

# L'educazione dell'intelligenza nella prima modernità. Locke, «Sulla condotta dell'intelletto»

The Education of Intelligence in Early Modernity. Locke, "On the Conduct of the Intellect"

*Ariberto Acerbi*

Facoltà di Filosofia. Pontificia Università della Santa Croce  
acerbi@pusc.it

DOI: 10.17421/2498-9746-08-02

## Riassunto

*Il contributo presenta uno scritto postumo di Locke dedicato all'educazione dell'intelligenza. Prendendo spunto dalla rilevanza attribuita dal filosofo inglese in questo scritto agli abiti cognitivi, si rintraccia la funzione implicita di alcune virtù intellettuali fondamentali, secondo la tradizione classica, oggetto di una certa riscoperta nella letteratura epistemologica contemporanea: la sapienza e la prudenza. Infine, si rileva la centralità della libertà, come scopo e principio regolativo dell'educazione intellettuale.*

**Parole chiave:** Condotta, Disposizione, Verità, Sapienza, Prudenza, Libertà

## Abstract

*The paper presents a posthumous writing by Locke devoted to the education of intelligence. Taking its cue from the English philosopher's emphasis in this writing on cognitive habits, it traces the implicit function of some fundamental intellectual virtues, according to the classical tradition, which are the subject of some rediscovery in contemporary epistemological literature: wisdom and prudence. Finally, the importance of freedom, as the purpose and regulative principle of intellectual education, is noted.*

**Keywords:** Conduct, Disposition, Truth, Wisdom, Prudence, Freedom

## INDICE

1 Sapienza . . . . .	20
2 Prudenza . . . . .	27
3 Libertà . . . . .	32

Nella filosofia del Seicento si riscontra una proliferazione di scritti sull'educazione dell'intelligenza, dov'è solitamente riconoscibile la diagnosi dei suoi errori e la prescrizione di una terapia, ossia una metodologia del pensiero. Basti ricordare il *Novum Organon* di Bacon, le *Regulae* di Descartes e la *Logica* di Port Royal<sup>1</sup>. Com'è noto, un'esigenza comune all'avvento della scienza moderna è di costruire una logica alternativa alla sillogistica, poiché quest'ultima appare concentrata sull'organizzazione deduttiva dei concetti, cioè del sapere acquisito. Si avverte invece l'esigenza di una logica induttiva, cioè di una metodologia della ricerca, produttiva di conoscenza. Inoltre, si cerca una topica del giudizio che orienti la ricerca della verità cui ognuno è chiamato, specie sulle questioni di maggiore rilievo morale. La conoscenza è così concepita come una prassi, cioè come un'azione personale che, come tale, può essere compiuta in maniera virtuosa o fallace. In tale situazione, l'intelligenza è coinvolta nella compagine psicologica dell'umano, ove prevale spesso il peso disturbante dello strato emotivo e il condizionamento sociale. Di qui la necessità di abiti morali e intellettuali che ne tutelino la libertà, ossia la limpidezza e l'efficacia.

In questo quadro, vogliamo considerare un'opera postuma di Locke: *Sulla condotta dell'intelletto* (*Of the Conduct of the Understanding*, 1706)<sup>2</sup>. Il filosofo aveva lavorato a un testo che avrebbe dovuto integrarsi nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, dando seguito ad alcuni temi qui trattati, come le fallacie del linguaggio (III.10) e le massime di giudizio (IV.7). Tuttavia, lo scritto crebbe fino all'estensione di 45 paragrafi, così da rendersi indipendente, pur se non poté essere ultimato e pubblicato dall'autore. Si può riconoscere questo stato da alcuni difetti redazionali, come le frequenti ripetizioni e l'imprevedibile sequenza dei capitoli. Tuttavia, come l'autore riconosce, il testo aveva una spiccata originalità. Infatti, la conoscenza umana vi è osservata non sotto il profilo genetico e descrittivo, come nel *Saggio*, ma, nel solco del *Novum Organon* di Bacon (ampiamente citato nel paragrafo introduttivo), sotto quello pragmatico e normativo, con una focalizzazione sugli errori sistematici radicati nella mancanza di esercizio e in abitudini cognitive

<sup>1</sup>Cfr. S. D'Agostino, *Esercizi spirituali e filosofia moderna. Bacon, Descartes, Spinoza*, ETS, Pisa 2017. L'autore sottolinea gli aspetti di etica intellettuale, con speciale riferimento a P. Hadot (*Exercices spirituels et philosophie antique*, Nouv. éd. rev. et augm., Albin Michel, Paris 2002).

<sup>2</sup>Per una sintetica descrizione dell'opera: cfr. P. Schuurman, in S.-J. Savonius Wroth *et al.* (eds.), *The Bloomsbury Companion to Locke*, Bloomsbury, London 2014, pp. 275-277. Il testo, corredato da introduzione e apparato critico a cura di P. Schuurman, è disponibile su Internet: J. Locke, *Of the Conduct of the Understanding*, Erasmus University Rotterdam (2000, April 10): <http://hdl.handle.net/1765/11839>. Utilizziamo la traduzione italiana di M. Sina, in J. Locke, *Scritti filosofici e religiosi*, Utet, Torino 2000. Se non indicato altrimenti, si cita sempre da questa traduzione, con l'indicazione del paragrafo e della pagina.

scorrette, suscettibili di rettificazione<sup>3</sup>. Scrive Locke: «Nel discorso che mi accingo a tenere, farò notare alcuni di questi errori e tenterò di indicare i rimedi (*remedies*) che mi sembrano opportuni»<sup>4</sup>. E a proposito di un tema (l'associazione delle idee), illustra il profilo dell'opera: «In quella sede [nel *Saggio sull'intelletto umano*] ne ho parlato in modo puramente storico [...] e non mi sono invece proposto di cercare i rimedi che gli possono venire applicati»<sup>5</sup>. Così l'autore, già medico, dopo l'anatomia dell'intelletto offerta nel *Saggio*, ne presenta un esame patologico e la relativa terapia, con un'insistente analogia tra la cura del corpo e quella della mente, come nei suoi *Pensieri sull'educazione* (*Some Thoughts concerning Education*, 1690)<sup>6</sup>.

Benché, come accennato, non manchino riferimenti puntuali, non è constatabile una dipendenza tra lo scritto postumo e l'epistemologia analitica sviluppata nell'opera maggiore. Invece, vi si possono riscontrare contenuti o accenti nuovi, come l'idea della libertà quale scopo orientativo dell'educazione intellettuale. Inoltre, la relativa neutralità rispetto all'impianto dell'empirismo e l'insistente subordinazione delle regole procedurali agli abiti cognitivi (un tratto abbastanza divergente dagli scritti cartesiani in tema affine, oltre al riferimento privilegiato alla conoscenza ordinaria invece che a quella scientifica<sup>7</sup>) fanno sì che, come si è osservato di recente, vi si possano trovare delle notevoli analogie con le trattazioni classiche sulle virtù intellettuali e con quelle contemporanee<sup>8</sup>.

