *Atoms, Pneuma and Tranquillity*, Cambridge,
Cambridge University Press 1991, pp. 239-258

Yolton J. S., Yolton J. W., *Locke's Suggestion of Thinking Matter and Some
Eighteenth-Century Portuguese Reactions*, «Journal of the History of
Ideas», Vol. 45, N. 2, 1984, pp. 303-307

Yolton J. W., *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*,
Oxford, Basil Blackwell Publisher 1984

Yolton J. W., *Locke and the Way of Ideas*, Bristol, Thoemmes 1993, pp.
157-158

Young B. W., «*The Soul-Sleeping System*»: *Politics and Heresy in
Eighteenth-Century England*, in «Journal of Ecclesiastical History»,
45, 1994, n.1, pp. 64-81