

**BRICIOLE
DI
FILOSOFIA**

SOCRATE (469-399) E I SOFISTI. QUEI TEMPI E... I NOSTRI TEMPI

- Fu figlio di uno scultore e di una levatrice;
- Ebbe due mogli, la seconda fu Santippe che è passata alla storia per i suoi difetti (?);
- Fu un cittadino modello e combatté più volte e valorosamente;
- Istruito, aggiornato, avvicinò persone di ogni età, di ogni ceto o professione per dibattere i problemi più pressanti del momento; i Sofisti furono i suoi maggiori interlocutori;
- Non scrisse nulla ma ebbe molti discepoli che continuarono in modi diversi il suo messaggio;
- Fu condannato a morte con l'accusa di empietà e di corruzione della gioventù.

1) -Situazione storica

Nella Grecia Antica dal **460 al 445**, si ebbe una serie di scontri più o meno gravi ed estesi tra Atene e Sparta supportata dai Persiani. Si concluse con un nulla di fatto perché le alterne vicende lasciarono irrisolto il precario equilibrio tra le due potenze. Le guerre consolidarono le due alleanze contrapposte (Delo e Peloponneso), ma causarono morte e distruzioni su tutta la Grecia. Questa serie di conflitti è passata spesso alla storia come **Prima guerra del Peloponneso**.

La **Seconda Guerra del Peloponneso** scoppiò nel **431** e durò fino al **404**. La pace del 445, definita dei Trent'anni, non ne durò neppure la metà e diede origine a un conflitto che ebbe invece a durare proprio trent'anni. Noi conosciamo questi eventi dall'opera di Tucidide (*La guerra del Peloponneso*), fino all'anno 411; da quell'anno riprese Senofonte (*Le Elleniche*). La guerra sancì la fine dell'egemonia della civiltà greca e dei suoi tempi migliori; Atene perse la sua supremazia economica e la stessa Sparta, che era uscita vittoriosa dal conflitto, andò incontro a una lunga decadenza perché stremata dallo sforzo militare.

Con la vittoria Sparta impose ad Atene il governo oligarchico dei **Trenta Tiranni** guidato da Crizia. Questo governo durò solo pochi mesi, poi, su alterne vicende **Trasibulo** rifondò un **governo democratico ma conservatore** che avrebbe voluto portare Atene alle antiche strutture politico-sociali che erano considerate l'unica garanzia per la stabilità e il benessere. Il governo di Trasibulo, infatti, era convinto, e non aveva tutti i torti, che una delle ragioni del processo di disgregazione sociale di Atene fosse stato il movimento culturale, affermatosi al **tempo di Pericle** (495-429), discepolo di Anassagora ed estimatore di Protagora e Zenone. Proprio per questa ragione Socrate, come il maggior rappresentante di questo movimento, fu perseguito, giudicato e condannato. Si sperava così che, colpito il maestro, ne sarebbero stati dispersi i discepoli e chiunque avesse voluto allora porre in discussione gli stessi argomenti. Non fu così perché Socrate non si rifugiò nell'esilio, come avrebbe potuto e come avrebbero preferito i suoi avversari, ma andò incontro alla morte diventando un martire e un esempio.

Noi oggi siamo ben consapevoli che la politica di Pericle fu importante per una partecipazione più diretta di tutto il popolo alla vita dello stato, che la sua opera diede ad Atene una gloria artistica che possiamo definire mondiale, che l'istruzione e la cultura ebbero l'occasione di arrivare a un numero notevole di cittadini, ma è anche vero che Atene con Pericle adottò un'arrogante politica imperialista egemone (non c'è vera democrazia nell'imperialismo militarista) sia dentro che al di fuori della Lega di Delo, una politica che fu la causa prima della Seconda Guerra del Peloponneso con effetti catastrofici per tutta la Grecia.

Ma soprattutto la libertà di espressione da molti celebrata come la nascita di un umanesimo maturo e partecipativo, divenne spesso solo un'occasione per disputare (Scuola Cinica e Megarica), o per trascinare il popolo con una retorica (intesa alla maniera sofistica) finalizzata al successo politico ed economico del singolo. Una cultura insomma strumentalizzata da interessi tutti personali senza alcuna regola etica (si veda il 3) cui Platone e poi Aristotele cercarono di dare delle linee guida di fondo in perfetta sintonia con Socrate, che rappresentò con la sua opera, confusa con quella dei Sofisti solo nelle apparenze, in quanto fondata sul dialogo, la nascita del vero umanesimo greco.

2) -Notizie su Socrate

Socrate non lasciò nessuna opera scritta; perciò dobbiamo rifarci a quello che altri autori hanno scritto di lui: Platone, Aristotele, Senofonte, Aristofane.

a) -**Platone** fu il discepolo più brillante di Socrate, che però alla morte del maestro, fuggì da Atene nel timore di essere destinato alla stessa fine. Nei suoi *Dialoghi*, Socrate fa sempre da protagonista, forse però non così aspro nella realtà contro il sapere sofista con cui molti dei contemporanei ebbero a confonderlo. Sembra conveniente però, per una retta conoscenza del Filosofo, fermarsi ai primi dialoghi di Platone, quelli della maturità e della vecchiaia sono, infatti, ormai platonizzati; la stessa forma dialogica, che è costitutivo essenziale della filosofia socratica, è ridotta all'osso fino a risultare una semplice convenzione: Platone si è già costituita una sua filosofia che si è allontanata certamente dalle posizioni socratiche, ma che, a mio avviso, non le ha tradite, ma semplicemente sviluppate in una direzione interessante e singolare.

b) -**Senofonte**, anche lui discepolo di Socrate, nei suoi *Memorabili*, ci riporta varie testimonianze attinte dalle scuole socratiche minori. Socrate è presentato come un uomo virtuoso che insegna ai suoi discepoli l'obbedienza agli dei, alle leggi dello Stato e ai genitori. Attento alla definizione di Bene e di Virtù, è considerato il fondatore dell'Etica e della Filosofia Morale.

c) -**Aristotele** ci parla di Socrate, ma, vissuto diversi anni dopo, fu nella condizione evidente di dover attingere da testimonianze altrui per ricostruirne la figura.

d) -**Aristofane** scrisse la commedia *Le nuvole*, dove Socrate non fa una bella figura, tutto intento in discussioni astratte e senza senso. Nell'opera Aristofane assimila Socrate ai Sofisti di cui diventa in quell'ottica il maggiore esponente. La commedia non ebbe successo e si dice che Aristofane ci rimase molto male fino a rielaborarla; la nuova edizione, che noi leggiamo oggi (non abbiamo più la prima), non andò mai in scena.

Confesso che la posizione di A. non mi ha mai convinto: innanzitutto Aristofane è un commediografo portato all'exasperazione dei caratteri, alla parodia e alla caricatura che deformano le immagini storiche; poi fu tradizionalista, come sarebbe stato il governo di Trasibulo, e vedeva nelle nuove filosofie un gravissimo pericolo per le leggi e le tradizioni dello Stato; infine, non fu filosofo e non ebbe la preparazione per cogliere la fondamentale differenza tra Socrate e i Sofisti, esperti, questi ultimi, a rigirare le parole a proprio vantaggio, al fine di avere ragione anche quando si ha torto (so bene che questa ultima valutazione oggi non è più condivisa dalla più parte dei critici, ma io preferisco seguire la testimonianza dei due discepoli che lo ebbero a conoscere molto bene, che il pensiero di un commediografo).

3) -Che cosa c'entrano i Sofisti?

Ogni volta che si parla di Socrate, non si può evitare di considerare il movimento sofistico. E' necessario perciò definirne il ruolo nella società del tempo per valutare meglio la figura di Socrate; mi limito però solo a offrire alcuni spunti. Non c'è dubbio che l'opera dei Sofisti fu importante perché la cultura, ristretta allora alla docenza di pochi maestri, raggiunse un'area più vasta di utenza.

L'attenzione fu rivolta all'uomo, soprattutto come cittadino e si abbandonò l'indagine sui grandi principi della Natura affrontati dai filosofi precedenti. Tuttavia i Sofisti continuano ad avere la una grande **fiducia nella ragione**, cui si aggiunge una particolarissima attenzione per la **retorica, intesa come arte di parlare bene ma soprattutto correttamente, con un discorso concludente e logico, con argomentazioni rigorose.** Di qui il merito dei Sofisti d'aver affinato il linguaggio in un'elaborazione critica che si rivelò molto utile per la ricerca filosofica dei secoli successivi.

Il pensiero sofista fu relativista fino allo scetticismo. Protagora (480-410), infatti, sostiene che su ogni argomento è possibile compiere due discorsi, entrambi corretti, nessuno dei quali può essere considerato come verità assoluta: di essi si deve scegliere quello che rivela una maggiore utilità contingente. L'uomo diventa così la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono. Gorgia (480-372?) ovunque fece sfoggio della sua sottilissima arte dialettica e tutta la sua speculazione può essere riassunta così: nulla è; se anche qualcosa fosse, non sarebbe conoscibile; se poi fosse conoscibile, non sarebbe esprimibile.

Su queste premesse non c'è da stupirsi che tra gli stessi Sofisti ci fosse chi sosteneva una prospettiva cosmopolita, fondata sulla solidarietà universale, per una legge di natura (physis) superiore e assoluta di là dalle artificiose leggi positive (nomos) dei singoli stati, non più ritenute perfette e di origine divina. Così Ippia (443-343) dal sapere enciclopedico e pratico; e Antifonte (480-411), matematico e astronomo. C'era però chi sosteneva al contrario, come Crizia (460-403) e Trasibulo (460-413), il diritto del più forte a imporsi sul più debole, fino al diritto di ribellarsi alle leggi positive che non permettono il trionfo della forza.

E' evidente che togliendo di mezzo gli dei e una verità assoluta (Protagora afferma che intorno agli dei non è possibile decidere né che esistano né che non esistano, né quale sia la loro essenza, perché non posseggono una realtà empirica verificabile e perché, visto che la nostra vita è breve, non vale la pena perdere tempo su tali questioni), **tutto è definito dall'utilità pratica e dalla convenienza** mentre l'argomentazione filosofica si riduce a un sottile gioco di abilità dialettica finalizzato a giustificare qualsiasi scelta arbitraria e convincere che sia la scelta migliore per tutti, anche se l'interesse riguarda una sola persona o una categoria o una classe e gli interessi siano solo mercenari.

In questo si differenzia sostanzialmente la dialettica socratica da quella sofistica che in apparenza potrebbero sembrare simili o per lo meno, indirizzate allo stesso fine: il confronto socratico è indirizzato, infatti, alla ricerca del vero Bene che garantisce la felicità in un clima di partecipazione consapevole e di responsabile civiltà che sole possono garantire umanesimo e democrazia.

4) -IL DIALOGO SOCRATICO

Anche il metodo socratico, come quello dei Sofisti, si fonda sull'**argomentazione discorsiva**, un dialogo però tra persone tese sinceramente a sviscerare un problema affrontato

assieme, definendone i termini, superando gli equivoci, riconoscendo fin dall'inizio la provvisorietà delle possibili conclusioni; non più quindi un confronto finalizzato a sostenere a tutti i costi, una tesi prestabilita.

L'argomentazione di Socrate ha il carattere intrinseco della maieutica (=ostetrica): come l'ostetrica non dà un figlio alla mamma partoriente, ma si limita ad aiutare la donna a partorire (=tirar fuori) il bimbo che ha in grembo, così Socrate si propone di aiutare il discepolo non consegnandogli un sapere già predefinito e confezionato, ma a renderlo consapevole del tesoro che possiede, aprendosi all'intima consapevolezza. L'argomentazione discorsiva socratica si compone di due momenti, uno distruttivo, l'**ironia**, contro chi pensa di possedere già un sapere definitivo, spesso inconsapevole della complessità delle questioni affrontate, e uno costruttivo, il maieutico appunto, di cui si è detto.

Il prerequisito per percorrere questo iter non può essere che una grande umiltà, consapevoli innanzi tutto della propria ignoranza (**docta ignorantia**): chi non lo è, infatti, non può porsi alla ricerca della verità, poiché è illuso di possedere già ciò che invece dovrebbe essere l'obiettivo della propria indagine onesta e seria, un obiettivo che oltretutto non può mai essere definitivo, perché il sapere socratico confessa la sua provvisorietà, suscettibile sempre di una verifica che potrebbe rendere necessaria una rettifica delle conclusioni.

Nell'Apologia di Platone leggiamo appunto che Cherofonte, filosofo e amico intimo di Socrate, si era rivolto all'oracolo di Delfo per conoscere chi fosse allora l'uomo più sapiente. La sacerdotessa aveva risposto che era Socrate. Socrate ne era rimasto per primo sconcertato, ma poi, dopo aver interrogato coloro che allora si definivano sapienti ed essersi reso conto della loro effimera illusione, venne a concludere che veramente lui era il più sapiente di tutti, perché il solo consapevole della propria ignoranza.

5) -SOCRATE, FONDATORE DELLA FILOSOFIA MORALE NELLA CONSAPEVOLEZZA ETICA

Aristotele sostiene che Socrate, con la sua ricerca etica, abbia scoperto **l'universalità dei concetti in riferimento alla sfera etica**. Oggi i critici sostengono che Socrate non abbia mai cercato l'universalità dei concetti, perché il concetto, per sua stessa definizione indica una realtà astratta, non identificabile in nessun fenomeno empirico (il concetto "uomo" di Aristotele non si confonderà mai con Mario, Luigi, Filippo...). Difficile però pensare che l'acutezza di Aristotele sia andata incontro a un abbaglio così grossolano. Anche Platone, discepolo di Socrate, infatti, cercava degli universali, conformemente, come diceva, al suo maestro; quindi è logico ritenere che Socrate cercasse gli universali, sebbene non astratti, ma di natura prettamente tecnico-pratica, cioè morali; Socrate ricerca l'universale, non contento di risposte soggettive e transitorie. Si chiede dunque che cosa sia la giustizia, la virtù, il bene, sempre però in funzione della vita.

Attraverso la consapevolezza di sé e la coscienza delle proprie azioni, si opera meglio e con maggiori risultati positivi. L'utile è contemplato anche nella ricerca socratica, ma non l'utile egoistico di parte, o solo quello, legato alla vita pubblica, ma l'utile per l'uomo in quanto essere ragionevole. In questa prospettiva **la virtù è sapere**, chiarezza e riflessione; **la virtù è unica**, non le interessano le opinioni, perché unica è la consapevolezza conseguita per via razionale (non come presso i Sofisti); **la virtù è insegnabile** perché è insegnabile il processo maieutico chiarificatore.

SAPERE >> VIRTU' >> FELICITA'

Conoscere se stessi non può che garantire una grande felicità.

La riflessione razionale infine ci permette di sentire in noi la voce di un **demone** che ci parla, che ci permette o ci vieta determinate azioni specialmente in momenti particolarmente critici. Chi sia questo demone, se solo un mito o la voce della coscienza o un'immagine popolare o ancora di derivazione pitagorica, poco importa, importa invece che una presenza così rivelata ci permette di intendere gli sviluppi operati dalla filosofia di Platone che diventano un effetto abbastanza naturale a queste premesse e che daranno origine all'innatismo del discepolo più brillante di Socrate.

6) AUTARCHIA ETICA E MISSIONE DI SOCRATE

La felicità per Socrate non deriva dunque da qualcosa di esterno a noi, non da una vita ultraterrena, intesa come immortalità dell'anima, non dalla presenza o no degli dei (senza negare né l'una né gli altri, perché la filosofia di Socrate non si pone come metafisica e non sono argomento dunque della sua filosofia, sebbene Socrate concepisse un Dio intelligente, benevolo e giusto in una prospettiva tutta monoteista). Il messaggio di Socrate è dunque interamente umano, autarchico, tutto al di qua. Tuttavia **l'autarchia non esclude la missione**: il compito del filosofo è, infatti, quello di risvegliare le coscienze, e Socrate si rivolge in questa prospettiva ai suoi concittadini che ritiene ormai maturi a ricevere questo messaggio.

Per questa ragione Socrate non fugge pur potendolo; si difende fieramente dalle accuse che gli erano state rivolte; va incontro alla morte senza alcuna esitazione. Il suo messaggio perciò diventa credibile e autentico perché testimoniato con la vita e l'insegnamento il più efficace che la Storia del pensiero filosofico conosca.

7) -LE SCUOLE SOCRATICHE

a) **-Scuola Cinica**: fondata da **Antistene** (444-365), discepolo di Socrate, che, alla condanna e alla morte di Socrate, ebbe il coraggio di restare ad Atene e, passata la burrasca, di aprire la prima scuola socratica, sfidando il potere. Fu meteco (cittadino ateniese solo per metà) perché la madre era straniera. Probabilmente non molto raffinato, fu soprannominato "semibarbaro" dai suoi compagni. Queste tensioni che erano rimaste sopite con Socrate ancora vivo, scoppiarono alla sua morte e si acuirono con Platone, fino a diventare una questione del tutto personale.

Antistene non accetta gli universali di Platone, è sostanzialmente nominalista, e porta agli estremi l'autarchia del maestro, intesa non solo come liberazione dalle passioni e dagli istinti, ma anche da qualsiasi legge positiva, come quelle dello stato, per una legge esclusivamente di natura. Allo stesso tempo la loro azione s'ispirò a un essenziale attivismo, come impegno costante nell'esercizio della virtù. I loro avversari dissero che cinici si riducevano così a vivere come delle bestie, approdando a uno scetticismo assoluto.

Diogene di Sinope (412-323) fu il maggior esponente e tutta la sua vita confermò la linea della scuola, seguita con un'esistenza spesso esasperante. Non si curò, infatti, di nessuna regola, né sociale né civile, visse in una botte, rifiutò ogni proprietà, respinse il diritto di famiglia, predicò la virtù, l'autocontrollo, l'autarchia. Ricercava l'uomo, quello veramente libero, allo stato naturale, felice nella sua semplicità e totale indipendenza.

Il limite di questa scuola che sarà lo stesso di quella Megarica, fu la degenerazione del dialogo socratico, diventato disputa e scontro, dopo aver perduto il ruolo di mezzo per assumere
--

quello di fine. Venne ad assumere cioè un carattere "eristico" quale si definisce con un termine tecnico.

b) -**Scuola Megarica:** fu fondata da un altro discepolo di Socrate, **Euclide di Megara** (435-365). Il discepolo riprese la filosofia di Parmenide e l'unità dell'Essere che però si svolge tutto in senso etico e s'identifica nel Bene predicato da Socrate con una precisa consistenza ontologica, perché definito come Dio, Sapienza o Giustizia. Questo pensiero probabilmente ebbe a influenzare poi la filosofia di Platone che pone l'idea del Bene nell'Iperuranio a luce e a fondamento di tutte le altre idee. La dialettica socratica si arricchisce del ragionamento per assurdo diretto a confutare le premesse dalla conclusione. Forte fu l'opposizione della Scuola Megarica ai Sofisti considerati saccenti e prepotenti nella loro presunta superiorità dialettica.

Purtroppo anche nella Scuola Megarica il dialogo socratico degenerò in senso eristico.

c) -**Scuola Cirenaica:** fu fondata da Aristippo probabilmente nella sua vecchiaia. Originario di Cirene nell'odierna Libia, si recò ad Atene dove conobbe Socrate. Alla sua morte ritornò in patria. Le linee per lo più comuni a questa Scuola abbastanza variegata, sono le seguenti: viene meno ogni riferimento metafisico; ogni conoscenza si riduce a sensazioni immediate, perciò non è possibile conoscere l'oggetto in sé.

Soprattutto la Scuola si ebbe a definire per la definizione del piacere. Il piacere che in Socrate era la conseguenza della conoscenza della virtù, ma era una conseguenza secondaria, si riduce a piacere edonistico che non ha nulla d'intellettuale. L'azione morale diventa così non ricerca della virtù ma del piacere fisico e immediato, ritenuto il più semplice in assoluto. La prospettiva edonistica però è condizionata dal sereno godimento dei piaceri che devono vederci padroni degli stessi e non schiavi. In questa prospettiva la Scuola avrebbe influenzato il secolo successivo tutta la filosofia epicurea che però, sotto l'aspetto teoretico avrebbe trovato il suo precursore in Democrito.

Questo edonismo raffinato determinò presto in alcuni cirenaici un'estenuazione, un non senso esistenziale della vita, tale da condurre la stanchezza a un desiderio di morte e di annullamento di sé.

d) -**Platone:** Non provo neppure a presentare a grandi linee il pensiero dell'illustre discepolo di Socrate. Qui solo mi permetto di evidenziare come la sua costruzione filosofica sia un prosieguo abbastanza logico delle premesse socratiche. Il Demone che parla a Socrate e a ogni uomo disposto a fermarsi e a riflettere, l'invito all'interiorità per acquisire una conoscenza etica attiva che non può che garantire la felicità, la convinzione di un'autarchia originaria e comune a tutti gli uomini, portano necessariamente all'**innatismo:** dentro di noi troviamo tutto e questo tutto non è soggettivo ma comune a tutti gli uomini, altrimenti si dovrebbe optare per un relativismo assoluto, un atteggiamento che non sembra proprio essere stato di Socrate.

Da cosa poi nasce cosa e Platone sviluppò poi in questa direzione tutta la sua ricerca filosofica, la più completa, la più coerente, la più strutturata che troviamo tra i discepoli del Maestro.

8) I SOFISMI, LA DEMOCRAZIA, IL CONFRONTO TRA IERI E OGGI

Socrate volle dialogare con gli interlocutori e con i suoi discepoli. Il dialogo però doveva avere certi requisiti:

- il rispetto reciproco nel confronto;
- la precisione dell'argomentare;
- la ricerca onesta della verità;
- la concretezza degli argomenti finalizzati all'azione etica.

Il dialogo non poteva assolutamente:

- diventare disputa o spettacolo;
- passare dal ruolo di strumento a quello di fine;
- essere asservito agli interessi personali;
- essere finalizzato alla carriera politica;
- diventare strumento di propaganda e convincimento scorretto delle masse ignoranti;
- sovvertire le leggi dello stato.

Già nel secolo di Socrate, secondo le circostanze, il dialogo ebbe a deviare su obiettivi decisamente meno nobili e le stesse scuole socratiche caddero in certi errori estranei al messaggio del Maestro.

Anche oggi il confronto sembra essere la condizione necessaria e sufficiente per garantire libertà e democrazia. Purtroppo se il confronto e il dialogo non hanno sicuri requisiti, democrazia e libertà si riducono a parole prive di senso che illudono e sono drammaticamente piene di vuoto (*bronzi risonanti e cembali squillanti*).

Così lo pseudo dialogo che non ha nulla a che vedere con Socrate è quello:

- che vuole dare spettacolo ed è finalizzato all'intrattenimento;
- che si fa forte di disquisizioni specialistiche che l'altro non può verificare;
- che nasconde o inventa dati per sostenere il proprio punto di vista;
- che non sa affrontare analiticamente un problema e giunge alla sintesi prima dell'analisi;
- che si nutre di superficialità, di battute, di slogan preconfezionati;
- che non sa ascoltare l'interlocutore;
- che passa da un argomento a un altro proprio per sfuggire al confronto;
- che utilizza la parola solo per convincere e avere successo;
- che arriva alla violenza verbale se non fisica;
- che vuole scardinare le istituzioni, la tradizione e le convenzioni a priori per giustificare ogni forma di anarchismo (comodo per i propri diretti interessi o per un atteggiamento costituzionale predisposto al disordine, alla dissacrazione, alla distruzione) .

Ingannare con la parola chi ascolta, è la peggiore forma di dittatura anche se si fregia del titolo di confronto democratico.