Assumendo tale analogia come chiave interpretativa, presentiamo il testo rintracciandovi due virtù intellettuali fondamentali secondo la tradizione classica: la sapienza (par. 1), la quale riguarda il rapporto alla verità in senso pregnante, cioè relativo al compimento della conoscenza: non la mera certificazione dei fatti ma

<sup>3</sup>Dall'opera di Bacon è riportato un lungo brano nel paragrafo introduttivo (§ 1).

<sup>4</sup>§ 2, p. 640.

<sup>5</sup>§ 41, pp. 712-713.

<sup>6</sup>L'approccio è dichiarato in questo passo: «Se si studiasse attentamente lo spirito umano, si vedrebbe che esso è affetto da malattie, numerose al pari di quelle che affliggono il corpo; ognuna di esse in qualche modo e in qualche grado gli nuoce e lo debilita, perciò è opportuno controllarle e curarle» (§ 12, p. 668). Per un confronto del saggio con la letteratura attuale sui *bias* cognitivi: cfr. T. Stoneham, E. Thorson, *Locke on Cognitive Bias*, in J. Gordon-Roth, S. Weinberg, *The Lockean Mind*, Routledge, New York 2022, pp. 94-103. Sul tema nel contesto storico, con speciale riguardo a Bacon: G. Giglioli, *Medicine of the Mind in Early Modern Philosophy*, in J. Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, Routledge, New York 2016 pp. 189-203.

<sup>7</sup>Tale divergenza naturalmente non basta a definire il rapporto tra i due autori. Ad esempio, anche Locke come Descartes assume come criterio di verità l'evidenza delle idee, ossia la chiarezza dei contenuti rappresentativi; inoltre, come vedremo, anch'egli dà grande importanza alla matematica per la formazione logica del pensiero. Per un confronto sistematico, sotto il profilo indicato: cfr. N. Wolterstorff, *The Ethics of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>8</sup>Cfr. R. C. Roberts, W. J. Wood, *Intellectual Virtues. An Essay in Regulative Epistemology*, Oxford University Press, Oxford 2007 (gli autori citano il saggio di Locke tra i modelli e le fonti dell'approccio di epistemologia normativa proposto); A. Thébert, *Locke's Ethics of Virtuous Thinking*, «Locke Studies», 22 (2022), pp. 1-22.

la loro comprensione alla luce di principi generali; la prudenza (par. 2), cioè la virtù regolatrice che commisura i fattori emotivi, etici ed epistemici coinvolti nella condotta cognitiva. Infine, consideriamo la libertà, quale ideale che, secondo Locke, presiede all'opera dell'educazione (par. 3). Ci limitiamo a presentare alcuni passi esemplificativi su questi temi, mirando a offrire un invito alla lettura.

## 1 SAPIENZA

L'intelletto cui soprattutto è associata la produzione epistemologica di Locke è, di per sé, suscettibile di una duplice interpretazione, come già nella tradizione classica: come facoltà cognitiva, cioè come capacità rivolta alla ricezione ed elaborazione di contenuti astratti, e come abito virtuoso ossia come competenza cognitiva acquisita, cioè come la stessa capacità resa disponibile al rispettivo uso ottimale, tramite l'esercizio e l'educazione. Ne *Sulla condotta dell'intelletto*, sono riconoscibili entrambe. Locke vi riconosce una risorsa innata, capace di verità, cioè di apprensione e giudizio, solo che se ne rimuovano gli ostacoli, se ne orienti il procedere e si favorisca la sua maturazione. All'ottimismo così espresso verso le potenzialità naturali dell'intelletto umano, tale da identificarvi la capacità di giudizio di cui ognuno è provvisto, si accompagna la diagnosi dei suoi limiti, difetti ed errori, emendabili entro certa misura e a certe condizioni (come la cura dei tempi adatti per l'apprendimento), con l'acuirsi della coscienza riflessiva, cui soprattutto paiono indirizzate le osservazioni qui svolte da Locke, e l'esercizio delle operazioni cognitive nel modo qui prescritto, consolidantesi infine in un abito virtuoso. Quei termini ideali (ottimismo e realismo) e questo rimedio (riflessione ed esercizio) configurano il programma proposto.

A tale premessa si può aggiungere l'osservazione di come nella letteratura epistemologica contemporanea si assista a una rinnovata attenzione verso l'intelligenza nella seconda accezione (come abito), identificandola come la virtù che dona la comprensione (*Understanding*) di un dominio oggettuale nel complesso dei rapporti di dipendenza che lo costituiscono (*grasping how things hang together*), in un senso affine a quello aristotelico della scienza (*episteme*)<sup>9</sup>. Se a tale caratterizzazione si aggiunge l'universalità del dominio e la sua rilevanza (*a deep and explanatory understanding of an epistemically significant subject matter*), l'intelligenza diviene parte della virtù aristotelica della sapienza (*sophia*), anch'essa oggetto di una certa riscoperta<sup>10</sup>. Come anticipato, vogliamo mostrare

<sup>9</sup>Cfr. S. Grimm, *Understanding*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), E. N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/understanding/>.

<sup>10</sup>J. Baehr, *Sophia. Theoretical Wisdom and Contemporary Epistemology*, in K. Timpe, C. Boyd (eds.), *Virtues and their Vices*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 303-323. Si confronti la definizione della sapienza nell'*Etica Nicomachea*, come una virtù affine alla competenza tecnica, che compone intelligenza, ossia la cognizione dei principi, e scienza, ossia la capacità esplicativa,

come nel testo di Locke che consideriamo si trovino indicazioni interessanti in tale direzione.

A una prima lettura, *La condotta dell'intelletto* sembra deludere la richiesta appena formulata, poiché non contiene una definizione della virtù di sapienza. Inoltre, il termine stesso (*wisdom*) vi compare solo incidentalmente e secondo un'accezione specifica, relativa alla Sacra Scrittura e alla teologia<sup>11</sup>. Invece, se ne può trovare una nei *Pensieri sull'educazione* (*Some Thoughts Concerning Education*, 1693), ma declinata esclusivamente nel senso pratico ordinario, come saggezza o abilità. Scrive qui Locke: «Giudico saggezza (*wisdom*), secondo il significato popolare, la capacità di un uomo di dirigere i propri affari con abilità e previdenza»<sup>12</sup>. Tuttavia, tra gli aspetti che contribuiscono alla sua qualificazione virtuosa, ne sono citati alcuni che paiono rispecchiare le prerogative della sapienza secondo l'accezione teoretica classica: il rigore, l'universalità e il valore intrinseco dei contenuti («la scienza più certa e precisa, scienza e intelletto delle cose più elevate per natura»). «Le maniere più adatte per preparare un fanciullo alla saggezza sono: abituarlo (*accustom*) ad avere la esatta (*true*) cognizione delle cose e a non essere contento finché non la possiede; elevare la mente verso pensieri grandi e degni (*worthy*); tenerlo lontano dalla falsità e dalla furberia (*cunning*)»<sup>13</sup>. L'orientamento alla verità, espresso nella disposizione di sincerità e onestà, inoltre attestato dalla capacità di condurre un'indagine magnanima, accurata e tenace, è dichiarato quale presupposto della sapienza pratica, cioè della saggezza. Si notino inoltre due qualità a prima vista antitetice: l'esattezza, cioè la cura del dettaglio, e l'apertura o magnanimità, cioè lo sforzo teso ad abbracciare il complesso o il generale (il "grande"), puntando a ciò che è prioritario (il "degnò")<sup>14</sup>. La *forma mentis* delineata dall'equilibrio tra questi estremi pare caratterizzare il modello di epistemologia normativa proposto da Locke.