NICOLO' CUSANO (1401-1464 tedesco)

1 -NOTIZIE UTILI

- Matematico - astronomo - giurista - filosofo - teologo.
- 1423 > Dottore in diritto canonico e in filosofia.
- 1426 > Ordinazione sacerdotale
- 1432 > Partecipò al Concilio di Basilea, fu conciliarista e poi si convertì alla superiorità del pontefice sul concilio.
- 1444 > Interessi astronomici > Cusano sosteneva, proprio contro Tolomeo e Aristotele, l'eliocentrismo, che la Terra non è immobile, ma ruota intorno al proprio asse e che non è possibile determinare il centro dell'universo, essendo questo infinito; che le stelle sono simili al Sole, che intorno ad esse possono ruotare dei pianeti e che alcuni pianeti possono essere abitati; produsse quindi delle teorie molto simili a quelle dell'astronomia a noi contemporanea. Si trattava, in effetti, di una visione dell'universo appartenente alla tradizione neoplatonica. Tentò una riforma del calendario e migliorò i calcoli delle Tavole Alfonsine (1252). Influenzò con la sua opera Leonardo da Vinci, Copernico, Keplero, Galilei, Einstein... Cusano fu il primo a studiare la cicloide e a utilizzare lenti concave per la correzione della miopia. Inoltre, fu l'inventore dell'igrometro. Per quanto riguarda l'isoperimetria, Nicola Cusano considerò la rotazione, attraverso la quale si genera il cerchio, generazione che maggiormente riflette nel mondo empirico il processo attraverso il quale l'universo è stato generato.
- 1448 > cardinale, poi arcivescovo e legato pontificio. Ricoprì in seguito tantissime altre cariche.

2 -LE INFLUENZE

a) San Paolo

Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem (1Cor.13,12)

Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia.

Cusano vuole pensare a Dio nel modo più preciso possibile, ma è pure consapevole che i nostri concetti non possono legare Dio ma solo avvicinarsi a Lui indirettamente e in modo assai approssimativo.

b) Neo Platonismo

La tradizione neoplatonica era la più adatta per giungere all'Unità Suprema (Idea di Bene per Platone; Uno per Plotino, Dio per Cusano), partendo dall'esperienza sensibile per risalire dal molteplice all'unità (dialettica), anche se solo attraverso congetture (*De coniecturis*). Perciò, come per Platone la geometria era servita da propedeutica per introdurre e supportare la ricerca filosofica, così per Cusano **matematica** e **geometria** sono gli strumenti più adeguati per percorrere questa ascesa nel modo più preciso possibile.

c) Eckhart

Per E. Dio è indefinibile, è unità assoluta, al di là dell'essere; ma, se è al di là dell'essere, è anche essere. Dio è innanzi tutto pensiero da cui l'essere scaturisce in una successione logica non temporale (>>Idealismo tedesco). La creazione attraverso la moltiplicazione è un progressivo allontanamento dall'unità e dalla perfezione originaria, in una dispersione che, allontanandosi dall'unità, si riduce al nulla. Tuttavia ogni ente è e vive in quanto partecipa in qualche modo della natura divina.

Se il mondo si nullifica, diventa facile per l'uomo staccarsi dal nulla per ritrovare il tutto in Dio. Solo in Dio e in una profonda unione con Dio, tutto, anche il molteplice esiste, ma solo per ritrovare la sua unità in Dio che, come una scintilla vitale, vive in tutto e fa vivere il tutto in sé (Eraclito).

Per Tommaso d'Aquino solo una forza fuori dal comune, donata dal Dio caritatevole, è capace di porre riparo all'imperfezione umana ed essa è la Grazia divina che si comunica anche e soprattutto attraverso i sacramenti.

Per E, invece, Dio nasce nel profondo dell'anima, che s'identifica con Dio e si riconosce in Dio, come un pezzo di legno che diventa incandescente, riconosce la sua forza originaria nel fuoco (il fuoco è Dio; il pezzo di legno è l'uomo). >> rischio di panteismo.

L'uomo si riconosce come Dio perché Dio si riproduce completamente nell'intelletto dell'uomo; Dio genera il proprio Figlio negli uomini in un atto creativo continuo e ininterrotto e invoglia l'uomo al cammino interiore (1Corinzi 8,6: *per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene e noi siamo per lui; e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui.*). >> La Riforma attingerà da E. per rendere vana la funzione sacramentale della Chiesa.

Il risultato della nascita di Dio nell'anima è la "pace" (Romani 5,1: *Giustificati dunque per la fede, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo*). Con "pace" Eckhart intende un radicale distacco dal mondo e una perenne contemplazione.

E' evidente che un'impostazione di questo genere interessa più la mistica che la filosofia e la stessa teologia.

d) Dionigi l'Areopagita (o Pseudo Dionigi)

Allo Pseudo-Dionigi risale il concetto di Teologia Negativa (De divinis nominibus). Il mistico (più che filosofo) si chiede quale significato possano avere gli attributi che la Scrittura predica di Dio (padre, santo, signore, onnipotente, onnisciente, buono, giusto...) e conclude che, sebbene essi possano offrire una certa nozione di Dio, tuttavia Dio rimane inconcepibile nella mente dell'uomo e nessun vocabolo lo può definire in modo adeguato. Di qui la teologia negativa che tenta di avvicinarsi all'essenza divina attraverso la negazione di ogni carattere finito.

e) Agostino

Nonostante sia alta potenzialmente la soluzione mistica sotto l'influenza degli autori citati sopra, Cusano, nella più profonda tradizione platonico-agostiniana, senza mai pretendere di

risolvere il mistero insondabile di Dio e della Verità ultima, si sforza di tradurlo in forme allusive ma precise valutabili dalla ragione, con l'ausilio della matematica e della geometria.

3 -COINCIDENTIA OPPOSITORUM (De docta ignorantia)

La **dotta ignoranza** (un tema socratico-platonico-agostiniano che lo Pseudo Dionigi aveva tradotto nella sua "teologia negativa") su Dio si possiede solo quando ci rendiamo conto che cosa accada ai concetti matematici e geometrici se applicati al massimo, ossia non più al finito ma all'infinito. Senza possedere con quest'operazione il concetto di Dio, possiamo però renderci conto della trasformazione che i nostri concetti subiscono se applicati al Massimo Assoluto per eccellenza.

Se rendiamo, ad esempio, il raggio di un cerchio infinitamente lungo, la curvatura della circonferenza diminuisce progressivamente fino a identificarsi con una retta. Così nel cerchio con raggio infinito, il centro s'identifica con qualsiasi punto della retta; il centro corrisponde alla periferia e a ogni altro elemento proprio della circonferenza, arco, corda, diametro e raggio. Ogni punto è tutto e tutto corrisponde a ogni singolo punto. La stessa operazione può essere applicata a un triangolo allungando all'infinito uno dei suoi lati, così che gli altri due si aprano progressivamente fino a corrispondere al primo, dove tutto è lato, angolo, perimetro, centro, bisettrice, mediana, altezza, asse. Così per qualsiasi poligono che diventa cerchio se si aumenta il numero dei suoi lati all'infinito.

L'infinito è dunque la coincidenza di tutto, un tutto che tuttavia si distingue logicamente. Tutte le determinazioni si conservano, non però una fuori dall'altra, ma racchiuse in una sola entità, in un sol punto che nella sua pur minima estensione è tutto: è perciò massimo. **Nell'infinito il massimo coincide con il minimo**. E' facile vedere anche su altre esperienze non del tutto legate alla dimostrazione geometrica che, aumentando notevolmente una certa sensazione, la stessa si converte nel suo opposto. Aumentando l'intensità della luce, noi cadiamo accecati nel buio più totale (questo esempio però è meno convincente: la prospettiva geometrico-matematica è certamente più rivelatrice).

4 -DIO E UNIVERSO: IMPLICATIO ET EXPLICATIO

Se passiamo da un concetto geometrico portato al massimo, all'ESSERE, portato al massimo, questo essere contiene in sé tutto, altrimenti non potrebbe essere massimo; contiene anche il minimo, che, se non fosse contenuto, il massimo non potrebbe essere più tale perché si dovrebbe riconoscere un minimo fuori di sé. In questo massimo tutto coincide e la coincidenza non si limita a una coincidenza di concetti ma di ogni cosa possibile o esistente. Cusano riprende così la posizione di Eckhart: **tutte le cose sono in Dio** perché nessun essere potrebbe trovarsi fuori contravvenendo al suo essere massimo. Per questa ragione noi non capiremo mai (Paolo) l'aspetto essenziale dell'universo e di ogni cosa, trovandosi ogni essere in Dio, di là da ogni possibilità di comprensione.

In virtù della libera creazione però, le cose esistono anche sotto un altro aspetto, quello contingente, fuori di Dio, il nulla di Eckhart. E' l'universo, un massimo anch'esso, ma come un'immagine rovesciata dell'infinito divino. **Dio diventa l'implicatio, l'universo l'explicatio** che sarebbe un puro nulla se Dio, con la sua presenza, non vi portasse l'unità. Nell'universo l'essere delle cose non sussiste più in un'assoluta coincidenza, bensì pluralizzato in elementi uno esterno all'altro, in una totale dispersione.

*Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:*

*sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'ì dico è un semplice lume. (Dante, Paradiso XXXIII, 85-90)*

La distinzione tra implicatio ed explicatio, tra essere di Dio ed essere del mondo, cioè tra modi di essere, permette a Cusano di uscire dal panteismo in cui il misticismo eckhartiano rischiava di cadere (o c'era caduto realmente: difficile l'interpretazione dei testi di Eckhart, oltretutto non integrali).

5 -CRISTO E L'INCARNAZIONE > UNA SOLUZIONE DI FEDE

Come può avvenire però che Dio sia l'implicazione di tutto e che l'universo nella sua esplicazione sussista grazie a lui? **Il come ciò avvenga, come cioè si passi dall'implicatio all'explicatio, non ci è dato di sapere: è un salto** (il salto postulato da Cusano riconferma che la sua filosofia non può essere assolutamente definita panteistica) **infinito e inaccessibile alla nostra intelligenza**. Tuttavia qualcosa deve congiungere queste due condizioni che non possono essere concepite staccate o indipendenti. **La congiunzione o copula è Cristo.**

La copula deve abbracciare allo stesso tempo tutti e due i modi di essere: implicatio ed explicatio, creatore e creatura, una creatura che deve però assommare in sé l'intero universo. Poiché solo l'uomo può assommare in sé, in un certo modo, l'intero universo (si veda il -6), Dio si congiunge all'universo facendosi uomo, nell'Incarnazione. Cusano si allontana a questo punto anche dal Platonismo originario, riconoscendo la necessità di **due iniziative divine libere**, la prima, la **creazione**, nel costituire il salto (tra implicatio ed explicatio), la seconda, l'**incarnazione**, per colmarlo e superarlo. La creazione non è dunque automatica, com'era stata per Plotino, e anche il ritorno dell'uomo a Dio comporta un intervento di Dio nella storia attraverso l'incarnazione.

6 -L'UOMO

L'uomo è il microcosmo, cioè l'intero universo in piccolo, perché la mente dell'uomo è una sorta d'implicatio che condensa tutto nell'unità. Ecco perché l'uomo è a immagine di Dio, solo che in Dio la coincidentia avviene in modo originario, nell'uomo in modo secondario grazie all'assimilazione (=conoscere) di ogni cosa nella sua unità.

La **conoscenza** passa attraverso:

- **i sensi** che raccolgono il materiale disperso nell'universo.
- **la ragione** che collega le relazioni, giudica, misura e culmina nella scienza matematica. Come l'unità è l'origine di tutti i numeri, così i rapporti numerici tra i vari fenomeni, sono l'espressione dell'unità del disegno divino che si realizza nell'universo. Generi e specie sono per Cusano delle semplici astrazioni. Il fondamento del cosmo si rivela solo nei rapporti matematici (*De coniecturis*)
- **l'intelletto** che coglie tutto in un'unità immediata e ci permette di ipotizzare l'assoluta unità divina e dà alla ragione il criterio secondo cui valutare.

7 -CUSANO E LA STORIA DEL PENSIERO

Cusano, come bene si è potuto intuire, non era assolutamente in sintonia con la filosofia scolastica, lui tutto platonico e per niente aristotelico, ma soprattutto non amava l'argomentare scolastico discorsivo, che appariva ai suoi occhi, vacuo e oscuro. Cusano però non condivideva neppure la retorica degli umanisti che non sapeva cogliere l'unità assoluta indicibile. Il Filosofo preferiva un linguaggio semplice ma allusivo attraverso le matematiche, che sapesse superare i limiti intrinseci dei sensi e della ragione attraverso la luce dell'intelletto che, come una scintilla rivelatrice, alla maniera socratica e platonica, trova in sé la luce per interpretare l'universo nella sua profonda unità.

Non fu gradito perciò alla scolastica, ma neppure agli umanisti che prediligevano un linguaggio elegante, sebbene il ritorno a Platone, ad Agostino, a Plotino, l'esaltazione dell'uomo quale microcosmo illuminato e illuminante e l'uso delle matematiche non fossero estranei alla loro ricerca.

Nel Rinascimento italiano così, non troviamo una particolare rispondenza all'opera di Cusano. Bisogna attendere Leibniz, Schelling, Hegel perché siano ripresi certi spunti della sua speculazione, anche se gli stessi saranno ritrovati in sintesi molto diverse, in tutto o in parte.

BERNARDINO TELESIO (1509-1588)

- Studiò a Cosenza, Milano, Roma, Padova.
- Godette dei favori di Clemente VII, Gregorio XIII, Alfonso Carafa.
- Si sposò nel 1552.
- Dopo la morte della moglie Pio IV gli offrì il vescovado di Cosenza, T. rifiutò.
- Gli fu ostile il Sant'Uffizio, ma Clemente VIII fece pubblicare la sua opera nel 1596.

Autore della celebre opera *De rerum natura iuxta propria principia*, T. è un implacabile avversario di Aristotele. Innanzitutto T. contesta ad Aristotele il **metodo**: quando si vuole costruire deduttivamente sistemi filosofici, partendo da premesse sillogistiche e razionali, anziché osservare le manifestazioni naturali dalle quali dedurre regole e principi.

Non noi dobbiamo attribuire alla Natura il modo di operare, è la Natura che ha in sé dei principi e delle regole. Da questi i filosofi devono partire per conoscerla: *Gli uomini non devono compiacersi di sé e insuperbire a tal punto da dare essi stessi alle cose... quei caratteri che avevano osservato nelle cose e che avrebbero dovuto essere ricavati dalle cose stesse.*

CRITICA 1: Spesso lungo la Storia si sono perse le coordinate e Telesio non fa eccezione. Non è Aristotele ma gli Aristotelici a insuperbire su una sapienza acquisita come assoluta. Aristotele era giunto a certe conclusioni sempre e comunque partendo dall'osservazione, attraverso il metodo induttivo e Aristotele certamente, acquisiti nuovi dati, avrebbe modificato moltissime conclusioni cui era pervenuta la sua filosofia. La superbia invece, coniugata con l'ignoranza di comodo ebbe a cristallizzare una filosofia che era nata e cresciuta sana e robusta. Vedremo, infatti, che lo stesso Telesio perverrà a conclusioni non sempre verificabili dall'esperienza e quindi, dalla sua stessa prospettiva contestabilissime.

REALTA' SENSITIVA

Osservare rettamente il mondo significa per T., seguire le indicazioni dei sensi; la filosofia di T. si fonda così sulla **fiducia nell'esatta corrispondenza tra la testimonianza dei sensi e i fatti della natura**. Tramite i sensi cogliamo le qualità e la realtà delle cose, senza elementi estranei che falsino o ostacolino la nostra conoscenza.

T. e Copernico si propongono dunque lo stesso obiettivo; ma, mentre Copernico, conduce la sua ricerca attraverso osservazioni concrete, suffragate dal calcolo matematico, T. la conduce con la sola forza del suo ragionamento, senza osservazioni sperimentali.

MATERIA E FORMA

T. muove molte altre obiezioni al sistema aristotelico e i principi di tale sistema che vengono respinti con maggiore decisione sono quelli **materia e forma**; ad essi T. sostituisce i due nuovi concetti di **Massa materiale** e di **Forza** (spesso sostituita dai termini **Sostanza** e **Natura**). La massa materiale è diversa dalla materia di Aristotele, perché non è astratta potenzialità, essa è qualcosa di concreto e positivo, è **corporeità identica in tutte le cose**; la sua caratteristica è solo quella di occupare uno spazio; di per sé **oscura, impotente**, priva di ogni dinamicità, indistruttibile, che *non avendo facoltà di agire e di generarsi* non può né aumentare né diminuire.

Mentre la massa materiale è unica, **le forze sono due**: una dilatante, il **Calore**, e una restringente, il **Freddo**. Calore e freddo sarebbero dunque, non proprietà della materia ma energie

che la mettono in moto; esse sono imponderabili, perché penetrano ovunque, tuttavia non possono agire senza massa corporea.

Sede del calore >>> il Sole (massa materiale + caldo)

Sede del freddo >>> la Terra (massa materiale + freddo)

Sole e Terra vengono a essere così i due corpi elementari che non mutano. Seguendo Aristotele T. definisce Terra e Sole **elementi** (primi), perché *elemento* è tutto ciò che, diviso, non dà parti di specie differenti, mentre tutti gli altri corpi sono soggetti al divenire. Non sono invece elementi originari l'acqua e l'aria che risultano dalla composizione dei due precedenti. In tutte le altre cose invece, calore e freddo si presentano come due forze interagenti, assieme e contemporaneamente e stanno alla radice della nascita e della distruzione dei corpi. L'analogia di queste due forze con l'amore e l'odio di Empedocle è evidente.

Attenzione però: **l'azione del caldo e del freddo sulla materia non è concepita da T. come meccanica, bensì come mutua sensibilità che ciascun principio ha di sé e dell'altro**, altrimenti freddo e caldo non potrebbero *lottare* tra di loro. Non è necessario però che tutte le cose naturali siano provviste degli organi di senso che caratterizzano gli animali. Tali organi sono soltanto vie o aperture attraverso le quali le azioni delle cose esterne giungono più facilmente alla sostanza senziente; ma non sono indispensabili **alla sensibilità, che risiede nel caldo e nel freddo**.

La sua fisica pertanto si mantiene sul piano qualitativo.

Tuttavia T. avverte l'esigenza di un'analisi quantitativa, necessaria per determinare la quantità di calore sufficiente a produrre i singoli effetti naturali. Solo quest'analisi quantitativa, egli afferma, può rendere gli uomini *non solo sapienti, ma potenti*, cioè può permettere il controllo delle forze naturali.

CRITICA 2: T. ha in mano **tre principi elementari di natura fisico-metafisica**, creati da Dio e operanti nello spazio vuoto e nel tempo con i quali elaborare il suo sistema di interpretazione della natura secondo i principi intrinseci ad essa. Ne nascerà un **sistema ibrido** in cui fisica e metafisica interferiscono intrinsecabilmente, rivelando uno spirito impigliato nel tentativo irrealizzabile di costruire una scienza empirica dei particolari con il metodo deduttivo proprio dell'universale filosofico.

L'ANIMA

L'anima non si sottrae a questa impostazione, ed è essa pure corporea, anche se, poiché spirito, è costituita da materia più sottile. Alla teoria aristotelica dell'anima come forma incorporea, T. obietta che, se l'anima fosse veramente incorporea, non potrebbe subire l'azione delle forze materiali, né fungere essa stessa da centro propulsore del movimento dei corpi. Ricordiamo, infatti, che le forze caldo-freddo possono agire solo sulla materia, che è corporea; e che, a sua volta, l'anima, date le premesse di T. può agire su altro, solo se composta di forza e materia, poiché la forza non può agire su altro se non accompagnata dalla materia.

Ogni essere, però, e l'uomo in particolare, tende alla propria conservazione, e perciò risente con **gioia** di tutto ciò che la favorisce, con **dolore** di ciò che la danneggia: di conseguenza ogni cosa concepisce **odio** e **amore** per le altre cose. L'uomo però mostra di poter agire anche indipendentemente da questi impulsi. Giunge a sacrificare, ad esempio, fino la propria vita; e aspira a unirsi al divino e a contemplare Dio, che è sopra la natura. Tutto ciò fa pensare a Telesio che nell'uomo, oltre allo spirito materiale, vi sia anche una **forma super addita**, cioè un'anima datagli direttamente da Dio e che, trascendendo la natura, è immortale.

CRITICA 3: L'ammissione di una sostanza spirituale, analoga all'intelletto attivo di Aristotele, è una forte incoerenza al materialismo di questa filosofia, pressoché ingiustificabile: non si può escludere però che essa esprima soltanto un compromesso, mediante il quale T. cercò di attenuare il contrasto fra il proprio pensiero e gli insegnamenti della Chiesa.

Spinoza, muovendo da un'analoga analisi delle "passioni" rovescerà questa conclusione di T., negando che per unirsi a Dio si debba oltrepassare la natura.

Una cosa sola appare così irriducibile alla natura, la vita religiosa, poiché è aspirazione a un bene sconosciuto dai sensi e si rivolge a un mondo sconosciuto rispetto a quello sensibile. **L'anima divina condiziona la libertà, cioè la scelta tra il bene naturale e il bene soprannaturale;** e costituisce la caratteristica originale dell'uomo di fronte a tutti gli altri esseri. Il problema della libertà è abbastanza controverso e non è abbastanza chiaro.

MORALE

La morale e le virtù sociali si riducono a un **calcolato egoismo**. Infatti, il piacere o il dolore, necessariamente conseguente al contatto, fonda e genera l'etica. Bene è ciò che piace, ossia ciò che conserva la vita, calore-spirito, proprio perché, come si prova dall'esperienza, dove c'è calore c'è vita; male ciò che lo intacca e lo corrode e perciò dispiace. E' chiaro che l'**autoconservazione** è il bene supremo che lo spirito brama e insegue.

Secondo T. ciò non è in contrasto con la fede cristiana, perché le rinunce imposteci quaggiù, non sono che un mezzo per un maggior piacere promessoci nell'aldilà. La morale telesiana si riduce a un **edonismo sensistico**; l'intera vita sociale si riduce a un calcolato egoismo che rispetta i piaceri altrui, onde ottenere eguale rispetto per i propri.

CRITICA 4: Se solo il calore è vita e sensibilità, come fa ad agire la forza fredda se non è sensibile?

GNOSEOLOGIA

Secondo T., solo un'impostazione illusoria e artificiosa di questo problema può farci credere che il processo conoscitivo si compia esclusivamente nell'uomo; in realtà esso ha luogo in ogni essere (la lotta, infatti, tra caldo e freddo si attua appunto, perché vi è una sensibilità reciproca, una conoscenza reciproca).

Nell'uomo soltanto il contatto con gli altri esseri provoca i diversi **atti conoscitivi** specifici (che però non sono altro che modi particolari di percezione tattile) attraverso **l'intelligenza**, che consiste nell'estendere alle cose non ancora percepite le qualità che l'anima ha percepite nelle cose presenti. Visto però che ogni conoscenza è sensazione, è necessario concludere che tutte le possibili teorie devono fondarsi, se vogliono possedere un valore di verità, interamente sui sensi e soltanto sui sensi.

L'intelligenza agisce perché la sostanza spirituale possiede una particolare attività: la **memoria** che conserva i movimenti che sono impressi nella sostanza e che può dunque riprodurre.

CRITICA 5: In una tale prospettiva, quale significato può ancora avere la conoscenza intellettuale, se non di un proprio e vero senso illanguidito, ricordo sbiadito delle sensazioni passate? Non c'è più differenza fra attività spirituale dell'uomo e realtà inorganica. Tutto è sensazione >> **Pampsichismo**.

GIORDANO BRUNO (1548-1600)

- Filosofo, scrittore, frate domenicano, nasce a Nola, in Campania.
- Molteplici influssi filosofici e religiosi spinsero il suo ingegno a coltivare teorie non ortodosse che non potevano passare inosservate nel sospettoso clima della Controriforma.
- Fuggì a Roma, Ginevra, Parigi, Londra, Germania, Venezia.
- Denunciato all'Inquisizione a Venezia, sembrava che volesse ritrattare con la scappatoia della doppia verità, ma a Roma, convinto del suo credo, rifiutò ogni abiura e andò incontro alla morte sul rogo.

Dalle opere, scritte non sistematicamente, e senza troppa cura di esprimere il pensiero con coerenza, conviene cogliere il principio ispiratore per cui B. ritiene di dover sacrificare la vita. Data la complessità del pensiero di B., qualche studioso ha ritenuto di potervi distinguere tre fasi diverse: una prevalentemente **neoplatonica**, una **naturalistica**, una terza d'ispirazione **pitagorica** e **democritea**, rivolta a cercare il fondamento dei fenomeni in un'infinità di atomi o monadi.

Contro questa schematizzazione si è tuttavia osservato che le componenti testé accennate, sono spesso presenti nella medesima opera; né va dimenticato che si trovano presenti in B. anche altri interessi, non inquadrabili in nessuno dei tre momenti riferiti.