Infatti, in *Sulla condotta dell'intelletto* ne troviamo un riscontro dove il filosofo identifica la verità quale scopo e regola prioritaria cui l'intelletto deve conformarsi (1). Si dà prova di tale conformità con un'attenta ricognizione dei fatti particolari, per elevarsi di qui progressivamente a un punto di vista da cui os-

ed è qualificata dalle eminenti proprietà epistemiche che rivela e dal valore ontologico dei suoi oggetti: «Noi attribuiamo la sapienza nel campo delle arti a coloro che sono i più abili e sicuri [...] ma riteniamo che alcuni siano sapienti in generale [...] Quindi è chiaro che la sapienza verrà a essere la scienza più certa e precisa [...] la sapienza è scienza e intelletto delle cose più elevate per natura» (VI.7, 1141a9-1141b3; trad. C. Natali, Laterza, Roma – Bari 1999).

<sup>11</sup> § 23, p. 680.

<sup>12</sup> *Some Thoughts concerning Education*, § 140; trad. G. Cagnoni e P. Montanari, Signorelli, Milano 1953, p. 172.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Bacon aveva riconosciuto l'intelletto ben educato nella capacità di essere «al tempo stesso penetrante e comprensivo (*penetrans et capax*)» (*Novum Organon*, § 57; trad. E. De Mas, Bari 1992, p. 65).

servare l'oggetto, infine il mondo, nel suo insieme e sotto la maggiore varietà di aspetti (2). Questa veduta è poi espressa nelle "verità fondamentali", cioè in proposizioni universali e normative (*Fundamental verities*): in senso particolare, quelle più esplicative in ogni ambito d'indagine (2a), in senso assoluto, quelle etiche e religiose, da cui più dipende la condotta umana (2b)<sup>15</sup>.

Sul primo tema (1), leggiamo: «La verità è tutta semplice, è tutta pura, e non sopporta nessuna contaminazione. Essa è rigida e non si piega agli interessi di nessuno. Simile ad essa dovrebbe essere l'intelletto, il cui nobile compito (*use and excellency*) consiste appunto nel conformare se stesso alla verità. Il suo compito specifico consiste nel formarsi delle cose un'idea conforme a quello che esse realmente sono (*as it is in itself*)»<sup>16</sup>. La natura dell'intelletto è dunque affine alla verità, poiché esso è chiamato a produrre attraverso i propri contenuti (le "idee" e i relativi composti proposizionali) una descrizione manifestativa del reale nella sua determinatezza. Infatti, «conoscere è vedere»<sup>17</sup>, cioè constatare le cose nella loro effettiva e concreta configurazione, o afferrare le ragioni della conoscenza veicolata da altri al riguardo, sì da assumerla come tale con piena responsabilità. L'assenso a una proposizione giustificato dalla riconduzione del suo contenuto all'evidenza contraddistingue la conoscenza rispetto alla mera credenza o fiducia. Questa capacità è data come possibilità e compito a ogni uomo, salvo deprivazione naturale, e, benché possa valersi del contributo di altri, non può essere totalmente delegata senza venire meno al proprio scopo: «Fin tanto che non vediamo questo con i nostri propri occhi e non lo concepiamo (*perceive*) con il nostro proprio intelletto, continuiamo ad essere nel buio e privi di conoscenza quanto lo eravamo in precedenza, anche se prestiamo tutta la fede (*believe*) che vogliamo a qualsiasi sapiente autore»<sup>18</sup>. La forza normativa della verità riposa infine nella struttura intrinseca e permanente delle cose che vi si manifesta. L'intelletto, che è la funzione deputata alla sua apprensione ed espressione, dovrebbe mantenerla inalterata nel tempo e attraverso la varietà delle opinioni: «Le cose stesse vanno considerate per come esse effettivamente (*in themselves*) sono: esse poi ci mostreranno come debbono essere da noi intese. Per averne una conoscenza esatta (*right*), dobbiamo considerare la loro immutabile natura (*inflexible natures*) e i loro rapporti inalterabili»<sup>19</sup>. «La verità... è sempre la stessa; non è soggetta col tempo ad alterazione»<sup>20</sup>. «La verità, non importa se conforme o no agli usi e alle

<sup>15</sup>Cfr. § 43.

<sup>16</sup>§ 14, p. 669.

<sup>17</sup>§ 24, p. 687.

<sup>18</sup>*Ibidem*, p. 688. Va pur notato che l'autore dà valore alla testimonianza non come fonte di costitutiva di conoscenza o giustificazione, ma come mediazione informativa sottoposta al giudizio personale. L'accento è sempre sull'autonomia del soggetto individuale.

<sup>19</sup>§ 23, p. 682.

<sup>20</sup>§ 24, p. 683.

mode, è la misura del sapere (*measure of knowledge*)»<sup>21</sup>.

Il filosofo torna a più riprese sul secondo tema sopra indicato (2), cioè la generalità come scopo ideale del processo cognitivo, identificandovi non solo un indice sulla ricchezza dei contenuti, cioè dell'esperienza e della cultura acquisita, che dev'essere sufficientemente estesa e varia, ma anche sulla qualità della loro sintesi concettuale, la quale conferisce certezza e profondità al giudizio.

Infatti, la determinazione della realtà in sé e nell'integralità dei suoi aspetti, richiede una ricognizione empirica sufficientemente ampia, protratta e ponderata, tale da escludere ogni indebita parzialità. Ciò, inoltre, presuppone da parte del soggetto conoscente una disposizione di apertura, aliena al pregiudizio, per sapere valorizzare prontamente ogni fonte e segno, cioè ogni mezzo con cui la verità possa comunicarsi: «Gli uomini che desiderano vedere – come tutti dicono di voler vedere – la verità in tutta la sua estensione, non limitino i loro sguardi, né chiudano gli occhi [...] *Provate tutto e ritenete ciò che è buono* (1 Tess, 5,21) è una regola divina, che ci proviene dal Padre della luce e della verità. È difficile indicare un'altra via tramite la quale gli uomini possano pervenire alla verità»<sup>22</sup>. Ma, l'effettiva capacità sintetica delle proposizioni generali in cui il contenuto della conoscenza è depositato si misura dall'accuratezza della loro induzione e dall'affidabilità delle fonti. «Le osservazioni generali, che vengono desunte da quelle particolari, sono perle preziose dell'umano sapere: esse raccolgono in poco spazio una grande ricchezza. Esse pertanto devono essere formulate con la più grande cura e cautela (*care and caution*)»<sup>23</sup>.

Infine, la generalità è indice non solo quantitativo ma anche qualitativo o estensionale del sapere, poiché solo su enunciati il cui contenuto concettuale sia astratto è possibile costruire inferenze rigorose e giudizi di valore universale e normativo: «per disporre (*to fit*) l'intelletto a ragionare nel modo in cui prima ho detto, bisognerebbe preoccuparsi di fornirgli le idee morali e più astratte (*moral and more abstract ideas*) [...] come potrebbe qualcuno sapere di essere obbligato alla giustizia, se il suo intelletto non possiede le idee di obbligazione e di giustizia?»<sup>24</sup>.

Il modo di ragionare cui si fa cenno nel passo citato si riferisce a un tema trattato poco prima (§ 7), cioè la lunghezza delle catene inferenziali che l'intelletto dovrebbe poter dominare per affrontare le questioni con precisione, completezza e certezza. Secondo Locke, questa capacità è favorita dallo studio della matematica. Infatti, diversamente dalla dialettica, che opera sul terreno competitivo delle opinioni ogni volta assunte, la matematica esamina le questioni in modo sistematico e analitico, sceverando gli oggetti di considerazione, distinguendone le

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 684.

<sup>22</sup> § 3, p. 643.

<sup>23</sup> § 25, pp. 689-690.

<sup>24</sup> § 9, p. 661.

proprietà per ricostruirne progressivamente i rapporti, fino alle premesse più remote (gli assiomi). La matematica è così intesa come una propedeutica alla logica del ragionamento: «se vuoi un uomo che ragioni bene, devi abituarlo per tempo ed esercitare il suo spirito a osservare la connessione delle idee e a seguir la loro successione (*the connexion of ideasm and following them in train*). Nulla serve di più a questo fine della matematica»<sup>25</sup>.

Una capacità di ragionamento ben esercitata è cruciale nel processo di fondazione che garantisce l'autentico sapere, in ogni campo d'indagine (2a). Infatti, in tal modo è possibile guadagnare le premesse assiomatiche, le «verità fondamentali», da cui tutte le altre sono derivate o fondate. Così, la mente potrà infine godere della veduta ampia, luminosa e armonica che contraddistingue il sapere nella sua pienezza: «Esistono alcune verità fondamentali, che stanno alla radice di numerose altre verità, e dalle quali dipende la stabilità di queste ultime. Esse sono verità feconde, che arricchiscono l'intelletto, e che, al pari della luce che proviene dal cielo, non sono soltanto in sé belle e piacevoli, ma comunicano la luce e l'evidenza ad altre cose, le quali senza di esse non potrebbero essere né vedute, né conosciute»<sup>26</sup>. Il filosofo esemplifica l'asserto con la funzione esplicativa della legge di Newton sulla gravitazione universale nella fisica e con la forza normativa del precetto evangelico di «amare il prossimo come se stessi» nell'etica. Un presupposto di tutto ciò è la capacità di percepire la gerarchia delle verità, per individuare le più semplici e determinanti. Inoltre, Locke segnala la capacità di individuare in ogni controversia il punto dirimente, «il nodo della questione» (*bottoming*), cioè la proposizione alla cui decisione è sospesa la soluzione di un problema<sup>27</sup>. Il punto è esemplificato col fondamento del diritto di proprietà: «se ci domandiamo se il monarca può legittimamente prendere quello che vuole da ogni suo suddito, la questione non può venir risolta se non si giunge a determinare con sicurezza se tutti gli uomini siano naturalmente uguali»<sup>28</sup>.

Infine, come accennato (2b), Locke attribuisce speciale importanza alla formazione religiosa, giungendo a riconoscere nella conoscenza delle rispettive verità il fine ultimo in vista del quale l'intelletto è stato creato<sup>29</sup>. Perciò, il filosofo incoraggia a proporre lo studio della religione a tutti, anche alle persone più umili, per far sì che, con la riflessione sulle proprie credenze e con la conoscenza delle relative «verità fondamentali», sia tutelata la ragionevolezza dell'atto di fede e l'autenticità della rispettiva appartenenza confessionale. Locke motiva il suo invito citando l'esempio di «persone di infima condizione, che pur hanno sollevato il loro spirito a livelli di grande sensibilità e di sublime conoscenza religiosa». E prevenendo

<sup>25</sup>§ 6, p. 653.

<sup>26</sup>§ 43, p. 719.

<sup>27</sup>Cfr. § 44.

<sup>28</sup>§ 44, p. 720.

<sup>29</sup>Cfr. § 8, p. 660.



un'obiezione circa la marginalità dell'esempio citato, aggiunge: «Benché il numero di costoro non sia così alto come si potrebbe desiderare, tuttavia è sufficiente [...] per mostrare che un numero maggiore di uomini potrebbe esser portato al livello di creature ragionevoli e di cristiani (infatti con difficoltà si può pensare che siano realmente tali coloro che, pur insigniti di questo nome, non conoscono neppure i principi fondamentali (*very principles*) di quella religione)»<sup>30</sup>. Infine, ritiene che lo studio della religione non solo sia relativamente possibile e doveroso per ogni uomo, almeno nei suoi dati elementari, ma sia anche auspicabile «procedere a studiare parti più complicate di questa scienza, e penetrare all'interno di quelle infinite profondità ricolme di tesori di sapienza (*wisdom*)»<sup>31</sup>. Tuttavia, avverte, la sua speciale importanza (riguardando il destino dell'uomo) e il suo stesso contenuto (riferendosi alla teologia cristiana) richiedono più che mai un ambiente sociale che tuteli e promuova i presupposti etici della conoscenza: «Questa scienza allargherebbe veramente lo spirito degli uomini, se ovunque venisse studiata, o fosse permesso che venisse studiata con quella libertà, con quell'amore della verità e con quella carità che essa insegna»<sup>32</sup>.

All'apertura della mente, negli aspetti sin qui riferiti, Locke oppone la chiusura provocata da negligenza o da carente cultura. All'inizio del suo scritto, Locke ne segnala diverse cause, come la parzialità ingenerata dalla pigrizia del gregarismo o dall'egoismo delle passioni. Tali disposizioni inquinano l'atteggiamento verso la verità e perciò compromettono radicalmente la formazione del sapere. Ma ne individua altre che operano in persone orientate alla verità, ma le cui preve cognizioni e competenze cognitive non sono tali da poterla conseguire senza errori o lacune. Alcuni «con prontezza e sincerità seguono la ragione, ma, per mancanza di ciò che si può chiamare un'ampia e solida conoscenza generale (*large, sound, round-about sense*), non hanno una veduta globale del problema e di tutte le questioni che esso comporta»<sup>33</sup>. Inoltre, il filosofo precisa come questo difetto intacchi il giudizio di persone non solo ben disposte verso la verità ma anche relativamente istruite, identificandone la causa nella ristrettezza e nell'unilateralità delle fonti cui esse fanno abitualmente ricorso: «L'errore e la verità sono mescolati in modo indistinto nelle loro menti, le loro decisioni sono vacillanti e difettose e i loro giudizi sono spesso erronei. La ragione di ciò dipende dal fatto che essi non conversano con un solo genere (*sort*) di persone, che non leggono che un solo genere di libri, che non vogliono stare ad ascoltare che uno solo genere di nozioni»<sup>34</sup>. Come l'autore osserva, il difetto e il suo rimedio, cioè l'incremento del sapere attraverso l'arricchimento dei rapporti comunicativi, ra-

<sup>30</sup> § 8, p. 660.