Vale la pena ricordare che B. non solo non era ateo, ma sentiva il divino con tale forza che si rifiutava di proiettarlo fuori dal mondo. Egli sentiva il divino in sé, nella forza stessa della Natura.

METAFISICA O RELIGIONE DELLA NATURA

Il Neoplatonismo ha influito su B. soprattutto attraverso le opere di **Cusano**; sennonché, mentre il Dio di Cusano è un essere che trascende il mondo, quello di B., invece, ne è l'artefice interno, causa e principio di tutti i fenomeni naturali. Come il Neoplatonismo di Ficino, B. ricerca così le cause e la sapienza occulta di una **teosofia** che vede anche nella **Cabala** la chiave per svelare il gran mistero della Natura. Mentre però la Cabala è un insieme d'insegnamenti esoterici intesi a spiegare il rapporto tra un immutabile, eterno e misterioso Dio-Infinito e l'universo mortale, B. si richiama ai precedenti neoplatonici con uno spirito nuovo: nella visione classica le distinzioni dell'essenza (Uno, Intelletto, Anima, Mondo) portavano con sé la distinzione dell'esistenza, per B. **l'esistenza non dipende dall'essenza. Dio perciò, per essere tale, non per questo deve avere un'esistenza differente da quella dell'Universo.**

B. concepisce perciò la divinità non come essere ontologicamente separato, ma piuttosto come un essere la cui presenza divina si rivela nella Natura. Ecco perché B. fin dall'inizio trasferisce la sua indagine sul mondo naturale e rinuncia a ogni speculazione teologica. A Dio non si può risalire dai suoi effetti, come non si può conoscere Apelle dalle sue statue. **Viene meno così tutta la Scolastica** che, attraverso il principio dell'analogia, integrato dal pensiero aristotelico, fondato sulla Rivelazione, aveva ritenuto di poter conoscere, se pur in modo imperfetto Dio. Ma

viene meno anche il pensiero dello stesso Cusano, che riteneva Dio, in quanto infinito, non conoscibile alla mente umana, perché finita.

B. scopre così che **Dio** si svela nel mondo innanzitutto come Intelletto Universale: *...empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene... Da noi si chiama **Artefice interno** perché forma la materia e la figura da dentro*. Tutte le cose sono animate perché lo spirito si ritrova in tutte le cose ed empie tutta la materia.

Questo **Spirito-Forma** non è sufficiente a spiegare i fenomeni naturali; perciò accanto a essa B. postula un altro principio, la **Materia** che diventa il ricettacolo delle forme, il substrato informe, corporeo e incorporeo (come aveva detto Avicembron), che l'Intelletto Divino anima e plasma.

B., pur accogliendo i due tradizionali principi della materia e della forma, critica però la teoria aristotelica della separazione tra forma e materia: la materia non può essere una pura potenzialità, perché in tal caso non si spiegherebbe la sua unione con la forma; inoltre la materia non sussiste separatamente dalla forma, come la forma non sussiste separatamente dalla materia. **La connessione di B. tra forma e materia diventa allora identità**. Le singole forme delle cose nascono dal seno della materia che a volta a volta le suscita e le distrugge. Materia e forma risultano identiche e costituiscono una sola unità, che è forma e materia, anima e corpo, atto e potenza. Questa unità è l'Universo.

B. conclude dunque con Parmenide: il tutto è una sostanza unica e immutabile, che, come tale, non è più né materia né forma, perché è tutto, è massimo, è uno, è universo. La negazione della trascendenza divina, da una parte, e l'affermazione dell'unità di materia e forma, seguendo la dottrina di Cusano, portano B. ad affermare arditamente la **Coincidentia oppositorum** nella stessa Natura: *Se ben misuriamo, vediamo che la corruzione non è altro che la generazione, e la generazione non è altro che la corruzione; l'amore è un odio, l'odio è un amore*.

CRITICA 1: Una palese contraddizione emerge quando B. ritiene che non si possa conoscere la causa partendo dagli effetti, e poi identifica causa ed effetto, che si può fare solo se si conosce la causa. La posizione di B. è giustificabile esclusivamente in panteismo assoluto.

CRITICA 2: Se la coincidentia oppositorum può valere se predicata di un infinito trascendente cui è estranea ogni corruzione, diventa un gravissimo problema nella nostra dimensione. Come per Spinoza, fino al panlogismo di Hegel, in questa prospettiva si giustifica ogni tipo di malvagità: odio=amore, amore=odio. Che ragione ci sarebbe dunque di sacrificare la propria vita, come fece B., se tutto poi coincide, se la generazione è corruzione e la corruzione è generazione? B. e i suoi carnefici, su questa linea parmenidea, non differiscono assolutamente, né tantomeno le rispettive convinzioni filosofiche e teologiche.

IL DIO DI BRUNO E' DUNQUE TRASCENDENTE O NO?

Che Dio sia ovunque, sta bene, ma il problema è un altro: se Dio sia solo questo spirito animatore dell'universo, o se non si debba anzitutto concepirlo come perfetto in sé, del tutto indipendente dall'universo stesso. B. distingue, è vero, il principio divino dall'universo, di cui esso è principio, e, in questo senso, si è potuto negare che sia panteista; ma, d'altra parte, B. afferma che **Dio è causa e principio del mondo**: causa, nel senso di determinare le cose, pur rimanendo distinto da esse; principio, nel senso di costituire l'essere delle cose, e, con questo, non dice che Dio sia altra cosa che il mero principio animatore di tutto; così Dio non si distingue dalla Natura. La distinzione di Dio come causa e il mondo come effetto, non è dunque una distinzione tra due realtà, bensì tra **due aspetti di un'unica realtà totale: tra una natura naturans e una naturata**: il

mondo nella sua apparenza esteriore, molteplice e mutevole; infinita produzione dell'infinita attività di Dio, essa ci appare limitata e finita a ragione della nostra imperfezione.

CRITICA 3: C'è da chiedersi come l'uomo possa ritenersi imperfetto. Se Dio è perfetto, Dio è tutto, tutto è in Dio, tutto è perfetto.

Nonostante l'indubbio atteggiamento monistico (>> concepire un solo essere e considerare la molteplicità delle cose un'illusione, come gli Eleatici), tuttavia bisogna osservare che si trovano in B. non poche concessioni alla trascendenza. Tale, per esempio, il riconoscimento di una **Mens super omnia** oltre alla **Mens insita omnibus** (=natura naturans). Si tratta però di concessioni poco più che verbali.

CRITICA 4: Secondo me, B. non si pronuncia né a favore né contro un'interpretazione panteista, perché, coerente con le premesse, per cui non si può conoscere la causa dall'effetto, prende in considerazione Dio solo come principio, per questo la sua speculazione è rivolta al mondo, alla Natura e accenna solo, come ipotesi, a un Dio trascendente (Mens super omnia). D'altra parte leggiamo: *La natura è o Dio stesso, o la virtù divina che si manifesta nelle cose*. Camillucci ritiene che B. intenda la trascendenza non in senso tradizionale, ma solo come inaccessibilità della ragione umana; in questo senso l'interpretazione panteista rimane sempre aperta e intrinseca alla filosofia di B.

PLURALITA' DEI MONDI

L'unità della Natura, che è una delle idee fondamentali della filosofia di B., non va però interpretata in senso letterale, come rigida affermazione dell'unità del mondo. B., al contrario, è convinto che esistono più mondi che immagina immersi in un unico spazio infinito. **Il numero dei mondi è infinito perché, se Dio è infinito, non può avere un effetto finito**; B. riprende dunque Ockam che riteneva che a un'infinita potenza della causa debba corrispondere l'infinità dell'effetto. Non potendo poi coesistere due infiniti, Dio e il mondo s'identificano. L'infinità, contrariamente ad Aristotele, è per B. essenziale e implicita nella perfezione che altrimenti si troverebbe a essere limitata e compresa.

Ne consegue, da queste premesse, la ripresa della teoria della **coincidentia oppositorum**: sappiamo che Cusano l'aveva applicata a Dio; ma per B., poiché Dio e il mondo s'identificano, la troveremo come **intrinseco attributo della Natura**.

Si ricordi però che **l'infinità**, secondo B., **non è quella spaziale**, propria della massa corporea dell'universo, **ma quella di Dio come intelletto del mondo**, Dio, infatti, è tutto in tutto il mondo e in ciascuna parte di esso; l'universo è tutto, ma non in ciascuna parte di se stesso. **L'infinità che B. esalta è un'infinità di potenza, di vita, d'intelligenza.**

Nello spazio infinito non esiste destra o sinistra, né alto né basso, ma ogni punto può essere considerato come centro dell'universo; infiniti soli e mondi ruotano nell'universo con centro ovunque. Per questa ragione B. esalta il sistema copernicano, non però con argomentazioni scientifiche, bensì esclusivamente sull'accordo tra questa ipotesi e la concezione bruniana dell'infinità. In modo analogo la celebrazione delle indagini di Ticho Brahe sulle comete è compiuta dal Nostro solo per il loro significato filosofico, perché dimostrando che le comete attraversano le varie regioni del cielo, si pone definitivamente termine alle sfere aristoteliche che avrebbero rinserrato il nostro mondo, quali impenetrabili barriere. Una difesa quindi priva di valore scientifico, ma che apre alla filosofia una nuova concezione del mondo. L'universo infinito è

costituito dunque da infiniti mondi che si muovono, non per un impulso che una sfera trasmette all'altra, bensì per la spontaneità che li anima: *La Natura, ricetto delle forme... le caccia dal suo seno.*

TEORIA DEL MINIMO E DELLA MONADE

Come si concilia l'unità immutabile del tutto con la molteplicità mutevole delle cose? B. aveva distinto l'**Essere**, che è del tutto e di ogni singola cosa, dai **Modi di essere**, che sono le cose, ma non appartengono tutti a ogni singola cosa. Tuttavia si ripresenta il problema: come sono possibili tanti modi di essere se l'essere è uno e immutabile. Troviamo la risposta nel *De minimo* e nel *De monade*. Il primo mostra la via per la quale dal molteplice si giunge all'unità, il secondo dimostra il processo inverso.

De minimo: secondo B. ci sono tanti generi di minimo quanti sono gli aspetti della natura: c'è una superficie minima, un angolo minimo, un corpo minimo, una regione minima... Così il punto è il minimo della superficie; l'atomo è il minimo del corpo; il sole, il minimo del sistema planetario... Il minimo è dunque l'unità ultima del reale, qualitativamente differenziata, che consente di intendere la costituzione delle cose singole, le quali tendono ognuna a conservare il proprio minimo e così **aspirano a uno stesso fine>> L'ESSERE.**

CRITICA 5: Il minimo è in tal modo la risposta, nella forma tipicamente fantastica e approssimativa che è propria di B., al problema cruciale della sua speculazione filosofico-cosmologica. La sua speculazione inoltre, si fonda su una fisica del tutto qualitativa, che ha nulla a che fare con la matematica scientifica; anzi, il presupposto animistico e magico-pitagorico, come si vedrà anche nel *De monade*, impedisce a B. di apprezzare l'analisi quantitativa, di cui lo stesso Telesio avvertiva l'esigenza.

De monade: Il poema si fonda tutto sul significato simbolico dei numeri e delle figure geometriche che era stato il tema preferito del *Neopitagorismo*. Se nel *De minimo* si espone la via per raggiungere il rapporto tra il tutto e le parti, nel *De monade* si espone invece il processo divino attraverso il quale tale rapporto si è costituito.

Dall'uno **Monade** (l'uno è rappresentato da un cerchio) scaturisce la **Diade**, come dal flusso del punto scaturisce la linea. In genere la diade costituisce le opposizioni che si trovano nel dominio metafisico, fisico e umano: materia-forma, atto-potenza, primo-secondo. Poi c'è la **Triade**, rappresentata da un triangolo: unità-verità-bontà; essenza-vita-intelletto; poi la **Tetrate**, bene-intelletto-amore-bellezza, intellegibile-pensabile-sensibile-umbratile, punto-linea-superficie-profondità. E così per la pentade, l'esade, l'ettade, l'ottade... Si tratta di corrispondenze fantastiche, dove gli elementi dell'universo metafisico e fisico sono ordinati e numerati più o meno arbitrariamente.

Questi concetti furono elaborati da B. nella terza fase che è definita da Geymonat come democritea-pitagorica. Infatti, B. cerca qui di spiegare il mondo attraverso gli atomi e le monadi e qui conserva il principio della coincidentia oppositorum, perché in essi si osserva l'intimo nesso tra infinitamente piccolo e infinitamente grande, tra il minimo e il massimo. L'unità della forza che anima gli innumerevoli atomi è Dio stesso. In questo si distingue l'atomismo democriteo, esclusivamente meccanicistico.

MORALE, LIBERTA', EROICO FURORE

La presentazione delle virtù, sebbene fatta con il solito stile bruniano, talvolta ridondante e perfino prolisso, dà luogo a un'esposizione sistematica delle forme della moralità.

Prima è esaltata la **Verità**, sicura guida di coloro **che** vanno errando in questo tempestoso pelago di errori. Accanto alla verità c'è la **Prudenza**, perché la verità *non deve maneggiarsi senza quella*. Succede a queste la **Sapienza**, anzi verità e sapienza sono un *genuino nume*, luce per gli uomini. Accanto alla Sapienza *succede la Legge*, suo fine è indirizzare gli animi e rinforzare gli ingegni.

Tutte le virtù indirizzano l'aspirazione somma dell'animo all'unità e all'infinità del mondo e l'aspirazione è definita da B. **Eroico furore**, collocato da B. al vertice delle virtù, costituisce la più alta religiosità umana. Non si confondano le prime quattro virtù con l'ultima, che si trova su un piano diverso, anche se non opposto. Le prime quattro son definite virtù civili e per esse vale la regola della medianità; mentre per l'amore intellettuale non c'è misura alla quale debba limitarsi. L'unità intima con la Natura nella sua sostanziale unità è dunque per B. il più alto grado della conoscenza umana. Questo è il significato del mito di Atteone che, giungendo a contemplare Diana nuda, fu trasformato in cervo, diventando da cacciatore, cacciato. L'anima dell'uomo va alla ricerca della Natura e, giunta finalmente a vederla, diventa essa stessa Natura.

Furore, perché il filosofo sente i limiti della propria finitezza e la sua ansia d'infinito, quando tende a superare i suoi limiti, per raggiungere l'infinità di Dio; **eroico**, per un'evidente rievocazione dell'eros platonico che non si placa nella quiete contemplativa, ma è tormento interiore, desiderio d'infinito, che sospinge incessantemente l'uomo alla ricerca della verità, che, infinita, non si può mai possedere del tutto.

L'attività dell'uomo è quindi esaltata: è celebre la difesa bruniana del lavoro, contro il rimpianto dell'età dell'oro, quando tutto era dato agli uomini senza sforzo né di mano né d'intelligenza. L'identificazione dell'uomo nella Natura è perciò il termine ultimo non solo della conoscenza ma anche dell'azione. Se **in Dio, infatti, necessità e libertà s'identificano** perché Dio non può volere in ogni caso che l'ottimo, senza incertezze o indecisioni, nell'uomo la vera libertà consiste nel riconoscere e accettare il fato, cioè l'intrinseca necessità naturale.

Non esiste altra religione se non la **Religione dell'Infinito** e B. non concede alle religioni positive altro compito se non quello di educare e governare le incolte masse popolari. Il filosofo dunque non ha bisogno né di riti né di confessioni dogmatiche che sono invece indispensabili al volgo che trova nei dogmi e nei divieti un freno morale necessario. Seguendo in un certo senso la teoria della **doppia verità**, B. accetta tutti i culti, senza però impegnare la sua coscienza, che possiede la sola autentica verità.

CRITICA 6: Rimane l'incongruenza fondamentale, comune a tutti i panteismi. Per quale ragione si renderebbe necessario un freno morale, che implica una distinzione tra bene e male, tra essere e dover essere, se tutta la Natura è espressione di una perfetta necessità divina. Anche quelli che noi chiamiamo passioni o vizi, sono tali solo in una prospettiva ristretta, che non sa elevarsi a riconoscere l'intrinseca perfezione della natura che, come Natura Naturans è Dio stesso che, come abbiamo appena riportato, non può che volere l'ottimo.

AFFINITA' E DIVERSITA' TRA TELESIO E BRUNO

L'unità della Natura è un'idea che avvicina Bruno a Telesio; due differenze assai importanti separano, però, le loro filosofie.

La prima riguarda la nozione di materia: mentre per Telesio ogni essere è materiale (compresa l'anima), per Bruno invece corpo e anima sono ancora distinti. La concezione di Bruno è così arretrata che persiste nel ritenere inconcepibile ogni azione diretta tra anima e corpo ma solo riconosce l'azione tra le anime.

Ogni conoscenza poi per Telesio si riduce alle sensazioni; per Bruno invece le sensazioni non sono in grado di cogliere l'unità del tutto, che si può cogliere solo attraverso l'intelletto che ci eleva sopra la particolarità colta dai sensi.

TOMMASO CAMPANELLA (1568-1639)

Nato a Stilo in Calabria, entrò giovanissimo nell'ordine domenicano, sentendo presto l'influsso del conterraneo Telesio e l'attrazione per la magia e l'astrologia. Contrastando con autorità politiche e religiose, tentò di attuare uno stato teocratico ideale, su basi comuniste, secondo il disegno trattato nella *Città del sole*.

Arrestato e incolpato di complotto politico contro la Spagna e di eresia, fu salvato dalla pena capitale da Clemente VIII che però non riuscì a portare il processo a Roma. Campanella, giudicato dall'Inquisizione, simulò la demenza sopportando anche indicibili torture; si salvò, ma fu rinchiuso in carcere per oltre ventisei anni. Liberato per intervento del pontefice Urbano VIII riparò in Francia, dove morì, perseguendo il sogno di una religione che unisse sotto un'unica guida, i fedeli di tutti i culti.

Fu anche sensibilissimo poeta lirico.

Opere: *De sensu rerum et magia*, *La Città del Sole* e tante altre.

CONOSCENZA (Principi del sapere)

Campanella divide la **Metafisica** in tre parti:

- >> la prima dedicata ai principi del **Sapere**;
- >> la seconda ai principi dell'**Essere**;
- >> la terza ai principi dell'**Operare**.

C. attribuisce alla Natura e solo alla natura la possibilità di fungere da fondamento alla verità, in questo l'influenza del naturalismo telesiano è evidente. L'impostazione lo conduce a riporre nel **senso** l'unica fonte di conoscenza, e per conseguenza ad accogliere, nelle sue linee essenziali, tutta la fisica telesiana. L'ammirazione però, sincera e completa di C. per il Naturalismo telesiano non gli impedisce di elevarsi decisamente al di sopra di esso. Egli da un carattere più accentuato, di **sentire cosciente**, a quel risentire che già in Telesio le cose avevano l'una dell'altra. Il processo sensoriale non è riducibile a pura passività, ma contiene oltre ad essa la **percezione della passività**; e, prima ancora, **la cosa sente se stessa, sa di essere e ama il suo essere**; Campanella definisce questo **Sensus inditus**.

Sotto l'azione di altre sensazioni, poi, le cose acquistano un diverso tipo di sensibilità: il **Sensus additus**, o acquisito. E' questa la **conoscenza delle cose esterne** che i sensi aggiungono al **sensus inditus**. Questa seconda sensibilità passiva tende a offuscare la sensibilità attiva del senso

di sé, perché ciò che sente altro da sé esce da se medesimo, tramutandosi in misura maggiore o minore, nella cosa sentita.

Di questo offuscarsi della coscienza possiamo accorgerci anche noi quando siamo accecati da una passione, ad esempio, dall'ira. A questo punto il senso che la cosa ha di sé viene a essere celato e **abditus**; e soltanto per questo le cose sembrano sentire meno degli animali.

Ricordo che il Geymonat usa a proposito solo due termini: **sensus abditus/sensus additus** e identifica il primo con ciò che Mathieu chiama **sensus inditus**. Baravalle ancora parla di **sensus additus** che identifica con ciò che il Mathieu chiama **sensus abditus**. Nell'Abbagnano non compaiono questi termini, mentre Camillucci scrive, come nel Mathieu, di un **sensus inditus** che però si rivela solo attraverso la conoscenza delle cose esterne, **sensus additus**, mentre rimane offuscato, **sensus abditus**, senza lo stimolo della conoscenza esterna.

Deduciamo da ciò che C. non deve essere stato molto preciso nella terminologia: ci si regoli perciò di conseguenza a un'eventuale lettura delle opere.

Il **sensus inditus** ci richiama Agostino: anche volendo dubitare di ogni cosa, non si può porre in dubbio l'esistenza del soggetto che percepisce. Un argomento analogo ricomparirà in Cartesio: per Cartesio però costituirà il punto di partenza per l'affermazione dell'io, di Dio e del mondo; in C. invece costituisce solo il punto di partenza per l'affermazione di un'attività insita nel percepire.

Questa interpretazione della natura permette a C. di vedere nella vita mentale dell'uomo lo sviluppo di una sensibilità che nelle cose si trova celata, come **sensus abditus**. **C. è perciò un sensista, perché pensa che il senso sia la conoscenza non solo più immediata, ma anche più chiara e sicura.** La ragione che passa da una cosa a un'altra simile, per analogia, non è che un senso imperfetto; e l'intelletto che si pretende che colga l'universale, non è che sensibilità generica e confusa.

L'originario senso di sé, al contrario, è in prima, assoluta certezza, che nessun dubbio può scalfire. Infatti, anche per illudermi e per ingannarmi, devo anzitutto essere ed essere consapevole di me, che mi illudo. *Così l'anima e tutti gli altri enti conoscono originariamente se stessi; mentre conoscono secondariamente tutte le altre cose, in quanto conoscono se stessi mutati dalle cose. Lo spirito senziente non sente dunque il calore, ma in primo luogo se stesso: sente il calore attraverso se stesso, in quanto è mutato dal calore, che è il suo oggetto.*

Poiché però il sentire non è conoscenza delle cose, ma solo della modificazione soggettiva, l'uomo può conoscere la realtà esterna? L'oggettività e l'universalità della conoscenza richiedono una facoltà che superi l'io nella sua immediatezza sensibile, perciò Campanella introduce la funzione superiore della **Mens**, quasi come **Intelletto illuminante**, per la conoscenza della verità e di Dio. La **Mens distingue nettamente l'uomo dal bruto, lo rende superiore alla realtà sensibile**, dalla quale tuttavia per l'opera dei sensi, viene tratto il materiale conosciuto.

La dottrina **telesiana** con la sensibilità, quella **agostiniana** della autocoscienza, quella **tomistica** con il potere penetrativo della mente sono alla base della gnoseologia campanelliana.

N.B.: l'interesse scientifico di C. è nullo; da questo si distacca nella ricerca di motivi magici e metafisici, allo scopo di dimostrare l'universale animazione delle cose che è il fondamento della teoria e della pratica della magia. Egli **non vuole comprendere la natura, ma prenderla d'assalto e asservirla.** Crede nell'astrologia alla quale dedica un'opera; e se difende l'opera di

Galilei, la difende solo da un punto di vista teologico e mira a dimostrare che la dottrina di Galilei è più conforme alla sacra scrittura dell'altra.

Così Campanella parlerà di **magia divina** che opera in virtù della grazia divina, come fu quella di Mosè e di altri profeti ispirati da Dio; una **magia naturale** che è quella delle stelle, della medicina e della fisica; e una **magia diabolica** che opera per l'azione del demonio. La prima non esige molta scienza perché è fondata sull'amore e la fede in Dio; la magia naturale invece mette a partito tutte le scienze e le arti e a essa C. ritiene che poche cose sono impossibili. Ma è pure magia per lui agire sugli uomini e sulle loro passioni. Così sono *secondi magi gli oratori e i poeti*; ma più gran mago è il legislatore perché *la più grande azione magica dell'uomo è dare leggi agli uomini*.

METAFISICA (principi dell'essere)

Mediante la Mens conosciamo i tre principi di Dio e della realtà: l'**Esse**, il **Nosse**, e il **Velle** infiniti e illimitati in Dio, finiti in noi e limitati dalle primalità negative dell'**impotenza**, dell'**ignoranza** e dell'**odio**, da cui derivano **incertezza, errore e imperfezione**.