<sup>31</sup> § 23, p. 680.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> § 3, p. 640.

<sup>34</sup> § 3, p. 642.

dicano nella finitezza dell'essere umano. Tale finitezza può trasformarsi però in una risorsa, poiché, se non è svalutata nel suo possibile apporto, cioè se si dà ascolto alla testimonianza di altri, pur se a prima vista irrilevante o non qualificata, si moltiplicano le prospettive sul mondo cui attingere per fondare i propri giudizi: «Noi non vediamo che in parte; non conosciamo che in parte; non desta allora nessuna meraviglia se le nostre conclusioni sono erranee, in quanto soggette alle nostre parziali vedute [...] dal momento che nessuno vede tutto e generalmente abbiamo prospettive diverse della medesima cosa, secondo – se così mi posso esprimere – il diverso punto di osservazione in cui ci troviamo, non è fuori luogo pensare, né indegno di alcun uomo cercare se un altro abbia per caso notizie di qualcosa che a lui sia sfuggito, e di cui la sua stessa ragione avrebbe fatto suo se ne fosse stata a conoscenza»<sup>35</sup>. Il necessario arricchimento delle fonti di conoscenza non consiste, però, solo nell'estensione dei contenuti, ma anche nella varietà della loro tipologia. Al proposito, Locke osserva come la formazione intellettuale richieda l'apprendimento di discipline differenti, non tanto per accrescere il patrimonio delle nozioni, quanto per acquisire l'apertura e agilità di uno sguardo capace di apprezzare il mondo nella sua mirabile composizione: «Lo scopo e l'utilità di una piccola conoscenza in quei settori del sapere, che non rientrano nell'ambito dei compiti specifici di una persona, sono di abituare il nostro spirito ad ogni genere di idee e ad un esatto modo di esaminare le loro disposizioni e relazioni». Di qui, si guadagna «una chiara ed equilibrata visione dell'intero mondo intellettuale (*intellectual world*), di modo che esso possa vedere l'ordine, la proporzione e la bellezza del tutto (*order, rank, and beauty of the whole*) e dare il giusto posto ai distinti ambiti delle diverse scienze, secondo l'importanza e l'utilità di ciascuna»<sup>36</sup>.

In questi tratti, la cognizione dell'ordine universale e la corrispettiva capacità architettonica nel complesso delle scienze si potrebbe riconoscere il profilo di quella virtù eccellente del pensiero che la tradizione classica ha identificato nella sapienza. Si potrebbe intercettarvi però una connotazione peculiare, tipicamente moderna, forse rivelativa della soggiacente epistemologia lockiana, nell'attribuzione di tali prerogative, cioè l'universalità, l'ordine e la bellezza, non al contenuto reale di quella visione, cioè al mondo come tale, ma al suo rispecchiamento nel «mondo intellettuale», ossia nell'ambito mentale delle idee<sup>37</sup>.

<sup>35</sup>*Ibidem*, p. 641.

<sup>36</sup>§ 19, pp. 674-675.

<sup>37</sup>Si rammenti la definizione di conoscenza nel *Saggio sull'intelletto umano*, in cui ne è dichiarato il riferimento costitutivo all'oggetto interno alla mente: «Poiché la mente, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro immediato oggetto che non siano le sue proprie idee, che sole esse contempla e può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza si riferisce soltanto a quelle» (IV.1, 1; trad. C. Pellizzi, G. Farina, Laterza, Roma – Bari 1994, vol. 2, p. 593).

## 2 PRUDENZA

Come anticipato, segnaliamo ora alcuni passi in cui si può riconoscere una virtù intellettuale che abilita al discernimento del punto di equilibrio tra gli eccessi opposti che deviano il cammino del pensiero verso la verità, e che, come tale, è assimilabile alla prudenza aristotelica (*phronesis*)<sup>38</sup>. Si deve notare che una tale applicazione nell'ambito cognitivo, sia stata proposta recentemente nella *Virtue Epistemology* (anzitutto da Zagzebsky), in parziale rettificazione dell'aretologia aristotelica. Com'è noto, questa separa l'ambito teoretico da quello pratico e identifica le virtù teoretiche (l'intellezione dei principi, la scienza e la sapienza) con le disposizioni perfette nella ricezione o deduzione del vero<sup>39</sup>. Qualora invece la conoscenza sia riguardata nel suo momento inventivo, come ricerca (*inquiry*), e come una pratica di cui il soggetto assume una diretta responsabilità, appare la rilevanza delle disposizioni del pensiero e del carattere che assicurano la condotta cognitiva dinanzi a possibili oscillazioni ed errori. A ben vedere si tratta di un aspetto presente nell'opera aristotelica, con speciale rilievo nelle sezioni metodologiche (ad esempio negli insistenti rilievi sui limiti del rigore nel primo libro dell'*Etica Nicomachea*), oppure nelle sezioni sulle qualità del linguaggio (ad esempio, nel terzo libro della *Retorica*), sebbene prevalentemente in *actu exercito* o in modo cursorio. Nel caso che ci riguarda, la prudenza presiede la regolazione degli atti cognitivi, ed è richiesta soprattutto quando questi richiedono una scelta appunto "prudenziale", cioè non riconducibile a una regola data, in un insieme di fattori e criteri, sia di ordine epistemico (come la raccolta sufficiente dei dati o la selezione dei metodi e delle fonti pertinenti), sia di ordine pratico morale (come il governo del tempo e delle relative emozioni). Questi aspetti sono tra di loro collegati nell'unità della condotta cognitiva. Ad esempio, l'uso del tempo dipende dallo scopo della pratica cognitiva. Nel relativo difetto sono coinvolte disposizioni epistemiche, come l'accuratezza, e morali, come la fermezza.

i. *Sull'osservazione dei fatti.* Un aspetto già notato, su cui Locke ritorna spesso, è la completezza e l'accuratezza nella raccolta dei dati necessari per la formulazione di un giudizio coscienzioso e relativamente certo. L'osservazione empirica dev'essere perciò sufficientemente ampia e varia, protratta e attenta, da poter descrivere gli oggetti o una regione di realtà negli aspetti essenziali o in quelli più rilevanti

<sup>38</sup>Seguendo ancora la trattazione sulle virtù dianoetiche nell'*Etica Nicomachea*, la saggezza (*phronesis*) è la virtù che presiede alla deliberazione sugli atti umani: *Eth. Nic.* VI.8.