La metafisica di C. ci fonda perciò sulla gnoseologia: attraverso la **Mens, folgorazione divina in noi, luce** soprasensibile mediante la quale acquistiamo la certezza del conoscere e superiamo lo scetticismo, noi siamo consapevoli di **Potere** (ogni cosa è, in quanto può, giacché è solo in quanto può essere; il poter essere è dunque condizione dell'essere e dell'azione di ogni cosa); di **Sapere** (non solo gli animali e le piante, come si è visto, ma anche le cose inanimate sentono, e su questa sensibilità è fondata l'armonia che regge il mondo); di **Amare** (l'amore appartiene a tutti gli enti perché tutti amano il loro essere e desiderano conservarlo).

Si ha qui, evidente, la sintesi fra agostinismo e tomismo: la realtà è Essere (Tomismo), ma è vivificata dall'interna dialettica della primalità (gli agostiniani posse, nosse, velle).

Questa struttura che è propria anche di Dio viene pure confermata dalla rivelazione che però aggiunge qualcosa cui la metafisica, da sola, non potrebbe arrivare: le tre "primalità" dell'essere in Dio non sono solo tre aspetti distinti ma tre persone, che formano tuttavia un'unica sostanza.

Dalla **Prima Ragione**, per processo di partecipazione, deriva il mondo degli spiriti, quindi il mondo matematico e infine il mondo corporeo e della materia. Qui entrano in funzione gli elementi fisici telesiani, ma orientati finalisticamente, verso Dio. Nel finalismo poi si radicano il panpsichismo e la magia.

N.B.: distinguiamo il **Panteismo** (Bruno), dal **Panpsichismo** (Campanella), osservando che, mentre il primo identifica esplicitamente Dio col mondo, e concepisce la divinità come un principio supremo di unificazione e di vita, che fa sentire la sua azione nelle cose tutte e ne costituisce la realtà essenziale; il secondo è una dottrina alquanto vaga, secondo la quale tutto è animato in diversi gradi e fornito di un'attività analoga alla vita psicologica dell'uomo. La cosa farà dire al Geymonat, riguardo C.: Campanella offre la via per concepire l'esistenza di Dio in una forma abbastanza ambigua onde soddisfare, insieme, l'esigenza immanentistica che gli deriva dal Naturalismo rinascimentale, e quella trascendentistica che gli deriva dalla tradizione cattolica.

RELIGIONE, ETICA, POLITICA (Principi dell'operare)

Fine dell'uomo è l'**Autoconservazione**. In vari modi l'uomo dimostra la sua tendenza alla conservazione. Vi è dapprima la **conservazione della propria persona**, che si ottiene lavorando e difendendosi; poi vi è la **conservazione della propria natura**, che si raggiunge mediante la generazione. Inoltre, ogni uomo ha **cura della buona fama**, che sopravvive alla morte. Ma **l'amor sui**, è amore di essere totale e infinito, cioè di Dio. Allontanarsi perciò da sé, dalla natura, significa allontanarsi da Dio; allontanarsi da Dio significa smarrire il senso delle cose. L'oggetto della morale naturale coincide pertanto con quello della religione.

La **Religio** è il **Legame originario tra l'essere di ogni cosa e il Principio assoluto del tutto**. Le cose, infatti, non solo fanno di essere, ma si rendono conto anche di essere limitate, e quindi, dipendenti da un principio che le fa essere. Appunto per questo amano tale principio; lo amano ancor più profondamente del proprio essere. Ciò costituisce una **Religio indita**, innata e naturale, che lega ogni cosa a Dio. All'uomo è data, poi, anche una **religione rivelata** aggiunta, **Religio addita**, che sviluppa e conferma la religione naturale e fornisce i sacramenti.

Vi è, tra tutte, una religione rivelata che corrisponde pienamente alla religione naturale ed è il Cristianesimo. Nel **Cattolicesimo**, infatti, C. sempre ha riconosciuto e difeso la **religione autentica**, conforme a ragione, quindi comune a tutti popoli e universale. Le molteplici persecuzioni non fecero cercare a Campanella altra religione, secondo lui, imperfetta: sarebbe stato un tradimento fatale al suo compito di profeta. Questo stesso compito gli imponeva perciò, di difendere e preconizzare una riforma del Cattolicesimo: una riforma attraverso la quale il Cattolicesimo avrebbe dovuto ricondursi alla sua natura, assumendo se stesso come norma del proprio rinnovamento.

Nella storia della Rivelazione C. include pure Pitagora, Socrate, Platone... Sembrava così che C. assimilasse il Cristianesimo a un fondamento naturale, di qui le accuse di eresia. Assorbire gli antichi sapienti nel Cristianesimo era stato proprio di tutto il Rinascimento e ancor prima del Medioevo (ricordiamo Erasmo che, sia pure scherzosamente, proponeva di aggiungere alle litanie: *Sancte Socrates, ora pro nobis.*)

La prima formulazione del concetto di religione naturale si trova nella **Città del Sole**. E' qui delineata la struttura di uno **stato idealmente perfetto**, governato da un **principe sacerdote**, detto Sole o Metafisico, **assistito da tre principi** collaterali corrispondenti alle tre primalità dell'essere. In questo stato tutto è minutamente ordinato e predisposto da uomini di scienza, il popolo vive secondo una forma di **comunismo più di radicale** e generale di quello della Repubblica platonica, mettendo in comune i beni, le donne, i figli e le abitazioni. Gli abitanti dello stato solare vivono esclusivamente **secondo la ragione** e i dettami della metafisica di Campanella (ecco perché in C., la gnoseologia e la metafisica non sono fine a se stesse; devono cioè costituire il fondamento teorico della riforma religiosa destinata a riunire i popoli in un unico organismo).

La religione s'identifica con questa metafisica e si distingue dal Cristianesimo per la mancanza della Rivelazione, dell'integrazione soprannaturale che l'insegnamento della ragione richiede ed esige, anche se, per C., il Cristianesimo *nulla cosa aggiunge alla legge naturale se non i sacramenti* e che perciò *la vera legge è la cristiana, e che, tolti gli abusi sarà signora del mondo*. Secondo C. la monarchia di Spagna (e, più tardi, di Francia) dovrà essere il braccio secolare di questa teocrazia universale del papato.

CONCLUSIONE

Uno dei tratti più caratteristici della personalità, del C. è proprio quella complessità, che lo colloca al di fuori di qualsiasi schema. Gli è che in lui confluirono correnti di pensiero profondamente diverse e pur tutte egualmente vive. La sua incertezza non fa che rispecchiare le incertezze stesse dell'epoca cui appartiene, travagliata da insanabili conflitti culturali e sociali.

Così C. interpreta e lega al Cristianesimo il Naturalismo rinascimentale mentre si inserisce nel movimento della Controriforma cattolica di cui giustifica razionalmente gli sforzi per richiamare all'unità i popoli, separati dalla Riforma protestante.

Al carcere

Come va al centro ogni cosa pesante
dalla circonferenza, e **come** ancora
in bocca al mostro che poi la devora,
donnola incorre timente e scherzante;

2 similitudini anastrofe J
J
anastrofe

così di gran scienza ognuno amante,
che audace passa dalla morta **gora**
al **mar** del vero, di cui s'innamora,
nel nostro ospizio alfin ferma le piante.

Tr Anastrofe
J metafora antitesi
Tr metafora
metafora Tr Anastrofe perifrasi

Ch'altri l'appella **antro di Polifemo**,
palazzo altri **d'Atlante**, e chi **di Creta**
il laberinto, e chi **l'Inferno estremo**

4 metafore
J 2Anastrofi

(ché qui non val *favor, saper, né pietà*),
io ti so *dir*; del resto, tutto tremo,
ch'è ròcca sacra a tirannia segreta.

2Tr anastrofe
Tr
anastrofe

Ovvero, come sia quasi inevitabile che chi non si accontenta delle opinioni comuni, chi ama la verità e la professa, rischi di finire molto male, se va bene nel fondo di un'umida cella, dove il Potere esercita la sua "tirannia segreta" su tutti coloro che hanno osato pensare liberamente e diversamente...

A certi amici

Ben seimila anni in tutto 'l mondo io vissi Tr Anastrofe metafora
fede ne fan l'istorie delle genti, Tr, Anastrofe Lat
ch'io manifesto agli uomini presenti
co' libri filosofici ch'io scrissi.

e tu **marmeggio**, visto ch'io **mi eclissi**,
ch'io non sapessi vivere argomenti,

2 metafore
Anastrofe

o ch'io fossi empio e perché il sol non tenti, Anastrofe metafora perifrasi
se del fato non puoi gli immensi abissi? Anastrofe

Se a **'lupi** i savi, che 'l mondo riprende, Metafora anastrofe
fosser d'accordo, è tutto bestia **fòra,** Tr 2 Anastrofe Lat
 ma perchè, uccisi, s'empi eran, gli onora? Tr Domanda retorica Anastrofe

Se 'l **quaglio** si disfà, gran massa apprende, metafora anastrofe
 e 'l **fuoco,** più soffiato, più s'accende, metafora
 poi vola in alto e di stelle s'infiora. Anastrofe metafora

Questo è assai noto ed arguto e vero. Si pensa il volgo che per poco cervello sono mal trattati i savi, e che non si sappiano governare; e non veggono che condannan i Santi e Cristo, che pur patirono la morte ecc. Ma per l'ignoranza di quegli molti, «qui nesciunt quid faciunt», e non per il saper loro. Vedi la *Metafisica* in questo punto.

ANIMA IMMORTALE

Di cervel dentro un pugno io sto, e divoro Antitesi Tr Anastrofe J
 tanto, che **quanti libri tiene il mondo** iperbole
 non **saziâr l'appetito** mio profondo: apocope Lat
quanto ho mangiato, e del digiun pur moro. Tr anastrofe antitesi iperbole

D'un gran mondo Aristarco, e Metrodoro 3 anastrofi
di più cibommi, e più di fame abbondo; antitesi
 disiando e sentendo, giro in tondo;
 e **quanto intendo più, tanto più ignoro.** antitesi

Dunque immagin sono io del Padre immenso, Tr Anastrofe
 che gli enti, **come** il mar li pesci, cinge, similitudine
 e sol è oggetto dell'amante senso; anastrofe

cui il **sillogismo** è **stral,** che al segno attinge; Tr Anastrofe sineddoche metafora
 l'autorità è **man** d'altri; donde penso Tr metafora J
 sol certo e lieto chi s'**illuia** e incinge. nneologismo

Commento dell'Autore

In questo sonetto parla l'anima, e riconosce se stessa immortale ed infinita, per non saziarsi mai di sapere e volere. Onde conosce non dalli elementi, ma da Dio infinito essa procedere; a cui s'arriva col sillogismo, come per strale allo scopo, perché dal simile effetto alla causa si va lontanamente; s'arriva con l'autorità, come per mano d'altri si tocca un oggetto, ancora che questo sapere sia lontano e di poco gusto. Ma solo chi s'illuia, cioè **chi si fa lui,** cioè Dio, e chi s'incinge, cioè **s'impregna di Dio,** vien certo della divinità e lieto conoscitore e beato: perché è penetrante e penetrato da quella. «Illuiare» e «incingersi» son vocaboli di Dante, mirabili a questo proposito.

CARTESIO

Vita: nacque a La Haye, in Turenna, nel **1596 e studiò nel collegio di La Flèche, tenuto dai Gesuiti**; nel 1628 si arruolò nell'esercito di Maurizio di Nassau che partecipava alla guerra del trent'anni. Il 1° Novembre 1619 ebbe l'intuizione della sua scoperta fondamentale. Dopo aver viaggiato per l'Europa, si stabilì in Olanda e vi rimase per vent'anni. Passato alla corte di Cristina di Svezia nel 1649, morì l'anno seguente a Stoccolma.

Opere: Discorso sul metodo, Meditazioni metafisiche, Le passioni dell'anima, Principi di Filosofia. (Baravalle).

NECESSITA' DI UNA NUOVA FILOSOFIA

L'opera più nota di C., Il Discorso sul metodo, si apre con un'acuta critica alla cultura impartita alla scuola di La Flèche. Al termine degli studi, egli si sente "estraneo al proprio tempo" e mette sotto accusa il sapere tradizionale, sterile, che non esercita né l'indagine né lo spirito critico. Solo nella matematica, che lo ha veramente interessato, trova possibilità di sviluppi originali, qualora se ne approfondissero i principi e le si dia un saldo fondamento di certezza.(Camillucci).

Il Rinascimento, infatti, lasciò in eredità al pensiero moderno un complesso veramente mirabile di ricerche scientifiche; **non lasciò invece alcun sistema filosofico che fosse in grado di sostituire quello aristotelico** sottoposto alle critiche più dure da parte di molti studiosi, pur tra loro diversamente orientati. Pareva soprattutto necessario, di fronte al procedere frammentario delle ricerche particolari, trovare il modo di accertarsi a priori che esse non sarebbero cadute fra loro in contraddizione, ma avrebbero dato origine a un sapere coerente e fecondo, non più sottoposto al pericolo di nuove crisi e nuovi capovolgimenti.

Il miglior tentativo di soddisfare l'esigenza ora riferita fu rappresentato, all'inizio dell'era moderna, dalla filosofia di Cartesio. Essa venne interpretata come il nuovo aristotelismo, non meno accordabile dell'antico con la religione cristiana, ma capace, nel contempo, di offrire alla nuova scienza quantitativa della natura una base altrettanto sicura e generale come quella offerta dall'aristotelismo alla vecchia fisica qualitativa.

Fu questo uno sforzo fecondo anche se la scienza moderna, una volta saldamente costituita, non tarderà a lottare per liberarsi dalla metafisica cartesiana, come si era liberata da quella aristotelica.

IL METODO

Una verità non è tale per la testimonianza di dotti o autorevoli assertori del passato, per il comune consenso delle genti; deve apparire Vera e Certa per una profonda adesione interiore. Non tanto è necessario indagare sui testi, dice il Filosofo, quanta ricercare in Noi stessi quale criterio di verità e di certezza la convinzione razionale può conferire al nostro sapere. La ragione è lo strumento meglio distribuito tra gli uomini; ognuno deve compiere una accurata indagine personale del proprio sapere, sottoponendo coraggiosamente a critica e a rassegna tutte le proprie cognizioni, per vagliarne obbiettivamente elementi e valori. Tutti gli errori e le dottrine contraddittorie intorno al sapere umano derivano dal cattivo uso che ci fa della ragione e dalla mancanza di un metodo con cui si conducono i ragionamenti. (Camillucci).

Cartesio vuole ricostruire dalle fondamenta la conoscenza;. Perciò la filosofia cartesiana diffida di tutta la storia del pensiero che l'ha preceduta. La storia del pensiero deve ricominciare.

Questa applicazione del dubbio metodico non evita a Cartesio però di servirsi, più o meno dichiaratamente e consapevolmente, dei principi filosofici tradizionali: sebbene la sua aspirazione sia quella di cominciare tutto da principio, partendo dalle prime evidenze per ampliarle successivamente, attraverso un processo, che C. descrive nelle *Regulae ad directionem ingenii*.(Mathieu). Egli, si è convinto fermamente del valore delle proprie regole metodologiche, ma solo perché scorge in esse il frutto di una scrupolosa indagine personale e perché ebbe innumerevoli occasioni per verificarne direttamente l'inesauribile efficacia.

Per quel principio di ragione, ogni altro scienziato potrà mettere alla prova e convincersi della validità feconda di quelle regole ossia della loro capacità a guidarci nella ricerca di una nuova scienza e di una nuova filosofia.

Il metodo proposto da C. si fonda su quattro canoni:

I : -Regola dell'evidenza: non accettare mai per vera alcuna cosa, che non sia afferrabile con perfetta evidenza (Geymonat). Quando perciò, siamo in dubbio su qualche proposizione, per sapere se sia vera o no dobbiamo cercar di verificarla con una delle verità di per sé evidenti, attraverso un processo di deduzione. **Questo è possibile perché l'intuizione coglie con evidenza immediata non solo verità indipendenti, ma anche, quando ci sia, la connessione necessaria di una verità con l'altra.**

Sicché, se si dispone di verità evidenti e si procede per connessioni evidenti, si può arrivare a congiungere tra loro proposizioni che, a tutta prima, potevano apparire lontanissime, e fornire a tutta quella evidenza che, in un primo momento, solo alcune sembravano possedere. La deduzione fornisce, insomma, una evidenza mediata, attraverso una catena di evidenze immediate.

II : **-Regola dell'analisi:** quando ci si trova davanti a una difficoltà, è necessario scomporre le idee complesse, circa le quali si è in dubbio, fine a ottenere idee semplici, la cui verità o falsità risulti con evidenza immediata.

III: **-Regola della sintesi:** ricomporre poi le nozioni semplici secondo connessioni direttamente evidenti.

IV : **Regola dell'enumerazione:** controllare accuratamente che, in questi procedimenti di analisi e di sintesi, non si sia saltato nessun passaggio, perché altrimenti alla catena mancherebbe qualche anello necessario. L'enumerazione dei passaggi è analoga alla "riprova" delle matematiche.(Mathieu).

Come ben si vede, si tratta di regole, che mirano, tutte e quattro a un medesimo scopo: cogliere con la massima chiarezza e distinzione ogni verità di cui risulta costituito il nostro sapere per quanta astrusa e complessa essa possa apparire. Tali regole non portano automaticamente alla verità assoluta, ma ci costringono ad acquistare una piena consapevolezza dei singoli passi in cui si snoda la nostra ricerca scientifica. La garanzia che forniscono al nostro sapere, risiede nei risultati evidenti via via raggiunti.

N.B.: Taluni interpreti ritengono di poter affermare che C. ricavò il metodo ora spiegato dalla matematica. In parte hanno ragione perché non vi è dubbio che C. giunse alla formulazione delle anzidette regole soprattutto attraverso la riflessione sul metodo matematico. Sarebbe tuttavia erroneo supporre che C. si sia limitato a copiare il suo metodo dalla matematica per applicarlo a tutta la scienza (Geymonat).

IL "COGITO"

Queste regole non hanno in se stesse la loro giustificazione. Il fatto che la matematica se ne serve con successo non costituisce una giustificazione perché esse potrebbero ben avere un'utilità pratica ai fini della matematica ed essere ciononostante destituite di validità assoluta e quindi inapplicabile al di fuori di essa. C. deve quindi istituire una ricerca che le giustifichi risalendo alla loro radice; e questa radice non può essere che il principio unico e semplice di ogni scienza e di ogni arte: la soggettività razionale e pensante dell'uomo. Trovare il fondamento di un metodo che deve essere la guida sicura della ricerca in tutte le scienze è possibile solo con una critica radicale di tutto il sapere. **Bisogna sospendere almeno una volta l'assenso a ogni conoscenza comunemente accettata, dubitare di tutto e considerare provvisoriamente come falso tutto ciò su cui il dubbio è possibile.** (Abbagnano)

Perciò Cartesio nelle Meditazioni suppone che un "genio maligno" possa essersi preso il divertimento di farci sembrare evidenti anche proposizioni matematiche false .(Mathieu).

Se persistendo in questo atteggiamento di critica radicale, si giungerà a un principio sul quale il dubbio non è possibile, questo principio dovrà essere ritenuto saldissimo e tale da poter servire da fondamento a tutte le altre conoscenze. In questo principio si troverà la giustificazione del metodo. Evidentemente la sospensione del giudizio o epochè (secondo il termine degli antichi scettici), se abolisce ogni giudizio che affermi o neghi la verità di un'idea, non abolisce le idee stesse. Essa concerne l'esistenza, non l'essenza delle cose; rifiutarsi di affermare le realtà degli oggetti sensibili non significa negare le idee sensibili di tali oggetti. Questo procedimento avrà successo se, ridotto con l'epochè, il mondo della conoscenza a un mondo di pure idee ed essenze, si troverà un'idea ed essenza che sia l'immediata rivelazione di una esistenza. E tale sarà l'esperienza dell'Io (Abbagnano).

C. supera ogni difficoltà così, ricorrendo a un'evidenza che si garantisce da sé nel senso che, quanto più la si sottopone al dubbio, tanto più viene ad essere indubitabile.

Questa evidenza e il mio stesso pensiero.

Il pensiero, infatti, può dubitare di tutto, comprese sé medesimo; ma, appunto per ciò, dubitando, pensa, e quindi esiste come pensiero.

E' l'antico motivo socratico-platonico-agostiniano (so di nulla sapere), ripreso però in un nuovo contesto. Tutte le evidenze che possiamo pensare possono essere fallaci: ma il pensiero che pensa e può cadere in errore, anzi, non sa nemmeno se s'inganna o no, sussiste pur sempre come soggetto di questo inganno e di questo dubbio. **Il dubbio stesso qui è fonte di certezza. Ecco perché, in questo caso, l'evidenza si garantisce da sola.**

Quello che Cartesio in queste considerazioni chiama *pensiero* non è solo il pensiero intellettuale, ma tutto ciò che noi chiamiamo *coscienza*, capacità rappresentativa di qualsiasi specie. L'oggetto rappresentato può essere ingannevole e anche non avere nessuna corrispondenza nella realtà: ma ciò non toglie che la coscienza, così ingannata, possa a buon diritto dirsi certa di sé: **perché per ingannarci, e anche per dubitare, se inganno ci sia, deve essere cosciente, cioè pensare.** Dunque, il pensiero è a se stesso la prima e la più originaria evidenza immediata. La prima esistenza di cui si deve perciò essere certi e l'esistenza del pensiero cosciente di sé: **cogito ergo sum.**

In questa proposizione l'esistenza non è dedotta dal fatto di pensare come se si dicesse: tutto ciò che pensa è; ma io penso, dunque sono. Nonostante l'*ergo* della formula, il *sum* non è una conseguenza che abbia bisogno di essere dedotta dal pensiero: è il pensiero stesso, che ha la caratteristica di attestare da sé, direttamente la propria esistenza.(Mathieu)

Cartesio stesso ha decisamente affermato, contro i suoi critici, il carattere immediato e intuitivo del *cogito* (Abbagnano).

Anche l'espressione usata da Cartesio: sono *una cosa che pensa (res cogitans come vedremo in seguito)* non deve far pensare che vi sia anzitutto una sostanza e poi, come suo attributo, il pensiero, perché nel caso del pensiero non è un attributo ma è esso stesso tutta la realtà della sostanza pensante che si atteggia in vari modi come dubitare volere, sentire... Per questo basta la presenza, anche dubbia, di uno di questi atti di pensiero per renderci certi che il pensiero c'è. (Mathieu)

N.B.: Già a qualche contemporaneo di C. questo rapporto tra il cogito e la regola dell'evidenza era parso problematico. Se il principio del cogito viene accettato perché evidente, la regola dell'evidenza è anteriore allo stesso cogito come fondamento della sua validità e la pretesa di giustificarla in virtù dal cogito diventa illusoria (entriamo cioè in un circolo vizioso). Ma **il cogito e l'evidenza non sono veramente due principi diversi tra i quali occorre stabilire la priorità. In realtà il cogito non è un'evidenza ma piuttosto l'evidenza nel suo fondamento metafisico:** è l'evidenza che l'esistenza del soggetto pensante ha per se stesso, la trasparenza assoluta che l'esistenza umana come spirito e ragione possiede nei suoi propri confronti. Questo rapporto non riceve la sua validità da nessuna regola ma ha il principio e la garanzia della sua certezza unitamente in se stessa. La regola dell'evidenza, provvisoriamente desunta dalla considerazione della matematica, trova in esso la sua ultima radice e la sua giustificazione assoluta.

Le considerazioni precedenti permettono di stabilire l'originalità del principio cartesiano del *cogito*. C. ha indubbiamente ripetuto un movimento di pensiero che risale a S. Agostino, che da S. Agostino è passato nella Scolastica, ed è stato ripreso e rinnovato da Campanella quasi contemporaneamente a C. Non c'è dubbio però che S. Agostino si era servito del cogito per fini assai diversi di quelli di Cartesio. Egli mirava al riconoscimento della presenza trascendente di Dio nell'uomo. Quanto a Campanella, il principio vale per lui unicamente come fondamento di una teoria naturalistica della sensazione. Per la prima volta invece C. ha fatto valere il cogito come rapporto dell'io con se stesso, quindi come principio che rende problematica ogni altra realtà e nello stesso tempo consente di giustificarla.(Abbagnano)

DIO

Cartesio dopo essere passato attraverso i vari gradi del dubbio: dubbio sul procedimento logico, che può incorrere in sofismi; dubbio sull'esistenza delle cose poiché le rappresentazioni sono possibili anche nel sonno e non vi è un metodo preciso per distinguere lo stato di sonno da quello di veglia; dubbio anche sulle verità matematiche, portando il dubbio allo stato iperbolico, a ipotizzare l'esistenza di un demone maligno; e dopo essere passato alla certezza dell'io, giunge a un secondo momento della sua ricerca: quella su Dio e sulla sua esistenza.

Col cogito, infatti, non era ancora stata colta la veracità delle nostre conoscenze, né della realtà esterna. **L'io, conoscendo solo se stesso, e per tale mezzo soltanto, le idee e le**

rappresentazioni, potrebbe considerarsi causa e autore di sé ed unica sostanza esistente. Sarebbe l'istanza solipsista, che C. respinge decisamente. (Camillucci)

Poiché il nostro pensiero acquista certezza di sé attraverso il dubbio, vuol dire che è un pensiero che dubita, perciò non perfetto, quindi non assolutamente autosufficiente; non è tale, cioè, da poter far esistere se stesso: non è causa sui. Dunque l'esistenza (indubitabile) del pensiero che dubita implica qualcosa che la faccia esistere e che non sia a sua volta imperfetto: Dio. (Mathieu)

I) E' la prima prova dell'esistenza di Dio: poiché il meno deriva dal più, l'imperfezione della nostra esistenza postula l'esistenza di un Essere perfettissimo che l'abbia data. **Se noi stessi ci fossimo dati l'esistenza, avendo l'idea di perfezione, ci saremmo creati perfetti. La nostra imperfezione e prova della nostra incapacità di crearci, e dell'esistenza di un sapere superiore.** (Camillucci)

II) Considerando poi che il nostro pensiero è limitato e imperfetto, C. riconosce che da solo, non sarebbe mai giunto all'idea di un essere perfetto. **La presenza di tale idea in noi, implica l'esistenza di un essere perfetto che ce l'abbia comunicata.** (Camillucci)

Entrambi le prove ora esposte assumono come punto di partenza l'idea di Dio. Ma già la Scolastica aveva fornito una prova che pretendeva di muovere dalla semplice idea di Dio per passare alla sua esistenza: **la prova ontologica di S. Anselmo d'Aosta.** E C. la fa sua presentandola fornita della stessa necessità di una dimostrazione matematica: non è possibile concepire Dio non esistente.

III) **L'Essere sommamente perfetto non può essere pensato privo di quella perfezione che è l'esistenza: l'esistenza gli appartiene dunque con la stessa necessità con cui una proprietà del triangolo appartiene al triangolo. E' evidente che questa terza e ultima prova si differenzia dalle due precedenti perché considera l'idea di Dio non in rapporto all'uomo e alla sua finitudine ma in se stessa e in quanto essenza di Dio.** (Abbagnano).

N.B.: Riguardo le prime due prove dell'esistenza di Dio troviamo una fondamentale diversità tra esse e quelle prospettate dal Medio Evo: **mentre nel Medio Evo, soprattutto per gli scolastici le prove dell'esistenza di Dio si fondavano sulla certezza della realtà (5 vie di Tommaso), per C. è la certezza di Dio che conferisce valore di verità al mondo circostante.** Solo se Dio esiste ed è verace, come vedremo, posso accettare come valida la conoscenza che ho della realtà, mentre non è valido l'opposto. (Camillucci)

LA REALTA' DEL MONDO

Non altrettanto facile è dimostrare l'esistenza delle cose finite fuori del pensiero. E' vero che le cose si presentano immediatamente alla coscienza; senonché la coscienza è

garante della propria realtà non di quella indipendente, dei suoi oggetti, che potrebbero anche essere puri sogni.

L'esistenza già dimostrata di Dio ci offre però una risposta. Come essere perfetto, Dio non può essere menzognero: quindi non può far sorgere sistematicamente nella nostra coscienza una rappresentazione di cose inesistenti tale da farci credere alla loro esistenza. Dunque, il mondo esiste indipendentemente dalla coscienza che ne abbiamo: la veracità di Dio è garante dell'esistenza del mondo.

Questa necessità di passare attraverso Dio per assodare l'esistenza del mondo costituisce "l'idealismo cartesiano", che Kant chiamerà "problematico" nel senso che non nega che il mondo esiste ma solo che possiamo esserne certi direttamente. (Mathieu)

Così la prima e fondamentale funzione che C. riconosce a Dio è quella di essere il principio garante di ogni verità. E in realtà **il concetto cartesiano di Dio è privo di ogni carattere religioso. Come noterà Pascal, il Dio di C. non ha niente a che fare col Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, col Dio cristiano; è semplicemente l'autore delle verità geometriche e dell'ordine del mondo.** Ci si potrebbe aspettare che un Dio invocato come garante delle verità evidenti, sia in qualche modo vincolato da queste verità; e che esse siano riconosciute da C. indipendenti da Dio. La dottrina cartesiana però su questo punto è precisamente l'opposto. Le cosiddette verità eterne che esprimono l'essenza immutabile delle cose non sono per nulla indipendenti dalla volontà di Dio: è stato Dio a crearle, come ha creato ogni altra creatura. Dice C. "Voi domandate chi ha necessitato Dio a creare questa verità; e io dico che Egli è stato libero di fare, che non fosse vero che tutte le linee tirate dal centro alla circonferenza fossero eguali, come è stato libero di non creare il mondo". (Abbagnano)

Passando quindi a chiarire quale sia la natura dei corpi, C. afferma che la materia corporea è estensione RES EXTENSA. Infatti, per avere un'idea chiara e distinta del corpo, occorre eliminare tutto ciò che si può togliere senza distruggere il corpo. Dopo tale eliminazione non rimane che l'estensione o quantità, che è l'essenza del corpo. Da essa seguono tutti gli altri attributi della materia, divisibilità, figura, e movimento. (Baravalle)

Ciò che esiste solo nella coscienza, quindi non indipendentemente dal pensiero, sono le qualità sensibili, che non sono nelle cose: suoni, sapori, durezza e peso. Rispetto a queste, nelle cose, vi sono solo certe particolari disposizioni della sostanza materiale, da cui le qualità sensibili sono risvegliate nella coscienza. (Mathieu).

Trova qui fondamento la distinzione fra le qualità matematiche-geometriche, proprie dei corpi, essenziali a essi (oggettive o primarie) e le qualità che richiedono il concorso dei sensi per sussistere (soggettive o secondarie). L'intuizione galileiana in proposito, che aveva soprattutto interesse metodologico per lo scienziato, assume ora un ben preciso valore metafisico. Le qualità oggettive sono realmente esistenti e trovano la loro ragione di

essere nella perfezione e veridicità divina; chiarezza e distinzione sono la riprova della loro esistenza; di esse abbiamo conoscenza certa, indubitabile, non attraverso il procedimento induttivo.

In definitiva tutti gli aspetti della realtà sono riconducibili per C. a due SOSTANZE: la RES COGITANS e la RES EXTENSA, una immateriale pensante, l'altra materiale ed estesa. Pensiero ed estensione sono due entità assolutamente distinte e irrelative, che solo la comune derivazione divina può accordare; come due mondi, quello della Libertà e quello della Necessità meccanica, di cui Cartesio, pur asserendo l'esistenza non sa spiegare la genesi. (Camillucci)

N.B.: CONCETTO DI SOSTANZA: Sostanza è ciò che ha esistenza propria, ossia che ha in se stessa la propria ragion d'essere e può essere concepita per se stessa. L'anima è sostanza perché autosufficiente rispetto a tutte le cose che Dio ha creato. Però l'imperfezione dell'Io ha dimostrato che si tratta di una sostanza finita data la sua dipendenza da Dio. In assoluto perciò solo Dio è ciò che è in sé ed è concepibile per se stesso. La definizione perciò di sostanza data all'Io, identificato con l'anima, non le compete se non parzialmente. La stessa cosa possiamo affermare della res extensa. (Camillucci)

GEOMETRIA E FISICA

La riforma scientifica compiuta da C. s'impenna su due discipline; geometria e fisica. Il fine che essa si propone è di dare a queste due discipline una struttura perfettamente razionale, che non faccia uso se non di verità chiare ed evidenti.

Per attuare la propria riforma della GEOMETRIA, C. introduce il sistema degli assi coordinati che ancora oggi portano il nome di Assi Cartesiani. Mediante questo sistema, a ogni linea o superficie, viene a corrispondere un'equazione algebrica e lo studio di questa equazione ci conduce scoprire le più recondite proprietà della figura corrispondente. Il concetto fondamentale di estensione così assume una limpida chiarezza che mancava completamente nei vecchi trattati.

La migliore conferma di ciò si può ricavare, secondo C., dall'uniformità che il nuovo metodo riesce a portare nelle indagini geometriche. Queste erano svolte dagli antichi con procedimenti diversi, con artifici variabili da caso a caso, non di rado oscuri e ambigui; la traduzione dei problemi geometrici in problemi algebrici fa scomparire d'un tratto le differenze inessenziali tra figura e figura a ci pone così in grado di trattare le più difficili questioni con amplissima generalità. **Ogni problema ben formulato diventa ora perfettamente risolubile.** C. è tanto sicuro dell'efficacia del proprio metodo, da scrivere che non si sofferma a "spiegare minutamente" tutte le questioni, solo per lasciare ai posteri la soddisfazione di "apprendere" da se stessi.

Quanto alla FISICA cartesiana, basti ricordare che essa si basa su due principi: l'inesistenza del vuoto e la costanza nella quantità di moto. Il primo è una diretta conseguenza della concezione cartesiana dell'estensione come attributo della sostanza corporea. Da essa discende, infatti, che l'estensione, essendo un attributo e non una sostanza, non può sussistere di per sé senza appoggiarsi a un corpo. C. ne deduce l'esistenza di una materia primaria, l'etere, che riempirebbe tutto lo spazio. I corpi si muovono in esso come pietre nell'acqua. Agiscono, poi le une sulle altre, in quanto entrano in contatto tra loro. L'inesistenza del vuoto è il principale argomento addotto da C. contro i fisici atomistici (Geymonat).

Nella fisica cartesiana tutti i fenomeni si spiegano per mezzo del movimento. Questo sarebbe caratterizzato dalla quantità di moto, ossia dal prodotto della massa del corpo in movimento per la sua velocità. (Geymonat)

C. ritiene che la prima causa dal movimento sia Dio stesso, che al principio ha creato la materia con una determinata quantità di quiete e di moto, e in seguito conserva in essa immutabile questa quantità. Dio, infatti, è immutabile, non solo in se stesso ma anche in ogni sua operazione. Da questo principio dell'immutabilità divina C. trae le leggi fondamentali della sua fisica. Dall'immutabilità divina segue, infatti, come

- prima legge di natura, il principio d'inerzia: ogni cosa persevera sempre nel medesimo stato e non può essere mutata se non da una causa esterna;
- seconda legge, anch'essa dettata dall'immutabilità divina: ogni cosa tende a muoversi in linea retta;
- terza legge, è il principio della conservazione dal movimento, per cui nell'urto dei corpi tra di loro, il movimento non è perduto ma la sua quantità rimane costante. (Abbagnano). (S'intende qui per movimento la quantità di moto).

Con la sola azione delle tre leggi ora esposte C. ritiene di poter spiegare come si sia formato l'ordine attuale del mondo, a partire dal caos. La sostanza estesa doveva essere una, semplice, immutabile e immobile, cioè un tutto pieno a cui l'atto divino ha comunicato il moto. Ma l'influsso motorio divino doveva essere semplice e perfetto, cioè rettilineo; nel pieno il moto si è trasformato in un vortice in cui si è venuta a determinare la differenziazione degli elementi e si è andata assestando, senza interstizi vuoti, la realtà nei vari sistemi astrali, in forme diverse, tutte rette da un rigoroso movimento meccanico, facendo del mondo una macchina universale.

Al meccanicismo non si sottraggono neppure gli esseri viventi. La scoperta di Harvey sulla circolazione sanguigna, induce C. a estendere il meccanicismo alla vita. Gli animali sono automi in cui il cuore, fonte di calore, determina il flusso e il deflusso del sangue, con la diffusione dei cosiddetti spiriti animali che regolano il movimento.

Come entità fisica anche l'uomo dipende dal processo meccanico autonomo che non richiede neppure l'assistenza di un'anima vegetativa (come invece voleva la concezione aristotelica-scolastica). L'anima è puro pensiero e non ha nulla a che vedere con la vita. (Camillucci)

Oggi sappiamo che l'uno e l'altro dei principi di C. (inesistenza del vuoto e la costanza della quantità di moto) **sono errati** (quest'ultimo, infatti, secondo il punto di vista odierno della meccanica, è esatto solo quando viene applicato a un sistema di masse unicamente soggette alla forza che esercitano una sull'altra); è certo però che nel 1600 esercitarono un'influenza certamente positiva per il progresso non solo della fisica ma anche della biologia e della fisiologia.

Lo stesso vale per la teoria dei vortici. Newton dimostrerà matematicamente che la teoria dei vortici non regge. Essa rappresentò tuttavia una tappa fondamentale nella storia del pensiero scientifico: un'ipotesi ardita che tenta di unificare in una sola macchina tutti i processi dell'universo; essa sarà sostituita ben presto dalla ben più solida teoria newtoniana della gravitazione universale. (Geymonat)

Tutta la vita organica (al pari di tutti i fenomeni fisici) si spiega per un complesso di azioni e reazioni meccaniche senza che occorra ammettere negli animali sensazioni e intenzioni che sono proprie della sostanza pensante.(Mathieu).

PRINCIPIO DI INERZIA

Alla fisica di **Aristotele** questo concetto era estraneo perché essa riteneva valido un teorema che lo esclude: il teorema che "tutto ciò che ci muove e mosso, necessariamente da qualche cosa". E' ovvio che, se questo principio è vero, un corpo non può persistere nel suo stato di movimento senza l'azione di un altro corpo.

La teoria dell'impetus, esposta dagli scolastici nel secolo XIV, costituisce la prima critica al principio aristotelico. **Ockham**, aveva opposto al principio aristotelico l'esempio della freccia o di qualsiasi altro proiettile, a cui viene comunicato un impulso che il proiettile conserva senza che il corpo che glielo ha comunicato lo accompagni nella sua traiettoria.

Un discepolo di Ockham, **Buridano**, riprende questa dottrina e l'applica al movimento dei cieli: questi possono benissimo essere mossi da un impeto loro comunicato dalla potenza divina, impeto che si conserva perché non viene diminuito o distrutto da forze opposte.

Da questa tradizione scolastica la nozione d'inerzia passò nei fondatori della scienza moderna, **Leonardo e Galilei**. Quest'ultimo si servì della nozione "costantemente" e l'appoggia a una specie di esperimento mentale. Proponendo il movimento di una palla perfetta su un piano assai liscio, egli chiede: "Or ditemi quel che accadrebbe del medesimo mobile sopra una superficie che non fosse né acclive né declive" e risponde che "Il moto sarebbe perpetuo". Ma per quanto

Galilei si servisse correttamente della nozione d'inerzia, egli non ne formulò esplicitamente il relativo principio; e il primo a formularlo fu in realtà **Cartesio** che stabilì come "prima legge della natura il principio: "ciascuna cosa particolare continua ad essere nel medesimo stato fintanto che può e non lo cambia se non per il suo incontro con le altre cose".

Alcuni decenni dopo, accolto da **Newton** come primo principio della dinamica, il principio d'inerzia faceva il suo definitivo ingresso nella scienza moderna (Abbagnano).

L'UOMO

I: Anima e corpo

Anche l'organismo dell'uomo è una porzione di sostanza estesa, la cui vita non è altro che un muoversi secondo le leggi meccaniche. Tuttavia l'uomo è anche, e in primo luogo, una sostanza pensante, che risente in forma cosciente di alcuni movimenti del corpo, e può, a sua volta, influire su di essi.

L'anima, infatti, può aprire e chiudere (per mezzo della ghiandola pineale o epifisi) certi meati attraverso cui gli "spiriti vitali" affluiscono al cervello, e così guidare il corpo: non già imprimendo a esso un movimento (perché ciò può essere fatto solo da un altro corpo), bensì imprimendo una direzione piuttosto che un'altra, al movimento che il corpo ha per ragioni puramente meccaniche. Ma poiché su un meccanismo si dovrebbe poter agire solo meccanicamente, l'intervento dell'anima sui moti del corpo presuppone un inserimento dell'anima nella materia che C. non è in nessun modo in grado di spiegare. Sostanza estesa e sostanza pensante, metafisicamente separate, non sono più legate, in C, da quella funzione "vegetativa" e "sensitiva" che la tradizione attribuiva all'anima come principio vitale, e la loro unione non si spiega.

Ciò costituisce il cosiddetto "dualismo cartesiano", che stabilisce, nel sistema, una situazione paradossale, cui i filosofi post-cartesiani cercheranno in vario modo di rimediare: l'impossibilità cioè di giustificare l'unità psicosomatica dell'uomo, cioè il rapporto per cui il corpo può influire sull'anima e viceversa.

Ma, una volta messa sulla strada di spiegare l'intera vita organica come un insieme di fenomeni meramente meccanici, era naturale che la scienza si sentisse tentata da un'altra soluzione; fare a meno anche nel caso dell'uomo, non solo di un'anima vegetativa, ma di qualunque specie di anima. Allora si cercherà di ridurre a meccanicismo anche il pensiero, e di concepire l'uomo come una pura macchina, come perverrà a dire il tardo cartesianesimo in alcuni illuministi del 700. (Mathieu).

D'altra parte la filosofia sarà tentata di toglier di mezzo la res extensa e ridurre tutto a res cogitans con le molteplici soluzioni che la storia della filosofia si porta nel suo bagaglio.

GNOSEOLOGIA

Cartesio distingue, nel vasto campo d'idee esistenti nel soggetto, tre tipi fondamentali:

Le idee avventizie, che provengono dal mondo esterno e che risultano estremamente fallaci; tali, per esempio, le rappresentazioni degli oggetti come il sole, che ci appare un piccolo disco luminoso mentre senza dubbio è qualcosa di ben diverso.

Le idee fattizie, da noi stessi fabbricate in modo arbitrario, come le sirene, gli ippogrifi, e altre simili chimere;

Le idee innate, che non procedono né dagli oggetti esterni, né dalla nostra volontà, ma dalla sola facoltà di pensare; idee cui lo spirito non può togliere né aggiungere alcunché ma che gli si impongono in modo necessario. Per C., ad esempio, l'idea di Dio costituisce un'idea innata; il nostro pensiero, infatti, non è perfetto, l'esistenza di conoscenze imprecise, illusorie, erronee ce ne fornisce continue dimostrazioni. Eppure è un fatto che noi possediamo un'idea della perfezione; l'idea di perfezione è dunque innata in noi ed essa è l'idea di Dio. (Geymonat)

Come puri e semplici contenuti del nostro pensiero, le idee considerate per sé, senza riportarle ad altro, non possono, propriamente essere false: anche quando siano fittizie come la chimera. La falsità emerge solo quando il giudizio affermi o neghi (a torto) l'esistenza di un certo contenuto (o anche un certo rapporto tra contenuti), perché allora può darsi che, ciò che ritengo sussistere indipendentemente dalla mia idea, in realtà, non sussista, e viceversa.

Ma dare o negare l'assenso, nel giudizio, non è più rappresentare un contenuto: è un atto di volontà. Quindi l'errore non nasce dall'intelletto per sé considerato, ma solo da un rapporto fra l'intelletto e la volontà, che sono le due facoltà fondamentali dello spirito: quando la volontà dà il suo assenso ad affermazioni su cose che non conosce con sufficiente chiarezza e distinzione, allora può sbagliare. (Mathieu)

Avendo dimostrato C. l'inesistenza di uno spirito maligno e l'assoluta veracità di Dio non può fare altro che attribuire l'errore soltanto all'uomo e sottolinearne la profonda volontarietà.

LA MORALE

La presenza dell'anima razionale stabilisce la differenza radicale tra l'uomo e le bestie. Nel trattato *Les passions de l'ame* C. distingue nell'anima **azioni e affezioni**: le Azioni dipendono dalla volontà, le affezioni sono involontarie e sono costituite da percezioni, sentimenti, gioie ed emozioni causate nell'anima dagli spiriti vitali cioè dalle forze meccaniche che agiscono nel corpo. Evidentemente la forza dell'anima consiste nel vincere le emozioni e arrestare i movimenti del corpo che le accompagnano mentre la sua debolezza consiste nel lasciarsi dominare dalle emozioni; d'altra parte non vuol dire che le emozioni siano essenzialmente negative, esse hanno la funzione naturale di incitare l'anima ad acconsentire e a contribuire alle azioni che servono a conservare il corpo e a renderlo più perfetto. L'uomo però deve lasciarsi guidare, per quello che è possibile, non da esse ma dall'esperienza e dalla ragione e solo così potrà distinguere nel loro giusto valore il bene e il male, ed evitare gli eccessi. In questo dominio sulle emozioni consiste la saggezza. Proprio in questo progressivo dominio della ragione, che restituisce all'uomo l'uso intero del libero arbitrio e lo rende padrone della sua volontà, sta il tratto saliente della morale cartesiana (Abbagnano).

Quando C. scrive il suo *Discorso sul Metodo*, le verità accertate sono così poche che non basterebbero a guidare il comportamento dell'uomo. Per evitare, allora, lo stabilirsi di un "pirronismo" (scetticismo) pratico, C. fissa alcune regole di "morale provvisoria", in attesa di una "morale definitiva" (Mathieu). Egli non avrebbe dato neppure in seguito l'esposizione della sua morale definitiva cioè fondata sul metodo e quindi interamente giustificata. Ma le lettere alla principessa Elisabetta e le *Passioni dell'anima* consentono di determinare entro quali limiti la morale provvisoria del suo *Discorso* può essere considerata definitiva.

La prima regola provvisoria era l'obbedire alle leggi e ai costumi del proprio paese, conservando la religione tradizionale e regolandosi in tutto secondo le opinioni più moderate e più lontane dagli eccessi. In realtà C. distingueva due domini diversi, l'uno della vita, e l'altro riservato alla contemplazione della verità. Nel primo, la volontà ha l'obbligo di decidere senza attendere l'evidenza; nel secondo, ha l'obbligo di non decidere finché l'evidenza non è stata raggiunta. Nel dominio della contemplazione l'uomo non può accontentarsi che della verità evidente; nel dominio dell'azione l'uomo può accontentarsi della probabilità. La prima regola della morale provvisoria ha dunque, entro certi limiti, per Cartesio, un valore permanente e definitivo.

La seconda regola è di essere il più fermo e risoluto possibile nell'azione e di seguire con costanza anche l'opinione più dubbiosa, una volta che fosse stata accettata. Anche questa regola è suggerita dalle necessità della vita che obbligano molte volte ad agire senza elementi sicuri e definitivi. Ma evidentemente la regola perde ogni carattere provvisorio se la

ragione è già entrata in possesso del suo metodo. In tal caso, infatti, essa implica che "vi sia una ferma e costante risoluzione di seguire tutto ciò che la ragione consiglia, senza che ci si lasci deviare dalle passioni e dagli appetiti".

La terza regola è di cercare di vincere piuttosto se stessi che la fortuna e di cambiare i propri pensieri più che l'ordine del mondo. C. ritenne costantemente che nulla sia interamente in nostro potere tranne i nostri pensieri che dipendono solo dal nostro libero arbitrio; e riposa il merito e la dignità dell'uomo nell'uso che sa fare delle sue facoltà, uso che lo rende simile a Dio. Questa regola rimase a caposaldo fondamentale della morale di C. -Essa esprime, nella formula tradizionale del precetto stoico lo spirito del cartesianesimo, il quale esige che l'uomo si lasci condurre unicamente dalla propria ragione.

"Come un piccolo vaso può essere pieno allo stesso modo di un vaso grande, anche se contiene una minore quantità di liquido, così se ciascuno ripone la sua soddisfazione nel compimento dei suoi desideri regolati dalla ragione, anche il più povero e il meno favorito dalla fortuna e dalla natura potrà essere contento e soddisfatto pur godendo di una quantità minore di bene".

Ricordando ciò che si è detto al secondo punto, il libero arbitrio consiste nel fatto che noi possiamo fare una cosa o non farla e il grado più alto di libertà si ha quando l'intelletto è provvisto di nozioni chiare e distinte che dirigono la scelta e la decisione della volontà. In questo vediamo una profonda complementarità tra conoscenza e morale.