<sup>39</sup>Cfr. L. Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 219-231; A. Campodonico, *Il ruolo sintetico della saggezza pratica*, «Acta Philosophica» 27/2 (2018), pp. 56-77. Per la ricezione della *phronesis* aristotelica in uno sfondo storico-filosofico più ampio: cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* (1960), Bompiani, Milano 1994, pp. 363-376.

secondo il fine inerente a una certa pratica cognitiva. La regolazione virtuosa degli atti cognitivi riguarda la distribuzione del tempo e l'intensità dell'energia mentale profusa in funzione della rilevanza delle informazioni oggetto della ricerca. La prassi cognitiva è, anzitutto, orientata dalla valutazione di questi criteri: «il loro valore dev'essere misurato dalla loro utilità e dallo scopo a cui esse conducono». Di qui si ricava la misura del tempo e l'intensità dell'attenzione da impegnare nell'osservazione. Infatti, le «osservazioni insignificanti non dovrebbero occuparci per uno solo minuto, mentre quelle che allargano le nostre conoscenze e gettano luce che permette ulteriori scoperte utili non dovrebbero mai venire trascurate, anche se fermano la nostra corsa e occupano un po' del nostro tempo»<sup>40</sup>. A tale riguardo, egli segnala gli estremi tra i quali deve procedere una condotta cognitiva efficiente: la superficialità favorita dalla pigrizia e dalla fretta e la lentezza ingenerata da un'attenzione indiscriminata ai dettagli. Egli nota così l'intreccio tra i fattori cognitivi e pratici e la pertinenza dei relativi aspetti che esigono la virtù della fermezza, come la perseveranza nella fatica e dinanzi alle difficoltà. Nel paragrafo 25, intitolato «La fretta» (*Haste*), da cui abbiamo tratto la citazione precedente, leggiamo: «Quasi mai gli uomini riescono a scoprire ricche miniere senza scavare. Di solito la natura nasconde sotto terra i suoi tesori preziosi. Se la materia è ardua e difficile e di difficile comprensione, lo spirito dovrebbe fermarsi ad esaminarla attentamente ed applicarsi con fatica, riflessione e attenta meditazione, senza desistere fin tanto che non ha superato la difficoltà e non è giunto al possesso della verità. Qui però bisogna curare di non cadere nell'altro estremo: non bisogna prestare attenzione ad ogni inutile particolare [...]. È improbabile che colui che vuole fermarsi a raccogliere e ad esaminare ogni ciottolo che trovi sulla sua strada, ritorni ricco e carico di pietre preziose»<sup>41</sup>. Quest'equilibrio nella regolazione del tempo e dell'attenzione è cruciale per giungere a generalizzazioni affidabili. Nuovamente, la dinamica cumulativa della conoscenza dev'essere regolata in funzione di una valutazione qualitativa dei contenuti: «L'intelletto è naturalmente non solo pronto a raggiungere il sapere per mezzo della varietà [...] ma anche desideroso di allargare l'arco della sua visuale, passando troppo velocemente ad osservazioni e conclusioni generali, senza soffermarsi quanto dovrebbe ad esaminare quei particolari sui quali fondare quegli assiomi generali. Questi rapidi passaggi sembrano allargare il suo patrimonio conoscitivo: si tratta di un arricchimento di fantasie e non di conoscenze reali»<sup>42</sup>.

ii. *La scelta delle prove e dei metodi.* Un altro aspetto della prassi cognitiva che richiede un discernimento prudente è l'individuazione delle prove pertinenti e

<sup>40</sup> § 25, p. 689.

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 688-689.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 689.

dei metodi adatti, secondo la natura degli oggetti. Tale valutazione dev'essere preliminare a un'indagine e perciò coinvolge ancora la gestione del tempo e l'intensità dell'attenzione che ne garantisce l'accuratezza. Infatti, Locke ne tratta in un altro paragrafo intitolato anch'esso «La fretta» (§ 16): «Prima di ogni questione, bisognerebbe analizzare attentamente la natura e il genere della prova (*the nature and manner of the proof*) richiesta». In tal caso, occorre valutare anzitutto quando la materia richiede una dimostrazione cogente quando invece un'argomentazione probabile. Tale discriminazione richiede un'ulteriore valutazione, poiché la seconda, diversamente dalla prima, consente una molteplicità indefinitamente incrementabile di argomenti probanti, la cui adeguatezza dev'essere misurata volta per volta: «talora [l'intelletto] si accontenta di un solo argomento e resta soddisfatto di quello, ritenendolo quasi una dimostrazione, mentre l'oggetto sotto esame non è suscettibile di dimostrazione, ma è soggetto alle sole regole della probabilità, e tutti gli argomenti pro e contro devono venire esaminati e confrontati. Altre volte ancora l'intelletto si lascia determinare da argomenti solo probabili, dove invece bisognerebbe avere delle dimostrazioni»<sup>43</sup>. Un altro tema di valutazione su Locke pone l'attenzione è la metodologia adatta alla materia trattata. Ciò richiede una sufficiente riflessività e cultura per inibire la parzialità cui si è naturalmente inclinati dalla familiarità con un certo ambito del sapere, ossia la tendenza all'identificazione del rigore col codice della disciplina che si pratica professionalmente o in cui si è stati formati. Al riguardo, propone alcuni esempi: «Alcuni uomini sono così abituati alle figure e ai simboli matematici, che, propensi a preferire il metodo usato in questa scienza, introducono linee e diagrammi nei loro studi di teologia, o nelle loro indagini politiche, quasi che nulla possa venir conosciuto senza di quelli. Altri, abituati a solitarie speculazioni, rivestono la scienza naturale di nozioni metafisiche e delle astratte classificazioni della logica»<sup>44</sup>.

iii. *Le fallacie*. Un dominio fertile di errori sono le assunzioni per lo più implicite che governano la pratica argomentativa: le «massime»<sup>45</sup>. Locke si riferisce così alle premesse di alcune note fallacie argomentative, come la fallacia *ad antiquitatem/ad novitatem* e *ad populum*. Anche in quest'ambito l'intelletto è sollecitato a esercitare costantemente la riflessione, poiché tali fallacie radicano in abitudini naturali, sicché non basta per neutralizzarle l'esplicitarle e il riconoscerne una volta in astratto l'erroneità<sup>46</sup>. Inoltre, occorre stabilire un punto di equilibrio, che Locke chiama «indifferenza» (*indifferency*), per inibire la tendenza a fondare i

<sup>43</sup>§ 16, p. 672.

<sup>44</sup>§ 24, p. 681.

<sup>45</sup>Al tema è dedicato un intero capitolo del *Saggio sull'intelletto umano*: IV.7 (*Delle massime*). Cfr. C. L. Hamblin, *Fallacies*, Methuen & Co., London 1970, pp. 158-162.