PASCAL (1623-1662)

- Intelligentissimo, fu istruito dal padre rimasto vedovo quando il figlio aveva solo tre anni.
- Adolescenza e giovinezza furono trascorse nello studio della matematica e della fisica.
- Opere: *Saggio sulle coniche* con il teorema di Pascal, *Trattato sul triangolo aritmetico* (Triangolo di Tartaglia), Studi notevoli sui fluidi, la pressione (la cui unità di misura porta il suo nome), il calcolo delle probabilità; costruì diversi esemplari di calcolatore meccanico, detto Pascalina.
- Trentenne, dopo una lunga crisi religiosa, i suoi interessi passarono alla filosofia e alla teologia entrando allo stesso tempo tra i Giansenisti in difesa dei quali scrisse *Le Lettere Provinciali*.
- Trascorse gli ultimi anni nel progetto di una vasta Apologia del Cristianesimo, ma la salute cagionevole non gli diede il tempo di portarla a termine. Di essa abbiamo solo una raccolta di *Pensieri* che furono ordinati e pubblicati postumi.
- Morì a solo trentanove anni, l'età che sarà di Leopardi, anche lui per una salute cagionevole, forse peggiorata dagli studi intensi.

Qui prendiamo in esame solo l'aspetto filosofico e teologico dell'opera di Pascal.

PREMESSE

1) Il Giansenismo

Non è possibile conoscere adeguatamente il pensiero di Pascal senza riflettere su che cosa sia stato per quegli anni il Giansenismo in Francia.

Tutto gira attorno al libero arbitrio dell'uomo coniugato con l'azione della grazia divina: libero Dio e libero l'uomo, aveva sostenuto il Concilio di Trento, ma in che misura?

- **Pelagio** alla fine del IV secolo aveva ridotto la caduta di Adamo a un *cattivo esempio*, bilanciato dall'*esempio buono* di Cristo: concretamente l'uomo poteva fare il bene e redimersi con le sue sole forze. Veniva meno la necessità ontologica della redenzione.

- **Agostino** riteneva invece che se Adamo "poteva non peccare", i suoi discendenti per il marchio ereditato da Adamo "non potevano non peccare": la redenzione era indispensabile per la salvezza. Nell'opera contro Pelagio, Agostino andò oltre, fino a sostenere che alla salvezza si era predestinati per un atto libero e imperscrutabile di Dio. Quest'ultima posizione estrema di Agostino che avrebbe condotto la Riforma mille anni dopo a sostenere la predestinazione e la salvezza per sola fede, fu rivista da Agostino nelle *Retractationes*.

Ai tempi di Pascal i **Domenicani** sostenevano la priorità della Grazia sul libero arbitrio; i **Gesuiti**, la priorità del libero arbitrio sulla grazia, a volte anche in una prospettiva abbastanza vicina alle posizioni di Pelagio.

In questa disputa s'inserisce l'opera di **Giansenio** (1585-1638), vescovo d'Ypres, che con la sua opera *Augustinus* ribadì con fermezza che l'uomo nasce essenzialmente corrotto e quindi destinato a fare necessariamente il male; senza la grazia di Dio l'uomo non può far altro che peccare. Appariva la teologia di Giansenio potenzialmente eretica, vicino alla Riforma, soprattutto in riferimento alla dottrina della predestinazione là dove sembrava che, da una parte, la grazia divina non fosse indirizzata indistintamente su tutti gli uomini, dall'altra, il libero arbitrio dell'uomo gravemente compromesso di fronte a una grazia che l'uomo non avrebbe potuto non

accogliere perché tale grazia, diceva Giansenio, raggiunge sempre il suo effetto. Cinque proposizioni furono condannate come eretiche dal Sant'Uffizio (1643), condanna sempre contestata dai Giansenisti, che sostenevano che il pensiero di Giansenio non fosse stato interpretato correttamente.

Prima **l'abate di Saint-Cyran** (1612-1694), poi **Antoine Arnauld** (1612-1694), confessore delle monache del monastero di Port Royal, la cui badessa era la sorella di Pascal, seguirono le tesi di Giansenio, propugnando una morale severa contro quella definita lassista dei Gesuiti. Arnauld arrivò ad aggiunte ancora più radicali che finivano esplicitamente nell'eresia. Si ebbe perciò una seconda condanna nel 1653. Solo nel 1669 si arrivò a un compromesso sotto il pontificato di Clemente IX, quando tutte le parti sottoscrissero la Bolla pontificia, vescovi ribelli, Arnauld, Gesuiti, le monache di Port Royal. L'atmosfera d'intensi studi e di religiosità giansenista attirò molti protagonisti della vita culturale dell'epoca, si ricordano in modo particolare Racine e Pascal. Tuttavia presto si riaprirono le dispute passate e, all'inizio del XVIII secolo, l'abbazia fu rasa al suolo per ordine di Luigi XIV a seguito anche della Bolla pontificia di Clemente XI. Da allora il Giansenismo non fu considerato più eretico, ma rimase un'ispirazione alla quale lo stesso Manzoni non seppe resistere.

2) Apologetica (ἀπολογία, *apologhía*, «discorso in difesa»)

E' una disciplina teologica che si propone di difendere i dogmi cristiani, da attacchi di dubbio o diretta provenienza. L'apologetica perciò non è semplice "apologia" (=difesa di un particolare argomento o avvenimento o individuo > *Apologia* di Platone in difesa di Socrate).

Il fondamentale obiettivo dell'A. è dimostrare la ragionevolezza della fede cristiana e i suoi effetti positivi anche sotto una prospettiva essenzialmente umana; e utilizza a questo scopo le testimonianze storiche, l'esegesi biblica, la filosofia teologica, ma soprattutto la morale naturale con estrema serietà e precisione. L'apologetica conta un numero impressionante di autori che vanno dai padri apostolici ai padri della chiesa in genere, nei primi secoli, per passare poi al Medioevo, alla Controriforma, fino all'Età Moderna e Contemporanea. Subito dopo il Concilio Vaticano II, movimenti schizofrenici inconcludenti che hanno attribuito al Concilio le proprie bizzarrie, hanno messo in dubbio il ruolo dell'Apologetica, che negli ultimi anni ha però ritrovato autori di particolare valore.

CARTESIANESIMO E ANTICARTESIANESIMO

L'influenza cartesiana è inequivocabile per il ruolo che Pascal attribuisce alla **matematica** e alla **geometria**: entrambe garantiscono chiarezza all'indagine e sono l'espressione più genuina della razionalità dell'uomo. Sulla ragione trova il fondamento la **scienza** in una prospettiva essenzialmente galileiana, cioè fondata, da una parte, sull'esperienza e sull'esperimento (ricordiamo gli esperimenti di P. a sostegno della teoria di Torricelli sul vuoto e sulla pressione atmosferica, sebbene non sia arrivato mai a stenderne un trattato come per l'Apologia, ma solo un abbozzo della prefazione), dall'altra, sulla collaborazione dei ricercatori. Lo stesso Pascal fece parte del circolo di Logica di padre Mersenne e del circolo degli studiosi di Port Royal.

Tuttavia né Dio né il tutto, secondo P., possono essere oggetto della scienza, né l'infinitamente grande né l'infinitamente piccolo, né tantomeno il senso della vita. La scienza può solo spiegare la dinamica delle cose, il come, non il perché. Può insegnare agli uomini anche come costruire delle macchine, ma non come usarle; e sono fuori dalla portata della scienza i concetti

fondamentali della matematica, della geometria e della fisica. La **ragione o luce naturale** perciò è solo uno degli strumenti del pensiero cui P. arriva non solo ad affiancarne altri, ma a contrapporli.

A) L'**immaginazione** può addirittura dominare la stessa ragione. Il fatto di conoscere qualcosa per certo in una prospettiva tutta razionale, non esclude la capacità dell'immaginazione di guidare le emozioni degli uomini, quasi come un sistema parallelo e autonomo alla stessa ragione:

...il più grande filosofo del mondo su una panca più larga di quanto ci sia bisogno, se ha sotto di sé un precipizio, è vinto dalla sua immaginazione anche se la sua ragione lo convince che è al sicuro. Molti non riuscirebbero a sostenerne il pensiero senza impallidire e sudare. (41)

L'immaginazione non detiene né la garanzia della verità/errore, né quella del bene/male, può quindi orientare gli uomini sia in una direzione sia in un'altra. Il cuore e la ragione possono agire su di essa non direttamente ma solo attraverso la produzione di altre immagini adeguate agli obiettivi da conseguire rispettivamente nelle altre due ottiche.

B) Il **cuore** che più che ragionare, sente. Attenzione però: il cuore non è inteso solo come sede delle emozioni; il cuore possiede una precisa facoltà della conoscenza che è l'**intuizione intellettuale**, attraverso cui coglie i principi della matematica, i postulati, gli assiomi, le linee, i punti, i piani. Il cuore intuisce l'infinito che la ragione non coglie e, allo stesso modo, lo spazio e il tempo. Il cuore sente Dio come amore, giustizia, onnipotenza e onniscienza. Da solo però il cuore non potrebbe nulla in riferimento a Dio che, se non gli si rivelasse, non potrebbe assolutamente cogliere. Il cuore perciò si potrebbe identificare con l'**esprit de finesse**, sebbene non tutti i commentatori di Pascal siano perfettamente d'accordo.

Noi conosciamo la verità non solo con la ragione ma anche con il cuore. È in quest'ultimo modo che conosciamo i primi principi, e invano il ragionamento, che non vi svolge alcun ruolo, cerca di opporvisi. Gli scettici, [Pirrone di Elide è l'antico filosofo greco (IV-III secolo a.C.) che per primo teorizzò l'impossibilità radicale della mente umana di conoscere secondo verità. Le scuole scettiche dell'antichità si richiamarono alla sua figura, più che al suo pensiero, e Pirrone è quindi in qualche modo una sorta di simbolo dello scetticismo. I pirroniani sono dunque gli scettici.] ***che non hanno altro scopo, ci provano inutilmente. Sappiamo di non sognare, per quanto ci sia impossibile dimostrarlo con la ragione; questa impossibilità significa che la nostra ragione è debole, non che tutte le nostre conoscenze sono incerte, come essi pretendono. Perché la conoscenza dei primi principi, come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri, è salda come nessuna di quelle che ci danno i ragionamenti, ed è su queste conoscenze del cuore e dell'istinto che la ragione deve appoggiarsi, fondandovi ogni suo ragionamento... Ed è inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore le prove di quei primi principi per voler dare il suo assenso... Questa impossibilità non deve servire dunque che a umiliare la ragione, che vorrebbe giudicare di tutto, non a negare la certezza, come se non ci fosse che la ragione capace di istruirci. Volesse Dio, al contrario, che non ne avessimo mai bisogno, e che noi conoscessimo ogni cosa con l'istinto e il sentimento! Ma la natura ci ha rifiutato questo bene; al contrario non ci ha dato che pochissime conoscenze di questo tipo; tutte le altre non possono essere acquisite che per mezzo del ragionamento... (101)***

E' evidente che, sotto questa prospettiva, le posizioni di Pascal sono lontanissime da quelle di Cartesio e di Spinoza, ma secondo me, molto più coerenti. La ragione, *l'esprit de géométrie*, è la

facoltà che può solo, dati i principi primi e definiti, costruire una scienza del finito, perfettamente adatta a comprendere questo mondo.

LA CONDIZIONE DELL'UOMO

L'esprit de finesse coglie pure la singolare natura dell'uomo sospesa tra essere e non essere, consapevole della sua altissima capacità raziocinante, ma anche della sua **infinita miseria** (Kierkegaard e l'Esistenzialismo svilupperanno in seguito queste riflessioni, percorrendo un'altra strada).

Ciò che fa grande la grandezza umana è che si riconosce miserabile; un albero non si riconosce miserabile. Riconoscersi miserabili significa dunque essere miserabili, ma riconoscersi miserabili significa essere grandi. (105)

L'uomo non è che un fuscello, il più debole della natura, ma è un fuscello che pensa. Non è necessario che l'universo intero si armi per spezzarlo, bastano un po' di vapore, una goccia d'acqua, per ucciderlo. Ma anche quando l'universo lo spezzasse, l'uomo rimarrebbe ancora più nobile di ciò che lo uccide, poiché sa di morire, mentre del vantaggio che l'universo ha su di lui, l'universo stesso non sa niente. (186)

Dall'intuito più o meno consapevole della propria miseria, procede la **noia** che è la percezione di tutti gli esseri finiti che, pur aspirando all'infinito, non trovano in sé le ragioni del proprio esistere. La noia dunque non è un'emozione superficiale, legata alla contingenza, ma emerge dalle profondità del nostro essere.

Alla noia l'uomo spesso tenta di sfuggire con il **divertissement (=distrazione)**: caccia, gioco, guerra... la stessa cultura e la ricerca scientifica possono diventare distrazioni che tentano di sfuggire alla noia attraverso immagini, passioni, emozioni... Tuttavia il divertimento può solo acquietare per un momento questo sentimento che, rimane comunque ancorato alla condizione della natura umana; inoltre le distrazioni vengono da fuori, sono naturalmente soggetti ad altro e ci possono essere sottratte o per necessità o per casualità. Gli uomini non potendo superare la malattia, la morte, l'ignoranza... hanno deciso di non pensarci.

*Ma quando, avendoci riflettuto maggiormente, ho trovato la causa di tutte le nostre disgrazie, ho pensato che ce n'è una davvero autentica, che consiste nell'infelicità naturale **della nostra condizione debole, mortale e così miserabile che niente ci può consolare quando ci pensiamo seriamente...** Ecco perché gli uomini amano tanto il rumore e il trambusto. Ecco perché la prigione è un supplizio così orribile, e il piacere della solitudine una cosa incomprensibile. E infine, il motivo più grande per cui la condizione dei re è una condizione felice, sta nel fatto che si tenta incessantemente di divertirli e di procurare loro ogni tipo di piacere. Questo è tutto quello che gli uomini hanno saputo inventare per essere felici... Ma, direte, qual è il suo obiettivo in tutto questo? Per alcuni è vantarsi domani con gli amici d'aver giocato oggi meglio di un altro. Per altri è sudare nel proprio studio per mostrare alle persone colte di aver risolto un problema algebrico finora irrisolto, per altri è esporsi a rischi estremi pur di potersi vantare di aver preso una piazzaforte. Altri ancora si affaticano fino a morire per osservare tutte queste cose non per diventare più saggi, ma solo per mostrare di conoscerle. Questi ultimi sono i più sciocchi della banda, perché sono coscienti di quel che fanno, mentre degli altri si può pensare che non agirebbero così se avessero consapevolezza di quel che*

fanno realmente. (126)

Sin dall'infanzia si spingono gli uomini a curarsi del loro onore, dei loro beni, dei loro amici, ed anche del bene e dell'onore dei loro amici; li si carica di cose da fare, dello studio delle lingue, di esercitazioni; si fa loro intendere che non saranno felici se la loro salute, il loro onore, la fortuna loro e quella dei loro amici, non saranno come devono essere, e che una sola cosa che manchi li renderà infelici. E così si danno loro incarichi e incombenze che li tartassano dalle prime ore del giorno. - Ecco, direte, una strana maniera di farli felici: cosa si potrebbe fare di meglio per renderli infelici? - Come? Cosa si potrebbe fare? Basterebbe toglier loro tutti questi impegni, perché allora vedrebbero se stessi, penserebbero a ciò che sono, da dove vengono, dove vanno, e così non si fa mai abbastanza per occuparli e distrarli. Ed è per questo che, dopo averli tanto caricati di lavoro, se hanno un po' di tempo libero si consiglia loro di impiegarlo a divertirsi, a giocare, e a tenersi sempre occupati. Quanto vuoto c'è nel cuore dell'uomo, e quanta sporcizia! (129)

L'uomo, infatti, non vive mai l'**istante** presente, ma sempre è rivolto a un altro tempo: o nel ricordo del passato, o nell'attesa del futuro, perché il presente gli rivelerebbe comunque la sua miseria, cui subentrerebbe la noia. L'uomo si rivela perciò insufficiente alla pienezza di sé proprio perché non è un essere completo e ha bisogno di colmare la sua incompletezza attraverso un altro tempo che non è mai l'istante. Dio, cui nulla manca, attraverso la sua grazia, permette all'uomo di vivere l'istante.

Comprendere questa verità significa che per sollevarci dall' **infinita miseria**, abbiamo solo una possibilità: la fede in Dio, nel Dio personale cristiano che consola nella sua misericordia i suoi figli. La fede però non può essere garantita dalla ragione (la **luce naturale**), ma deve essere illuminata da una **Luce soprannaturale** che giunge direttamente da Dio all'uomo (**grazia**) e che permette all'uomo di aprirsi a Dio. Senza questa Luce soprannaturale non ci può essere fede: l'iniziativa parte da Dio non dall'uomo e a Dio non ci si può aprire se il cuore è inquinato dalle passioni.

La fede, visto che procede da uno spirito che non è quello geometrico, non è garantita dalla ragione e quindi porta con sé sempre un margine di rischio. La ragione può solo confortarci a rischiare secondo il calcolo delle probabilità: se credo non ho nulla da perdere; se non credo rischio di perdere tutto.

La ragione ci presenta un Dio autore delle verità matematiche e dell'ordine cosmico, ma il cuore cerca il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe che è Amore e che è il solo che possa occuparsi della nostra salvezza. La fede non può trarre nulla dalle artificiose dimostrazioni razionali sull'esistenza di Dio, come non può essere inficiata dalle altrettanti artificiose dimostrazioni sulla non esistenza. Sarebbe un errore pensare però che la fede trovi il suo fondamento nell'irrazionale: esprit de finesse, cuore, grazia, fede si pongono in una dimensione alternativa alla fede, non opposta, che si potrebbe essere definita, non irrazionale.

In questa prospettiva P. accetta pienamente il dualismo cartesiano spirito/materia che garantirebbe allo stesso tempo ragione e cuore con le proprie ricerche autonome nei rispettivi ambiti, ma respinge risolutamente la pretesa cartesiana di voler dedurre da dei principi filosofici le proprietà del mondo fisico. Per proporre un esempio ricordiamo che Cartesio, come Aristotele, negava l'esistenza del vuoto partendo dalla definizione metafisica di res extensa, Pascal invece, seguendo gli esperimenti di Torricelli dimostrava la fondatezza di quell'ipotesi.

UNA DIFFICILE MA PONDERATA MEDIAZIONE

P. non teme di affrontare anche le nuove sfide della matematica che più si allontanavano dal principio dell'evidenza propugnata da Cartesio, come il calcolo delle probabilità di cui si è già detto

a proposito della "scommessa", e quello infinitesimale che inserisce nella matematica il misterioso rapporto che lega il finito all'infinito.

Nessuna concessione alle teorie del tutto proprio perché non è possibile definire il nulla e il tutto che non hanno una misura comune con il finito quale siamo noi che siamo appunto qualcosa ma non siamo il tutto. Prima di intraprendere qualsiasi "grande" ricerca è necessario rendersi consapevoli delle proprie misure:

*Che l'uomo contempi dunque l'intera natura nella sua alta e piena maestà... Osservi quella luce splendente messa come una lampada eterna per illuminare l'universo, finché la terra gli appaia come un punto a confronto con il vasto giro descritto dall'astro, e si stupisca di come quello stesso vasto giro non è che un filo fragilissimo rispetto a quello percorso dagli astri che ruotano nel firmamento. Ma se la nostra vista si ferma lì, che l'immaginazione vada oltre, **sarà lei a smettere di pensare prima che la natura smetta di fornirle materia.** L'intero mondo visibile non è che un impercettibile segno nell'ampio seno della natura... È una sfera infinita il cui centro è dovunque e la circonferenza in nessun luogo... Dopo aver fatto ritorno a sé, l'uomo consideri ciò che è rispetto a ciò che esiste, si veda smarrito in un angolo dimenticato della natura, e da questa piccola cella dove si trova, cioè l'universo, impari a dare il giusto valore alla terra, ai regni, alle città e a se stesso. Cos'è un uomo nell'infinito? Ma per fornirgli un altro prodigio di uguale eccezionalità, esamini le cose più impercettibili, come un acaro... Ma anche là dentro voglio che scorga un nuovo abisso. Non voglio raffigurargli solo l'universo visibile, ma **l'immensità della natura racchiusa in questo minuscolo atomo. Guardi che infinità di universi, ciascuno col suo firmamento, i suoi pianeti, la sua terra, nelle stesse proporzioni del mondo visibile.** E animali su questa terra, e acari nei quali ritroverà tutto ciò che ha trovato negli altri, e altri ancora nei quali ritroverà le medesime cose, incessantemente e senza tregua. Si perda in queste meraviglie stupefacenti per la loro piccolezza come le altre per la loro grandezza... tremerà alla vista di queste meraviglie e penso che, mutando la curiosità in ammirazione, sarà più disposto a contemplarle in silenzio che a farne oggetto di una ricerca presuntuosa.*

Riconosciamo dunque i nostri limiti. Noi siamo qualcosa, non siamo tutto. Quel poco d'essere che abbiamo ci sottrae la conoscenza di quei primi principi che nascono dal nulla, ma la sua stessa esiguità ci nasconde la vista dell'infinito... Se l'uomo studiasse prima di tutto se stesso, si accorgerebbe di come è incapace di andare oltre. Come potrebbe una parte conoscere il tutto? **Troppa giovinezza e troppa vecchiaia creano problemi al nostro spirito, e così troppa o troppo poca istruzione** (185)

Pretendere di conoscere il tutto è dunque una gravissima presunzione, perché la pretesa comporterebbe una capacità infinita che l'uomo non possiede. E' un pensiero che sarà perfettamente svolto da Kant che metterà in evidenza le contraddizioni delle "metafisiche del tutto" di ogni tempo che sono pervenute "razionalmente" a conclusioni completamente opposte.

SPINOZA (1632-1677)

- Olandese ebreo, fu espulso dalla comunità ebraica per la sua filosofia.
- Trascorre la vita modestamente esercitando il lavoro di tornitore di lenti e rifiutando offerte di docenza universitaria nel timore di compromessi che avrebbero potuto limitare la sua libertà d'azione e di pensiero.
- Opere: *Tractatus de intellectus emendatione*; *Tractatus theologico-politicus*; *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

Il pensiero di Spinoza si riassume nella sua opera fondamentale, ***Ethica ordine geometrico demonstrata*** dove l'influenza del pensiero di Cartesio, per la funzione riservata alla conoscenza razionale, è evidente. La più alta forma di razionalità poi è la deduzione matematica, l'unica forma intrinsecamente corretta della filosofia, secondo Spinoza, che permette al pensiero di adeguarsi al reale che è essenzialmente razionale.

La sua opera perciò si sviluppa, come un trattato di geometria tra definizioni, assiomi, proposizioni, dimostrazioni, scoli e corollari. Definizioni e assiomi non sono evidentemente oggetto di dimostrazione ma di enunciazioni, le prime, e di evidenza, i secondi, posti a fondamento di una teoria deduttiva.

Così S. esordisce con la prima **definizione**:

Per "causa di sé" intendo ciò, la cui essenza implica l'esistenza; ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente.

E così, ad esempio, con il quarto **assioma**:

La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa, e la implica.

Dalle definizioni e dagli assiomi procedono le **proposizioni** con le loro **dimostrazioni** che, a loro volta diventano, assieme alle definizioni e agli assiomi, le ragioni per tutte le dimostrazioni successive.

Con questo metodo, in particolar modo, dalla **definizione 3** (*per sostanza intendo ciò che è in sé: vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa, da cui debba essere formato*), e dalla definizione 6 (*Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi...*) Spinoza definisce un compiuto sistema monistico (Monismo=ogni concezione filosofica che consideri la realtà come essenzialmente unica o riducibile a un unico principio fondamentale, spirituale o materiale; contrapposto a *dualismo* e *pluralismo*) desunto **dall'unicità della sostanza**, intesa come *causa sui*, cioè **Dio**. Si capisce anche che, se in Dio **l'essenza implica l'esistenza**, è recuperato l'argomento ontologico di Sant'Anselmo, assunto però qui da una definizione. (si veda critica 1)

[Critica 1] L'unicità della Sostanza e dunque il conseguente panteismo deriva anche dalla proposizione 8 che ritiene la sostanza necessariamente infinita, non limitata o dipendente da altro. Se l'uomo ad esempio fosse una sostanza, secondo S., oltre a contraddire la definizione 3 (perché l'uomo non sussiste per sé, ma dipende da altro), porrebbe un limite alla sostanza divina che risulterebbe limitata dalle sue stesse creature. Un'impostazione di questo genere però, oltre a ridurre Dio a un teorema di matematica, le cui definizioni e assiomi sono posti a priori da Spinoza, non tiene conto del fatto che con una libera scelta Dio potrebbe aver voluto deliberatamente limitare se stesso per dare vita ad altre sostanze a lui somiglianti, perché partecipino del suo essere. Insomma tutto il panteismo monista spinoziano consegue da un'impostazione già predisposta a quell'obiettivo, impostazione fatta di definizioni e assiomi assoluti e non dimostrati.]