<sup>46</sup>Cfr. § 6.

propri asserti su principi generali arbitrari o unilaterali e per ponderare la plausibilità dei rispettivi argomenti, individuando il limite oltre il quale si genera una fallacia<sup>47</sup>. Ad esempio, per quelle citate, occorre garantire l'apertura della verità rispetto alle indebite restrizioni delle fonti, valutando in concreto l'incidenza del tempo e del consenso sulla credibilità di un asserto. Per la prima fallacia (*ad antiquitatem/ad novitatem*), il filosofo cita una «forma di parzialità, che si incontra assai frequentemente tra gli uomini di studio [...] è la mania di attribuire, in modo del tutto fantastico e incontrollato, tutto il sapere ai soli antichi o ai soli moderni [...] Altri, con uguale stravaganza, condannano tutto ciò che gli antichi ci hanno tramandato, e, tutti presi dalle moderne invenzioni e scoperte, trascurano tutte quelle del tempo antico, quasi che tutto ciò che si dice vecchio debba avere in sé i germi della decadenza, e che la verità sia destinata anch'essa ad ammuffire e a deteriorarsi col tempo»<sup>48</sup>. Per la seconda fallacia (*ad populum*), Locke segnala gli estremi negativi della acquiescenza e del sospetto indiscriminato verso l'opinione prevalente: «Alcuni sono soliti concludere che ciò che è opinione comune non può esser che vero. Similmente ritengono che gli occhi di molti uomini non possono non vedere bene, e che l'intelletto di molte persone diverse non può cadere in inganno [...] D'altra parte vi sono alcuni che rifuggono tutte le opinioni comuni come se fossero false o frivole [...] Il loro spirito ricerca soli i paradossi [...] Che un'opinione sia comunemente accettata o no, non è però segno che serva a distinguere il vero dal falso»<sup>49</sup>.

iv. *Le distinzioni*. Il filosofo dedica a quest'argomento un paragrafo abbastanza esteso (§ 31). Da un lato riconosce quale prerogativa di un intelletto ben educato la capacità di rilevare le differenze interne alle cose stesse. Tale capacità si lega all'acutezza, lucidità e saldezza, che sono qualità intellettuali indispensabili nella formazione della conoscenza. Inoltre, avverte, da un lato, la necessità di identificare le differenze che siano davvero notevoli, cioè effettivamente informative e determinanti, d'altro lato, di controllare la tendenza a introdurre distinzioni puramente verbali, il che confonde l'intelletto con un'eccessiva varietà, ne compromette la capacità sintetica, oppure copre le cose stesse con parole o concetti del tutto fittizi<sup>50</sup>. Al proposito, scrive: «Benché però sia assai utile distinguere ogni varietà che si trovi in natura, tuttavia non è conveniente prendere in considerazione ogni differenza che si trovi nelle cose, né dividere le cose in classi

<sup>47</sup>Cfr. § 11.

<sup>48</sup>§ 24, p. 682. Al riguardo, Bacon aveva osservato: «Vi sono poi alcuni che sono presi dall'ammirazione dell'antichità, ed altri dall'amore e dall'attrattiva della novità; pochi sono quelli che riescono a tenere una via intermedia» (*Novum Organon*, § 56; trad. cit., p. 65).

<sup>49</sup>*Ibidem*, p. 684.

<sup>50</sup>Anche al proposito, si nota la traccia della critica baconiana, specialmente sull'abuso e le fallacie del linguaggio, cioè gli «idoli del foro»: cfr. *Novum Organon*, § 59.

distinte a seconda di ogni specifica differenza»<sup>51</sup>. Anche in tal caso, è necessario individuare un punto di equilibrio: «L'evitare la confusione prodotta da insufficienti o troppe divisioni è segno di abilità, sia nel pensare sia nello scrivere»<sup>52</sup>. Il filosofo raccomanda il rimedio che consiste anzitutto nell'attenta considerazione della cosa in esame, per verificare direttamente la relativa validità o la relativa pertinenza delle classificazioni: «Se noi considerassimo e ritenessimo nelle nostre menti ciò che stiamo analizzando, questo ci insegnerebbe quando sia il caso o no di procedere ad ulteriori divisioni»<sup>53</sup>. Inoltre, Locke propone l'analisi delle idee, misurandole sul criterio della loro chiarezza e distinzione e su questa base procedere alla ricostruzione di un linguaggio che sia sufficientemente preciso e affidabile: «Penso [...] sia difficile stabilire a parole quali siano i confini del giusto mezzo tra gli opposti eccessi: l'idea chiara e distinta è tutto quanto so indicare come valido criterio»<sup>54</sup>. «Come ho detto, non mi sembra che esista altra regola all'infuori di un'attenta e retta considerazione delle cose, come sono in se stesse. Colui che ha stabilito nella sua mente idee precise, annettendo loro nomi determinati, sarà in grado sia di discernere le loro differenze reciproche [...] sia [...] di applicare ai nomi generali ed equivoci, che è costretto ad usare, termini propri e specifici»<sup>55</sup>.

v. *Le difficoltà*. Un ultimo aspetto in cui è riconoscibile la virtù di prudenza è l'elaborazione dell'atteggiamento di fronte un compito cognitivo difficile e complesso. Locke esamina anche in tal caso due estremi, cioè due reazioni altrettanto errate, quali la presunzione e lo scoraggiamento (*despondency*) (§§ 38 e 39)<sup>56</sup>. In entrambe si osserva una medesima negligenza che porta a trascurare il paziente lavoro con il quale, soltanto è possibile affrontare e risolvere un problema. La fiducia equilibrata nelle proprie risorse che porta a mettervi mano, affrontandolo progressivamente nelle sue parti, da un lato va formando da sé quelle capacità di cui all'inizio ci si sente sprovvisti, d'altro lato approssimandosi all'oggetto nella sua concretezza dissipa difficoltà od oscurità apparenti. In questa funzione regolativa della prudenza, si può riconoscere all'opera la virtù della forza, equidistante tra la temerarietà e lo scoraggiamento. «L'uomo negligente coglie soltanto la superficie delle cose che lo circondano: nessuno, riesce a penetrare al-

<sup>51</sup> § 31, p. 697.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 698.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 697.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 699.

<sup>56</sup> Anche Bacon nel *Novum Organon* dedica uno spazio considerevole allo scoraggiamento, con una ricognizione dei motivi che alimentano la fiducia nella ricerca scientifica (§§ 92-109). Si confrontino le osservazioni sul coraggio intellettuale svolte in R. C. Roberts, W. J. Wood, *Intellectual Virtues*, cit., pp. 215-235. Cfr. J. Baehr, *The Inquiring Mind*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 163-190.

l'interno delle cose senza fatica, attenzione, impegno [...] Dio ha creato fuori di noi un mondo intellettuale armonioso e bello, ma questo mondo non può penetrare tutto in una volta nella nostra mente: è necessario che noi ve lo introduciamo un pezzo dopo l'altro e che poi mettiamo insieme i vari pezzi con la nostra applicazione (*industry*)»<sup>57</sup>. L'esortazione è poi tradotta in una strategia analitica: «Alle cose, che viste da lontano e in modo confuso sembrano molto oscure, ci si deve avvicinare in modo graduale e regolare. Bisogna per prima cosa prendere in considerazione ciò che in esse è particolarmente visibile, facile ed ovvio. Esse vanno ridotte nelle loro distinte parti; poi, nel dovuto ordine, bisogna porre piane e semplici domande su tutto ciò che bisognerebbe conoscere sul loro conto»<sup>58</sup>.