La Sostanza/Dio di S. non ha nulla a che vedere dunque con il Motore Immobile di Aristotele e tanto meno con il Dio personale delle religioni monoteiste, intese da S. come concezioni antropomorfe aberranti. (si veda critica 2)

[Critica 2: Nelle religioni monoteiste non ha senso parlare di antropomorfismo perché un abisso separa il Creatore dalla creatura, sebbene per analogia spesso Dio sia definito con termini desunti tutti dall'umanità. Non si vede per quale ragione però Dio non possa essere "amore" se pur non si possa ridurre semplicisticamente ad amore, visto che l'amore è il sentimento più bello e più nobile che lega assieme tutte le creature in una unità molto più credibile e viva che l'uno matematico, impersonale e astratto; e perché Dio non possa essere "persona", visto che nella persona si attualizza coscienza, libertà, intelletto e ragione. In S. non c'è antropomorfismo, peggio però: Dio è declinato secondo un freddo e impersonale mathematicomorfismo. Mi chiedo però: è più "sostanza" una "persona" o un'espressione matematica? Inoltre, anche se è vero che spesso gli artisti hanno ritratto con contorni umani Dio, è anche vero che abbiamo una teologia negativa che ha sempre sostenuto l'indicibilità di Dio che si pone in un rapporto totalmente equivoco rispetto all'essere dell'uomo (Bernardo, Cusano); e lo stesso Dante, poeta, filosofo e teologo, culmina la sua opera tutta in quest'ottica. Lo stesso nome del Dio biblico, Yahwe, non ha nulla di antropomorfo, perché ribadisce solo un'azione, quella di "Esserci", che è un attributo specifico della sostanza.]

DIO-SOSTANZA-NATURA

In questa prospettiva la **Sostanza-Dio**, oltre a essere **unica**, perché non può essere limitata da un'altra sostanza, è anche **infinita**, perché non può essere circoscritta da altro, ed **eterna**, perché non ha mai avuto origine, essendo causa sui, e s'identifica con la **Natura**, altrimenti la Natura sarebbe una seconda sostanza (e di sostanza ce ne può essere solo una) >> **Panteismo**. Inoltre la Sostanza-Dio se unica è anche **libera** perché non condizionata da altro; ma poiché la Sostanza-Dio agisce solo in virtù delle leggi della sua natura, come un triangolo non può avere che tre angoli, né può essere "libero" di averne quattro, così la libertà divina è pure **necessità: libertà e necessità coincidono**. Spinoza così conclude:

No alla "creazione libera" (volontarismo>creazionismo/emanatismo);

No all'antropomorfismo (ragione o intelletto divino);

No al finalismo o teleologismo (che escluderebbe la perfezione della Sostanza/Dio);

No a una realtà contingente.

Definita la sostanza, S. introduce il concetto di **attributo**, che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua stessa essenza. La sostanza infinita, infatti, è causa infinita di effetti infiniti, quali **aspetti della sostanza**; di questi attributi solo l'attributo del pensiero e l'attributo dell'estensione sono intellegibili alla mente dell'uomo, proprio perché l'uomo è costituito solo di estensione e di pensiero. Riducendo la *res cogitans* e la *res extensa* ad attributi di una stessa sostanza, S. supera il dualismo cartesiano che era stato artificiosamente risolto da Cartesio con l'introduzione della ghiandola pineale, un accorgimento che strideva con il metodo dell'evidenza sostenuto da quel filosofo.

Un attributo non è causa di un altro attributo, ma ogni attributo è spiegato di per sé; tuttavia tra gli attributi si ha un parallelismo perfetto in nome del monismo della sostanza. Ciò tuttavia non spiega come un'unica sostanza dovrebbe essere caratterizzata da un numero infinito di attributi.

S. ammette solo la possibilità di concepire il Dio-Sostanza su due prospettive differenti che non sono due realtà differenti: la Sostanza come **Natura Naturans** in quanto principio d'ordine e armonia dell'universo infinito, e la Sostanza come **Natura Naturata**, in quanto la Sostanza si fa manifesta attraverso gli attributi e i modi.

Gli attributi infiniti di pensiero ed estensione si presentano alla mente umana, limitata e finita, come **modi**, ossia modificazioni degli attributi, adeguati a essere conosciuti dagli uomini. I modi sono i singoli pensieri o le singole cose; tra cose e pensieri però non c'è un rapporto di causa-effetto. L'essenza umana, ad esempio, non può essere concepita se non come un complesso di modi del pensiero e dell'estensione:

l'uomo pensa se stesso >> modo del pensiero >> idea >> anima

l'uomo sente un corpo >> modo dell'estensione >> sensazione >> corpo

Tra anima e corpo c'è perfetta corrispondenza, perfetto parallelismo, ma non un rapporto di causa ed effetto. Anima e corpo s'incontrano solo nella Sostanza perché pensiero ed estensione sono due aspetti della stessa sostanza, perciò la serie dei fatti materiali non può essere che parallela alla serie dei fatti spirituali.

FISICA SPINOZIANA

Dalle *Lettere*, da *Il breve trattato*, e dai *Principi della filosofia di Cartesio*.

- 1) I corpi sono estesi e l'esteso può muoversi;
- 2) Un corpo si muove per effetto di un altro e così all'infinito;
- 3) Per pressione esterna un corpo può essere costretto ad appoggiarsi a un altro corpo dando origine a un individuo complesso:

elemento+elemento = ind. semplice+ind. semplice = ind.complesso + ind.complesso > ∞ = Natura

- 4) Gli individui sono tenuti assieme dal ritmo unitario che, se viene meno, disgrega l'individuo.
- 5) Il corpo dell'uomo è un individuo complesso.
- 6) Un corpo esterno può urtare contro una parte molle del nostro corpo e mutarne la superficie.

PSICOLOGIA SPINOZIANA E GNOSEOLOGIA (parallelismo psicofisico)

- 1) Come il corpo anche la mente è un aggregato organico. L'anima dunque non è semplice e neppure immortale.
- 2) Per parallelismo suddetto, la mente sarà più atta alla percezione quanto più il corpo lo è alle modificazioni.
- 3) Il corpo dunque, oggetto dell'anima, è copia delle cose esterne, così da conoscere e concepire la natura di più corpi insieme alla natura del suo corpo.

Si conosce attraverso la **sensazione**, l'**associazione** e la **memoria**.

Sensazione: non se ne può parlare in termini tradizionali che implicherebbero un rapporto tra anima e corpo, ciò che nel parallelismo spinoziano non c'è. Su questa premessa d'obbligo S. sostiene che l'idea di una modificazione del corpo umano, implica l'idea del corpo e di ciò che lo modifica. Ne deriva che la nostra mente percepisce contemporaneamente la natura di molti corpi (il suo e gli altri); poiché si conoscono gli altri corpi attraverso il nostro, sarà più chiara la natura del nostro che quella degli altri.

Associazione e memoria: corrispondono al fenomeno numero 6 della fisica spinoziana; alla modifica delle parti molli dei corpi di cui la superficie viene mutata, corrisponde nel pensiero l'associazione delle idee e il loro ricordo. Ad esempio perciò, al modo-corpo rigido, duro, insensibile, corrisponderà un modo-pensiero chiuso, ignorante, zotico.

Autocoscienza: è l'idea della mente, ossia l'anima che corrisponde in parallelo all'unità del corpo.

Conoscenza inadeguata (1°)

Il modo-corpo si rapporta con i corpi esterni e, come si è visto, può esserne modificato, ma dei corpi esterni è segnato solo dalle modifiche che possono anche rimanere impresse nel suo modo-corpo non si fonde con l'altro corpo. Così in parallelo il pensiero può essere modificato da idee di cui non si coglie la totalità, idee che sono colte in modo superficiale se non segue una sufficiente analisi critica. Di qui la **conoscenza inadeguata** quando si limita solo alla modifica patita.

L'errore però non procede dall'idea in se stessa, che, come idea, è vera, ma nel considerare adeguato ciò che non lo è in riferimento a una determinata cosa. L'idea di un dischetto luminoso che procede alla vista della luna, non è un'idea errata, ma è errata in riferimento alla luna in quanto tale.

S. considera perciò l'errore, una semplice privazione di verità. Anche le idee inadeguate tuttavia esistono, e se esistono, sono anch'esse in Dio, perché ogni idea che è in noi deve essere anche in dio: e allora? Poiché solo la verità è positiva, queste idee sono positive per quel poco o tanto di vero che possono ancora avere. Poiché il male in sé non esiste S. rigetta sia il peccato originale sia il dogma della redenzione.

Conoscenza adeguata (2°) > Ragione=Intelletto > Coglie la concatenazione logica tra i concetti senza comprendere ancora con chiarezza l'essenza del nesso causale.

Non è che una sensazione più perfezionata. Gli oggetti della conoscenza adeguata sono:

Le ragioni comuni: che si trovano in tutta la realtà e in ogni sua parte >> attributi.

Le idee fisiche: che uniscono caratteri comuni a più idee in modo confuso, ma meglio permettono di ricordare (nominalismo).

Le idee innate: che provengono dall'evidenza >> assiomi. (si veda critica 3)

[Critica 3: In realtà anche gli assiomi derivano dall'esperienza. Ad esempio, l'assioma 3: "Da una data causa determinata, segue necessariamente un effetto...", è una conclusione cui si approda dopo una serie di esperienze esperite direttamente. L'inconsapevolezza di una serie di esperienze non fa diventare l'idea innata.]

Conoscenza intuitiva (3°) > Visione immediata di tutte le cose unificate armonicamente nella Sostanza divina

Sulle idee innate e con il principio di evidenza abbiamo la conoscenza di terzo grado che conosce la ragione prossima delle cose, è la conoscenza intuitiva. Ad esempio: $2 + 3 = 5$; oppure: Due linee parallele a una terza sono parallele tra loro. Tali cognizioni però sono relativamente poche. (critica 3)

Il criterio di verità è l'evidenza: conoscere non è altro che avere un'idea vera e adeguarvi. Chi tocca l'idea, tocca già il reale essendo l'una nient'altro che l'altro. La ragione o intelletto poi è

un complesso di atti in una concatenazione causale che necessita delle idee comuni e che non si ferma all'empirico e al contingente. (si veda critica 4)

[Critica 4: L'impostazione è molto bella, ma si espone a due gravi problemi: il primo è che spesso ciò che è evidente per uno, non lo è assolutamente per l'altro. Il secondo è che ascendere verso ciò che è eterno è una giusta aspirazione di molte filosofie, ma è possibile la liberazione dal contingente nella necessità matematico-geometrica spinoziana soprattutto là dove manca un importante strumento che è l'astrazione intellettiva che ci libera appunto dal contingente per cogliere l'assoluto?]

L'idea di Dio, secondo Spinoza, è una delle idee innate, anzi la prima da cui tutte le altre derivano. Per mezzo di essa si ha una giusta conoscenza dell'ordine necessario della deduzione divina. Essa ha anche una funzione pratica per liberarci dal contingente e dall'effimero. Ci chiediamo però: è così intuitiva la conoscenza di Dio? Spinoza risponde che spesso gli uomini non ne ammettono l'intuizione perché troppo spesso distratti dalla finitudine dei modi.

ASPETTO PRATICO DEL SAPERE (=CONOSCERE)

Il conoscere, nella sua perfezione, è **porre, volere, fare. (Non contemplare?)**

- 1) Non si può porre un'idea adeguata e lasciare l'arbitrio di assenso alla volontà. Se questo avviene, è perché l'idea non è adeguata.
- 2) Chi sospende un giudizio è perché non ha un'idea adeguata.
- 3) Amore, desiderio, volontà non sono altro che universali privi di una realtà assoluta:
Non c'è una volontà >> ma ci sono delle volizioni
come
Non c'è la petreità >> ma ci sono delle pietre

Tutta la gnoseologia di S. ha un fine morale. Lo studio della conoscenza è studio di liberazione dalle immagini per raggiungere la vera felicità nella contemplazione di Dio. (si veda critica 5)

[Critica 5: Se l'idea di Dio è innata, intuita, è necessario ancora un lavoro di purificazione: già la luce divina dovrebbe compiere ipso facto la catarsi affidata alla gnoseologia operativa.]

ORIGINE E NATURA DELLE PASSIONI

Anche la natura degli affetti è studiata con il processo dialettico deduttivo geometrico in una fredda contemplazione (deduzione necessaria per la spiegazione di ogni evento partendo dalla sua causa: Assioma 4 > *La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa, e la implica*). L'uomo è sezionato come se non fosse un essere vivente; le azioni e gli appetiti umani sono ridotti a linee e punti.

Dopo aver negato di nuovo il libero arbitrio come attività della mente sul corpo (impossibile nel suo parallelismo), S. spiega la passione come conoscenza inadeguata. Mentre la conoscenza adeguata, infatti, contempla le cose nella visuale dell'unica sostanza e le vede nell'ordine necessario universale, la conoscenza inadeguata non va di là dai rapporti causali che l'anima-modo ha con gli altri pensieri-modi; vede quindi tutto diviso, contrapposto, ostile. In questo senso si può parlare di passioni.

L'origine fondamentale della passione è la **tendenza ontologica > tensione** dell'essere a perseverare nel suo essere; in questo conato poi l'uomo può essere ostacolato (>**tristezza**) o favorito (>**gioia**). Tristezza e gioia poi alimentano l'appetito, la prima per reazione, la seconda per la ricerca di un maggiore perfezionamento. (si veda critica 6)

[Critica 6: La tensione ontologica entra però in contrasto con la ferrea legge della necessità geometrica: che ruolo può avere o da dove può scaturire questa tendenza rivolta alla conservazione dell'individuo-modo che sembra sfuggire alla Sostanza-Dio?]

Dalla tristezza e dalla gioia che si possono provare, derivano rispettivamente **odio e amore**: odio per tutto ciò e per chi alimenta la tristezza, e amore per ciò o per chi alimenta la gioia. Questo avviene sia in un rapporto diretto, che in un rapporto di contingenza, o di somiglianza, o di ricordo...

Ad esempio, se A genera in me tristezza, suscitando l'odio per A, il mio odio per A si estenderà anche su B, simile o contingente ad A. Di qui la speranza, di allontanare la sorgente della tristezza e avvicinare la sorgente della gioia; la paura della sorgente della tristezza; la gelosia verso chi distrae su di sé la sorgente della gioia rivolta a me; e così la collera, la vendetta, la superbia, l'umiltà. Nasce di qui però un grosso problema: dato che tutto è stato racchiuso nel necessario castello ferreo del razionalismo geometrico,

l'odio genererà sempre odio,

l'amore sempre amore.

Dall'odio non potrà mai nascere l'amore.

Anche l'autore sente il peso di questo servaggio che descrive nella parte quarta per giungerne alla liberazione.

Meccanismo delle passioni

Conoscenza inadeguata >> Errore >> Passione

La passione dunque procede da una realtà esterna (corpo/idea): in una condizione di passività, l'uomo-modo patisce perché, isolato dagli altri e dal tutto, non trova in sé la spiegazione adeguata del suo agire; la passione dunque lo travolge e lo rende schiavo.

La cupidità che sorge dalla letizia è sempre più forte di quella che nasce dalla tristezza, perché è accresciuta dal suo stesso affetto di letizia.

Le passioni però possono essere regolate non dalla volontà del soggetto, ma dal loro stesso gioco. Un'affezione può essere ridotta o soppressa da un'affezione a lei contraria più forte. Ne consegue che il bene, in quanto bene, non potrà mai modificare una nostra passione, ma solo in quanto esso stesso diventa passione, gioia maggiore della precedente (è la teoria che banalmente si definisce come "chiodo scaccia chiodo"). (vedi critica 7)

[Critica 7: E' uno dei passi più delicati del pensiero di Spinoza che **ora identifica l'intelletto con la volontà, ora sembra distinguerli**. Se intelletto e volontà s'identificassero, alla conoscenza razionale della Sostanza-Dio, corrisponderebbe naturalmente la liberazione dalle passioni; eppure la riflessione di Spinoza sulle passioni non è così automatica: solo se la cupidità prodotta da questa conoscenza è più forte, potrà valere sulle passioni, altrimenti soccombe. D'altra parte se intelletto e volontà fossero distinte, sarebbe introdotto un nuovo elemento nell'Etica, estraneo al "more geometrico".]

Alcuni esempi: la *vis* della cupidità (=desiderio intenso > può avere un valore positivo quanto negativo) del bene o del male, può essere superata dalla *vis* della cupidità di una qualsiasi

altra idea più vicina o più presente; e la stessa conoscenza del bene e del male può cedere a ogni tipo di eccesso passionale.

Per la liberazione dalle passioni >> Dictamina rationis

La ragione non postula nulla contro natura che vuole che ognuno ami se stesso cercando il suo utile per la propria conservazione: è questa la prima virtù in assoluto. Tuttavia se il compito della ragione si limitasse a questo, sarebbe molto relativo; la ragione, infatti, porta alla virtù quando considera l'utilità di un'azione, non isolatamente e momentaneamente, ma in modo adeguato alla conservazione dell'essere. Questo potrà avvenire solo unendo gli sforzi, poiché nessuno può accrescere il suo essere senza l'aiuto degli altri. (si veda critica 8)

[Critica 8:]

La virtù è l'armonia dell'utile con il razionale >>La norma della moralità è la razionalità Azione virtuosa >> azione razionale (si veda critica 9)

[Critica 9: Muta qui la teoria meccanicistica della forza maggiore che supera la minore. La ragione che regola le azioni, è un elemento nuovo che trascende la forza stessa e stravolge l'impostazione meccanicistica dell'opera di Spinoza. E' abbastanza strano il contrasto tra le proposizioni 19-22, tutte nella prospettiva utilitaristica e passionale e le seguenti, dominate da un'impostazione razionalistica libera.]

La norma assoluta della moralità non ci può essere se non nell'Assoluto che è conoscenza di Dio. Ogni cosa, infatti, è causa di gioia a un'altra per ciò che c'è di comune tra l'essere. Ogni essere è aumentato o diminuito nella sua potenza da un altro essere che ha qualcosa di comune con il primo, quando tutti e due appartengono cioè allo stesso attributo. E' chiaro che, poiché quell'entità, che ha tutto in comune con noi è Dio, in Dio, cioè nella sua conoscenza, attuiamo perfettamente la nostra potenzialità di esseri. (si veda critica 7)

Poiché il bene è comune a tutti gli uomini, è bene ciò che favorisce la convivenza sociale, è male ciò che non la favorisce. Infatti, quando seguono la ragione, gli uomini convengono necessariamente per natura: non vi sono più contrasti e opposizioni dovuti alla conoscenza imperfetta, ma tutto conviene nella stessa maniera come da tutti i triangoli segue che la somma degli angoli interni è eguale a 180°. (si veda critica 10)

[Critica 10: Se un popolo, una città o un paese, si trova unanimemente in accordo, non ne consegue di necessità che quel popolo posseda una conoscenza adeguata, anzi potrebbe essere proprio il contrario per un indottrinamento collettivo, o una suggestione di massa. La storia ci ricorda quanto siano pericolose certe esperienze.]

S. supera la critica 10 quando insiste sulla funzione dell'**amore**, l'unica arma per spezzare la catena dell'odio; all'amore si può giungere però solo attraverso la ragione che ci dimostra la potenza dell'amore. (si veda critica 9)

La valutazione delle passioni è abbastanza singolare. Vediamone alcune.

Speranza e timore non possono essere buoni perché implicano un certo grado di tristezza (se uno si abbandona alla speranza significa che non è contento del proprio stato).

L'indignazione non è buona perché porta con sé l'odio.

L'umiltà è un male perché è la contemplazione della propria impotenza. Se l'uomo percepisce qualche sua impotenza, ciò proviene da una conoscenza inadeguata di sé.

Il pentimento è negativo perché provoca tristezza e doppio patimento: uno che proviene da una cattiva cupidità, l'altro dalla tristezza dello stesso patimento.

La vanagloria è negativa perché ricerca la lode del volgo, che, incostante, si deve propiziare con azioni contrarie alla ragione.

La gloria contrariamente alla vanagloria, non ripugna alla ragione, anzi può sorgere dalla ragione stessa quando si cerca di guidare gli altri umanamente e non d'impulso e dà letizia il pensiero che la nostra azione sia lodata dagli altri.

L'uomo libero è morale, non ha pensieri tristi né di morte, perché la sua ragione lo porterà sempre a meditare la vita. E' chiaro che, sotto questa prospettiva, l'etica spinoziana è ottimistica, libera dal male e dal dolore e afferma il bene e la gioia.

L'arte della liberazione

Il dominio dell'uomo sulle passioni è limitato, difficile e di pochi (si veda critica 11).

[Critica 11: In un sistema geometrico perfetto che cosa ci stanno a fare gli stolti con il loro odio che sembrano, a questo punto, essere la stragrande maggioranza. Sembra quasi che tutta la filosofia di Spinoza, a un certo punto, subisca una divaricazione e recuperi le posizioni dell'etica della filosofia tradizionale, dimenticando le proprie premesse.]

Il vero mezzo per liberarsi è la ragione che rende l'uomo consapevole della sua identità con la sostanza, ponendolo in uno stato di totale beatitudine. Così nell'ultima parte dell'*Etica*, S. delinea l'arte della liberazione.

Principi generali:

+ Attraverso la dottrina del parallelismo S. sostiene che la riforma ascetica dell'anima è parallela alle trasformazioni delle affezioni corporali. Per ottenere la prima, bisogna dunque modificare la seconda. (si veda critica 12)

[Critica 12: Se gli attributi sono assolutamente autonomi, l'attributo pensiero non potrebbe agire sull'attributo estensione, come l'estensione non può agire sul pensiero.]

+ Poiché la passione nasce da un rapporto di un nostro appetito con una cosa esterna, la passione può essere superata e rientrare, rimuovendo la cosa esterna e congiungendo il nostro appetito con un'altra cosa. Questa rimozione può avvenire perché il legame è empirico e non necessario. (si veda critica 13)

[Critica 13: Su questa premessa che desta molte perplessità perché spezza la ferrea deduzione geometrica si potrebbe trovare forse una soluzione: come in una serie di dimostrazioni geometriche, le linee, i punti, i piani, le stesse figure possono essere rappresentati con strumenti e con precisione variabili, senza inficiare la validità dei teoremi, così si potrebbe applicare per analogia nella vita dei modi lo stesso principio. Senonché tutta la stessa opera è finalizzata **all'arte della liberazione**, il titolo stesso rivela l'impostazione di fondo; l'eticità dell'esistenza non sembra essere un fattore contingente, ma assolutamente necessario e primario. Il problema sta tutto nella difficoltà di fondo che è riportata nella critica finale.]

+ La passione nasce da una conoscenza inadeguata e cessa nel momento in cui ne abbiamo un'idea chiara e distinta. Se il modo-uomo riesce a congiungersi con Dio, vedrà tutto sub specie aeternitatis e questa prospettiva è sufficiente per vincere la passione. Questa è una prospettiva che

caratterizza lo spinozismo, ma lo avvicina molto nelle conclusioni all'*Etica* di Aristotele che sostiene che chi conosce il bene non può fare il male.

Primo grado della liberazione:

A) E' sapere rapportare tutte le cose all'idea di Dio, discernere la loro **necessità**, riconoscendo che sono parti della totalità. Quanto più questa conoscenza della necessità è applicata alle cose singole, (si veda critica 14) tanto maggiore è la potenza della mente sulle passioni.

[Critica 14: Anche la passione però è una "cosa singola" che diventa così assolutamente necessaria. E' proprio voler applicare la necessità anche ai singoli avvenimenti che non permette di utilizzare la "scappatoia" proposta nella 13. Non è possibile poi riconoscere come necessità armonica del tutto gli avvenimenti più catastrofici della storia spesso segnati da milioni di vittime innocenti.]