Gli esempi sin qui riportati, benché non esaustivi, sono forse sufficienti per evidenziare il ruolo cruciale di una disposizione pratica del pensiero, regolativa degli atti cognitivi, assimilabile alla virtù della prudenza<sup>59</sup>. Nel *Novum Organon* la capacità di neutralizzare le fallacie naturali dell'intelletto, i cosiddetti *idola*, e di presiedere la pratica osservativa è chiamata da Bacon «prudenza teoretica» (*prudentia contemplativa*). Se la sapienza, negli aspetti visti, assicurava l'orientamento dell'intelligenza allo scopo costitutivo della prassi cognitiva, la verità, la prudenza ne traccia volta per volta l'itinerario. Soprattutto nella funzione interpretativa operante nella costruzione del sapere, richiesta ogniqualvolta il giudizio compie una scelta prudenziale, si può cogliere la dimensione personale della conoscenza che Locke esamina nel suo saggio postumo, come sembra, con notevole finezza.

### 3 LIBERTÀ

A mo' di conclusione, accenniamo a un motivo ricorrente nel testo, in cui si potrebbe riconoscere un'idea guida, quasi un fuoco prospettico dei punti sin qui considerati: la «libertà dell'intelletto» (*freedom of the understanding*)<sup>60</sup>. L'espressione vi riceve un'accezione prevalentemente negativa, poiché si riferisce al potere con

<sup>57</sup>§ 38, pp. 708-709.

<sup>58</sup>§ 39, p. 710. Si può riconoscere qui un aspetto confrontabile con la metodologia cartesiana, anche per l'equilibrio tra la modestia e il vigore che sottendono il suo orientamento progressivo. Cfr. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, regola IV: «conscio della mia debolezza, ho deciso di osservare con pertinacia nella ricerca della conoscenza delle cose un ordine tale che, iniziando sempre dalle più semplici e facili, non procedo mai ad altro finché non mi sembri che non vi resti nulla che vada ulteriormente ricercato» (*Opere postume*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, p. 707).

<sup>59</sup>Cfr. *ibidem*, § 58.

<sup>60</sup>Sulla libertà, si veda l'ampia e complessa trattazione nel *Saggio sull'intelletto umano*, IV.21 (*Del potere*). Sui relativi profili educativi, nei *Pensieri sull'educazione* e in *La condotta dell'intelletto*: cfr. R. W. Grant, B. R. Hertzberg, *Locke on Education*, in M. Stuart (ed.), *A Companion to Locke*, Blackwell, Oxford 2016, pp. 448-465. Gli autori discutono tra gli altri aspetti l'apparente contrasto tra l'enfasi sull'autorità e sulla libertà rispettivamente nelle due opere.



cui il soggetto può disporre della sua risorsa più intima e preziosa, svincolandola da condizioni limitanti, in gran parte interne al soggetto stesso, come abitudini associative, assunzioni irriflesse erranee e parzialità di giudizio determinate da ignoranza o da atteggiamenti morali scorretti come la pigrizia e la presunzione. In tale prospettiva, il compito dell'educazione intellettuale è riconosciuto da Locke nell'apertura del pensiero, ossia nella liberazione della capacità di giudizio e di ricerca che sono radicati nella natura razionale dell'essere umano. Ciò può avvenire grazie all'esercizio di tali capacità e alla luce delle riflessioni svolte nel suo saggio, dove ne sono stati segnalati i difetti e i rimedi. In tal senso, ad esempio, secondo il filosofo inglese, l'acquisizione di una cultura sufficientemente vasta attraverso l'apprendimento di differenti discipline, non ha lo scopo di accumulare nozioni, ma di conferire all'intelletto l'agilità di poter osservare la realtà da diverse angolature e per diverse vie. «Lo scopo e l'utilità di una piccola conoscenza in quei settori del sapere, che non rientrano nell'ambito dei compiti specifici di una persona, sono di abituare il nostro spirito ad ogni genere di idee e ad un esatto modo di esaminare le loro disposizioni e relazioni. Questo, esercitando l'intelletto a indagare e a ragionare in modi diversi, dà allo spirito quella libertà di cui i più validi spiriti hanno fatto uso»<sup>61</sup>. E poco oltre aggiunge: «Compito dell'educazione [...] non consiste, a mio giudizio, nel rendere specialisti in ogni scienza, ma nell'aprire il loro spirito e nel disporlo in modo da poterlo rendere capace di avanzare in ogni ambito di scienza a cui si applicherà»<sup>62</sup>. Infine, Locke conclude, spostando il *focus* dell'educazione dall'apprendimento dei contenuti e dei metodi, pur indispensabile, alla formazione degli abiti cognitivi, che presiedono alla stessa acquisizione e valutazione di quelli. L'apprendimento di una pluralità di scienze è perciò indirizzato a una «pluralità e una libertà dell'attività pensante» (*variety and freedom of thinking*). Quindi, non «un allargamento delle sue conoscenze, ma un incremento delle sue potenze e delle sue attività (*an increase of the powers and activity of the mind*)»<sup>63</sup>. In questo orientamento della teoria pedagogica alla libertà e all'incremento della potenza operativa si può forse riconoscere un tratto tipicamente moderno (si rammenti ancora il modello baconiano). Va però aggiunto come per Locke la libertà dell'intelletto, cioè la riflessività e autonomia che lo qualificano come tale, sia indisgiungibile dallo scopo costitutivo della conoscenza, la verità, e dalla disposizione, al contempo teoretica ed etica, con cui solo è possibile conseguirlo: l'amore della verità, ossia la purezza di sguardo e la libertà dell'assenso con cui la mente ne accoglie l'evidenza. «In queste due cose, cioè nell'indifferenza (*indifferency*) nei confronti di ogni verità – con questo intendo la capacità di accogliere la verità e di amarla in quanto tale (*receiving it, the love*

<sup>61</sup> § 19, p. 674.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 675.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

*of it, as truth*), e per nessun altro motivo che mi si presenti prima di conoscere il vero [...] e nell'esame attento dei nostri principi [...] consiste quella libertà dell'intelletto che è necessaria ad una creatura ragionevole, senza la quale non vi potrebbe essere, a dire il vero, un'intelligenza»<sup>64</sup>.

---

© 2022 Ariberto Acerbi & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) [Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)

<sup>64</sup>§ 12, p. 666.