L'affetto viene, infatti, attenuato se si considera la necessità della cosa così com'è e non può essere diversamente; d'altra parte se si concepisce una cosa come libera, sganciata da tutto il resto, l'ameremo o la odieremo molto più intensamente in riferimento all'affetto che provoca su di noi; se invece la conosciamo come parte di un ingranaggio necessario, molto più complesso, allora l'odio è l'amore avranno su di noi un'intensità molto minore.

B) La causa di una passione lontana nel **tempo**, ha un mordente inferiore di una presente. La cupidità perciò che nasce dalla ragione è più potente, poiché è l'effetto della contemplazione delle proprietà comuni, che contempliamo sempre come presenti.

C) Un affetto che nasce da una **molteplicità di cause** è meno destabilizzante di un altro altrettanto grande che nasce da una causa sola. Più cause, infatti, ci permettono di cogliere con maggiore facilità il tutto e favoriscono la contemplazione.

D) Se un'unica causa determina lo **stesso affetto doloroso su una molteplicità di uomini**, l'affetto prodotto ha una minore intensità perché quasi diluito fra molti. La passione che è l'effetto della morte di una persona cara è conturbante, ma se noi ci solleviamo nella considerazione che molte persone care muoiono sempre, ovunque e per tutti, allora la tristezza non potrà venire meno del tutto, ma sarà più serena nella contemplazione dell'ordine razionale delle cose.

E) Se si conoscono il rapporto, le cause, gli effetti delle passioni, si possono ordinare le affezioni del corpo secondo l'ordine richiesto dall'intelletto, respingendo le cause che producono affetti cattivi. Di qui la necessità di adottare un **retto modo di vivere** attraverso dei principi pratici che devono essere impressi nella memoria in modo che l'immaginazione ne sia fortemente affetta. La tecnica della liberazione dalle passioni non è astratta ma concreta e guidata dalla volontà. I risultati non sono immediati, ma si possono ottenere con un tenace e duraturo esercizio. Tornano in mente qui gli *habitus* di Aristotele che però si raggiungono attraverso un altro sistema ontologico, sebbene gli strumenti siano abbastanza simili.

Secondo grado della liberazione o visione di Dio:

Nel secondo e terzo grado di conoscenza è necessariamente implicata l'idea di Dio. La conoscenza adeguata della connessione necessaria delle idee ci dà la **consapevolezza dell'idea innata di Dio** che nella sua perfezione non può non essere amato.

Nel *Trattato Teologico Politico* S. concepisce due gradi di ascesi:

- 1) Possesso dei *certa vitae dogmata*, dove introduce anche elementi irrazionali in una fede che aderisce a un ordine di ragione che ancora non si comprende;
- 2) Intuizione di tutte le cose in Dio che conduce all'amore intellettuale di Dio

Terzo grado: La vita beata ed eterna.

Dopo la morte dell'anima resta ciò che è eterno, ciò che mai ha avuto un inizio e mai potrà avere un termine. Tutte le affezioni del modo-corpo e del modo-anima, infatti, con il suo disfacimento, muoiono perché anima e corpo sono chiusi nello schema empirico di spazio e tempo. Rimane però in Dio l'idea che esprime *sub specie aeternitatis* l'essenza di questo o di quel modo, ed è proprio in questa prospettiva che il saggio arriva alla vita beata facendo rientrare l'eternità nel quotidiano. (si veda critica 15)

[Critica 15: Non si capisce per quale ragione esistano i modi che procedono necessariamente e razionalmente dagli attributi divini, attributi di una sostanza perfetta, se sono così negativi da dover essere superati in una prospettiva che praticamente li dimentica.]

L'ultimo grado di conoscenza è uno stato di essenziale purezza, di **liberazione dai condizionamenti spazio-temporali** e da tutta la realtà empirica dei modi tra cui si conta anche l'uomo. E' la conoscenza nella prospettiva divina, è la suprema beatitudine che determina l'**Amore** verso ciò che la determina. E' un amore eterno perché non può essere sottratto da nulla, essendo ogni altra passione limitata nel tempo.

All'amore degli uomini verso Dio corrisponde l'amore di Dio verso gli uomini. Dio, infatti, ama se stesso poiché, godendo la natura divina di divina perfezione, e conoscendo Dio la sua causa, non potrà che amarsi di un amore intellettuale. Questo amore sarà poi il tutto di cui l'amore intellettuale del pensiero del modo-uomo per Dio ne è una parte, poiché l'azione con cui Dio, che si manifesta nella mente umana, contempla se stesso è amore. Ne segue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini, e quindi che l'amore di Dio per gli uomini e l'amore intellettuale del modo-uomo per Dio sono una sola e medesima cosa. In questo processo la religione ha la funzione di farci progredire nell'amore. **La beatitudine** non è una ricompensa alla virtù, ma **è la stessa virtù** perché non si dominano le passioni se non possedendo la virtù, che è beatitudine

N.B.: Tale unione mistica d'amore dell'uomo con Dio è assolutamente diversa dal misticismo religioso. In S. l'unione mistica suppone la distruzione del finito assorbito nell'infinito; nei mistici invece, l'amore è vincolo dell'unità che non distrugge il termine minore, perché se la creatura scomparisse, cesserebbe proprio la tensione mistica, cioè l'amore.

MORALE SOCIALE E POLITICA (Anche dal *Tractatus theologico-politicus*)

Il saggio deve ricordarsi che vive tra stolti, perciò ha bisogno di prudenza e di fermezza. Evita i benefici degli stolti per non essere oggetto del loro odio e non obbedire alle loro passioni (si veda critica 11). L'uomo saggio cerca la compagnia dei suoi simili, liberi e razionali per unirsi a loro in un profondo vincolo di amicizia. L'uomo saggio non usa mai la frode perché non ci può essere accordo se alle parole non seguono i fatti; e cerca sempre il bene comune, appetendo per gli altri quello che appetisce per sé.

In questa prospettiva S. accetta la posizione di Hobbes: gli individui rinunciano all'assoluta libertà di natura e si ritrovano nello Stato proprio per garantire l'utile comune. Nessuna autorità

può essere giustificata fuori dallo Stato che deve guidare i cittadini liberandoli dalle attrattive delle passioni attraverso la ragione. Mentre lo Stato di Hobbes però assorbe in sé la libertà dei cittadini e ne annienta l'autonomia, lo Stato di Spinoza vuole garantire le prerogative dei singoli cittadini per le quali lo Stato appunto viene fondato. Lo Stato non può assoggettare la ragione e rendere schiavo, il pensiero individuale.

S. ammette che ci possono essere così delle forme imperfette di Stato che non riescono a realizzare perfettamente i fini per cui sono stati costituiti. Perciò, tra le varie forme istituzionali, S. predilige la democrazia che sembra garantire meglio la libertà dei sudditi.

CRITICA

1) L'unicità della Sostanza e dunque il conseguente panteismo deriva anche dalla proposizione 8 che ritiene la sostanza necessariamente infinita, non limitata o dipendente da altro. Se l'uomo ad esempio fosse una sostanza, secondo S., oltre a contraddire la definizione 3 (perché l'uomo non sussiste per sé, ma dipende da altro), porrebbe un limite alla sostanza divina che risulterebbe limitata dalle sue stesse creature. Un'impostazione di questo genere però, oltre a ridurre Dio a un teorema di matematica, le cui definizioni e assiomi sono posti a priori da Spinoza, non tiene conto del fatto che con una libera scelta Dio potrebbe aver voluto deliberatamente limitare se stesso per dare vita ad altre sostanze a lui somiglianti, perché partecipi del suo essere. Insomma tutto il panteismo monista spinoziano consegue da un'impostazione già predisposta a quell'obiettivo, impostazione fatta di definizioni e assiomi assoluti e non dimostrati.

2) Nelle religioni monoteiste non ha senso parlare di antropomorfismo perché un abisso separa il Creatore dalla creatura, sebbene per analogia spesso Dio sia definito con termini desunti tutti dall'umanità. Non si vede per quale ragione però Dio non possa essere "amore" se pur non si possa ridurre semplicisticamente ad amore, visto che l'amore è il sentimento più bello e più nobile che lega assieme tutte le creature in una unità molto più credibile e viva che l'uno matematico, impersonale e astratto; e perché Dio non possa essere "persona", visto che nella persona si attualizza coscienza, libertà, intelletto e ragione. In S. non c'è antropomorfismo, peggio però: Dio è declinato secondo un freddo e impersonale mathematicamorfismo. Mi chiedo però: è più "sostanza" una "persona" o un'espressione matematica? Inoltre, anche se è vero che spesso gli artisti hanno ritratto con contorni umani Dio, è anche vero che abbiamo una teologia negativa che ha sempre sostenuto l'indicibilità di Dio che si pone in un rapporto totalmente equivoco rispetto all'essere dell'uomo (Bernardo, Cusano); e lo stesso Dante, poeta, filosofo e teologo, culmina la sua opera tutta in quest'ottica. Lo stesso nome del Dio biblico, Yahwe, non ha nulla di antropomorfo, perché ribadisce solo un'azione, quella di "Esserci", che è un attributo specifico della sostanza.

3) In realtà anche gli assiomi derivano dall'esperienza. Ad esempio, l'assioma 3: "Da una data causa determinata, segue necessariamente un effetto...", è una conclusione cui si approda dopo una serie di esperienze esperite direttamente. L'inconsapevolezza di una serie di esperienze non fa diventare l'idea innata.

4) L'impostazione è molto bella, ma si espone a due gravi problemi: il primo è che spesso ciò che è evidente per uno, non lo è assolutamente per l'altro. Il secondo è che ascendere verso ciò che è eterno è una giusta aspirazione di molte filosofie, ma è possibile la liberazione dal contingente nella necessità matematico-geometrica spinoziana soprattutto là dove manca un importante strumento che è l'astrazione intellettiva che ci libera appunto dal contingente per cogliere l'assoluto?

5) Se l'idea di Dio è innata, intuita, è necessario ancora un lavoro di purificazione: già la luce divina dovrebbe compiere ipso facto la catarsi affidata alla gnoseologia operativa.

6) La tensione ontologica entra però in contrasto con la ferrea legge della necessità geometrica: che ruolo può avere o da dove può scaturire questa tendenza rivolta alla conservazione dell'individuo-modo che sembra sfuggire alla Sostanza-Dio?

7) E' uno dei passi più delicati del pensiero di Spinoza che **ora identifica l'intelletto con la volontà, ora sembra distinguerli**. Se intelletto e volontà s'identificassero, alla conoscenza razionale della Sostanza-Dio, corrisponderebbe naturalmente la liberazione dalle passioni; eppure la riflessione di Spinoza sulle passioni non è così automatica: solo se la cupidità prodotta da questa conoscenza è più forte, potrà valere sulle passioni, altrimenti soccombe. D'altra parte se intelletto e volontà fossero distinte, sarebbe introdotto un nuovo elemento nell'Etica, estraneo al "more geometrico".

8) Come si potrebbe il modo-uomo "accrescere il proprio essere" se la sostanza è unica, è causa sui e non ha bisogno di altro per confermare il suo essere? I modi sono solo contingenti e non godono di una sostanza propria. Come ascendere a Dio se l'uomo è già Dio?

9) Muta qui la teoria meccanicistica della forza maggiore che supera la minore. La ragione che regola le azioni, è un elemento nuovo che trascende la forza stessa e stravolge l'impostazione meccanicistica dell'opera di Spinoza. E' abbastanza strano il contrasto tra le proposizioni 19-22, tutte nella prospettiva utilitaristica e passionale e le seguenti, dominate da un'impostazione razionalistica libera.

10) Se un popolo, una città o un paese, si trova unanimemente in accordo, non ne consegue di necessità che quel popolo posseda una conoscenza adeguata, anzi potrebbe essere proprio il contrario per un indottrinamento collettivo, o una suggestione di massa. La storia ci ricorda quanto siano pericolose certe esperienze.

11) In un sistema geometrico perfetto che cosa ci stanno a fare gli stolti con il loro odio che sembrano, a questo punto, essere la stragrande maggioranza. Sembra quasi che tutta la filosofia di Spinoza, a un certo punto, subisca una divaricazione e recuperi le posizioni dell'etica della filosofia tradizionale, dimenticando le proprie premesse.

12) Se gli attributi sono assolutamente autonomi, l'attributo pensiero non potrebbe agire sull'attributo estensione, come l'estensione non può agire sul pensiero.

13) Su questa premessa che desta molte perplessità perché spezza la ferrea deduzione geometrica si potrebbe trovare forse una soluzione: come in una serie di dimostrazioni geometriche, le linee, i punti, i piani, le stesse figure possono essere rappresentati con strumenti e con precisione variabili, senza inficiare la validità dei teoremi, così si potrebbe applicare per analogia nella vita dei modi lo stesso principio. Senonché tutta la stessa opera è finalizzata all'arte della liberazione, il titolo stesso rivela l'impostazione di fondo; l'eticità dell'esistenza non sembra essere un fattore contingente, ma assolutamente necessario e primario. Il problema sta tutto nella difficoltà di fondo che è riportata nella critica finale.

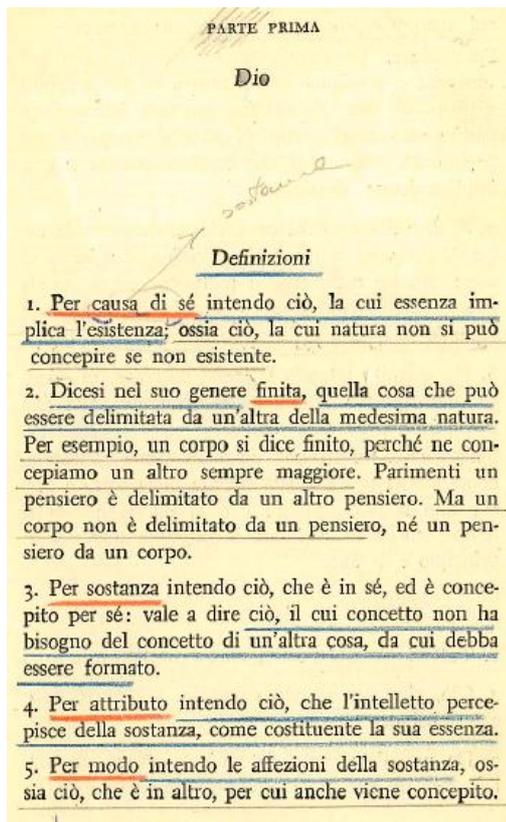
14) Anche la passione però è una "cosa singola" che diventa così assolutamente necessaria. E' proprio voler applicare la necessità anche ai singoli avvenimenti che non permette di utilizzare la "scappatoia" proposta nella 13. Non è possibile poi riconoscere come necessità armonica del tutto gli avvenimenti più catastrofici della storia spesso segnati da milioni di vittime innocenti.

15) Non si capisce per quale ragione esistano i modi che procedono necessariamente e razionalmente dagli attributi divini, attributi di una sostanza perfetta, se sono così negativi da dover essere superati in una prospettiva che praticamente li dimentica.

Critica finale) La difficoltà di fondo di tutta la filosofia di S. è accordare l'ideale teoretico di un universo ordinato, senza possibilità di eccezioni, in riferimento al principio di una razionalità geometrica e l'ideale pratico della libertà e dell'autonomia della persona per la quale il Filosofo, lungo tutta la sua vita, fece delle rinunce dignitose e molto coraggiose.

Per quale motivo poi lottare su una via così ardua, quando è ineluttabile che esistano gli ignoranti e i viziosi, come è ineluttabile che esistano i saggi e i virtuosi.

APPENDICE



finita essenza, dalla sua stessa necessità, allora, devono necessariamente seguire infinite cose in infiniti modi (vale a dire tutte quelle che possono cadere sotto un intelletto infinito). C. d. d.

Corollario 1. Di qui segue che Dio è la causa efficiente di tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito.

Corollario 2. Segue, secondariamente, che Dio è causa per sé e non per accidente.

Corollario 3. Segue, in terzo luogo, che Dio è assolutamente la causa prima.

Proposizione 17. Dio agisce per le sole leggi della sua natura, e non costretto da alcuno.

Dimostrazione. Che dalla sola necessità della divina natura, o (che è lo stesso) dalle sole leggi di questa natura, devono seguire assolutamente infinite cose, lo abbiamo dimostrato or ora nella proposizione 16; e nella proposizione 15 abbiamo dimostrato che niente senza Dio può essere né essere concepito, ma che tutte le cose sono in Dio; perciò niente ci può essere al di fuori di esso, da cui sia determinato o costretto ad agire, e perciò Dio agisce per le sole leggi della sua natura, e da nessuno costretto. C. d. d.

Corollario 1. Ne segue: 1. che non si dà nessuna causa che estrinsecamente od intrinsecamente, oltre la perfezione della sua natura, spinga Dio ad agire.

Corollario 2. Segue: 2. che solo Dio è causa libera, perché solo Dio esiste per la sola necessità della sua natura (per la proposizione 11 e per il corollario 1 della proposizione 14), e per la sola necessità della sua natura agisce (per la proposizione precedente). Perciò (per la definizione 7) esso solo è causa libera. C. d. d.

Scolio. Altri credono che Dio sia causa libera, per-

ché — secondo loro — può far sé, che quelle cose, che noi abbiamo detto procedere dalla sua natura, che sono cioè in suo potere, non avvengano o non siano da lui prodotte. Ma è lo stesso che se dicessero che Dio può far sé, che dalla natura del triangolo non segua che i suoi tre angoli siano eguali a due retti; ossia che da una data causa non segua l'effetto, il che è assurdo. Più oltre, senza il sussidio di questa proposizione, dimostrerò che non appartengono alla natura di Dio né l'intelletto né la volontà. So bene che ci son di quelli che ritengono di poter dimostrare che alla natura di Dio appartengono il sommo intelletto e la libera volontà; dicono infatti che non conoscono niente, che di più perfetto possano attribuire a Dio, di ciò che in noi stessi costituisce la più alta perfezione. Poi, benché concepiscano Dio in atto sommamente intelligente, non credono tuttavia che esso possa far sé, che tutte quelle cose che intende in atto, esistano, perché ritengono di distruggere così la potenza di Dio. Dicono, che se avesse creato tutte le cose che aveva nel suo intelletto, allora non avrebbe potuto creare di più, e credono che questo ripugni all'onnipotenza di Dio; hanno perciò preferito asserire, che Dio è indifferente a tutto, e non crea altro oltre a ciò che stabilì, con una certa assoluta volontà, di creare. Ma io ritengo di aver dimostrato abbastanza chiaramente (vedi la proposizione 16), che dalla somma potenza di Dio, ossia dalla sua innata natura, infinite cose in infiniti modi, cioè tutte le cose, sono derivate necessariamente, e seguono sempre per la stessa necessità: nel medesimo modo che dalla natura del triangolo, — dall'eternità e per l'eternità, — segue che i suoi tre angoli devono essere eguali a due retti. Dunque l'onnipotenza di Dio fu in atto dall'eternità, e per l'eternità rimarrà nella stessa attualità. E in questo modo si stabilisce, a mio parere, una onni-

Proposizione 4. Due o più cose distinte si distinguono fra loro o per la diversità degli attributi delle sostanze, o per la diversità delle loro affezioni.

Dimostrazione. Tutto ciò che è, è o in sé o in altro (per l'assioma 1), cioè (per le definizioni 3 e 5) fuori dell'intelletto nulla si dà oltre le sostanze e le loro affezioni. Niente dunque si dà fuori dell'intelletto, per cui più cose si possano distinguere fra loro, oltre le sostanze, o, ciò che è lo stesso (per la definizione 4), i loro attributi e le loro affezioni. C. d. d.

Proposizione 5. Nella natura delle cose non si possono dare due o più sostanze della medesima natura o attributo.

Dimostrazione. Se più distinte se ne dessero, dovrebbero distinguersi fra loro o per la diversità degli attributi, o per la diversità delle affezioni (per la proposizione precedente). Se solo per la diversità degli attributi, si concederà dunque che non se ne dà se non una del medesimo attributo. Ma se per la diversità delle affezioni, dato che per natura la sostanza precede le sue affezioni (per la proposizione 1), messe allora da canto le affezioni e considerata in sé, cioè (per la definizione 3 e l'assioma 6) considerata in modo vero, non si potrà concepire che si distingua da un'altra, vale a dire (per la proposizione precedente) non potranno darsene più, ma solo una. C. d. d.

Proposizione 6. Una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza.

Dimostrazione. Nella natura delle cose non si possono dare due sostanze del medesimo attributo (per la proposizione precedente), che cioè (per la proposizione 2) hanno qualcosa in comune fra loro. E perciò (per la

proposizione 3) l'una non può essere la causa dell'altra, ossia l'una non può essere prodotta dall'altra. C. d. d.

Corollario. Ne segue che una sostanza non può essere prodotta da altro. Infatti nella natura delle cose non si dà niente oltre le sostanze e le loro affezioni, come risulta dall'assioma 1 e dalle definizioni 3 e 5. Ma non può essere prodotta da una sostanza (per la proposizione precedente). Dunque assolutamente una sostanza non può essere prodotta da altro. C. d. d.

Altrimenti: Ciò si dimostra anche più facilmente con l'assurdità della contraddittoria. Infatti, se una sostanza potesse essere prodotta da altro, la conoscenza di essa dovrebbe dipendere dalla conoscenza della sua causa (per l'assioma 4); perciò (per la definizione 3) non sarebbe sostanza.

Proposizione 7. Alla natura della sostanza appartiene di esistere.

Dimostrazione. La sostanza non può essere prodotta da altro (per il corollario della proposizione precedente); sarà perciò causa di sé, cioè (per la definizione 1) la sua essenza implica necessariamente l'esistenza, ossia alla sua natura appartiene di esistere. C. d. d.

Proposizione 8. Ogni sostanza è necessariamente infinita.

Dimostrazione. Di un solo attributo non esiste se non un'unica sostanza (per la proposizione 5), e alla sua natura appartiene di esistere (per la proposizione 7). Nella sua natura sarà allora di esistere o finita o infinita. Ma non esiste finita. Infatti (per la definizione 2) dovrebbe essere delimitata da un'altra della medesima natura, che anche necessariamente dovrebbe esistere (per la proposizione 7); si darebbero allora due

6. Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che consta di infiniti attributi, di cui ognuno esprime eterna e infinita essenza.

Spiegazione. Dico assolutamente infinito, e non nel suo genere; possiamo infatti negare infiniti attributi a tutto ciò, che solo nel suo genere è infinito; appartiene invece all'essenza di ciò, che è assolutamente infinito, tutto quel che esprime essenza e non implica alcuna negazione.

7. Si dice libera quella cosa, che esiste per sola necessità della sua natura, e si determina ad agire da sé sola: mentre necessaria, o piuttosto coatta, quella che è determinata da altro ad esistere ed operare secondo una certa e determinata ragione.

8. Per eternità intendo la stessa esistenza, in quanto si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna.

Spiegazione. Infatti tale esistenza viene concepita, come eterna verità, quale essenza della cosa, e perciò non si può spiegare con la durata o con il tempo, anche se la durata è concepita mancare di principio e di fine.

Assiomi

1. Tutte le cose che sono, sono o in sé o in altro.
2. Ciò, che non si può concepire per altro, deve concepirsi per sé.
3. Da una data causa determinata, segue necessariamente un effetto, e di contro, se nessuna deter-

minata causa è data, è impossibile che segua un effetto.

4. La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa, e la implica.

5. Cose che non hanno niente in comune fra loro, neanche possono intendersi l'una per mezzo dell'altra, ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

6. L'idea vera deve convenire col suo ideato.

7. L'essenza di tutto ciò, che si può concepire come non esistente, non implica l'esistenza.

Proposizione 1. La sostanza precede per natura le sue affezioni.

Dimostrazione. È evidente dalle definizioni 3 e 5.

Proposizione 2. Due sostanze, aventi diversi attributi, non hanno nulla in comune fra loro.

Dimostrazione. È ancora evidente dalla definizione 3. Ciascuna deve infatti essere in sé, e deve essere per sé concepita, cioè il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

Proposizione 3. Di due cose, che non hanno nulla in comune fra loro, l'una non può essere causa dell'altra.

Dimostrazione. Se non hanno niente in comune fra loro, allora (per l'assioma 5) non possono neanche intendersi l'una per mezzo dell'altra, e perciò (per l'assioma 4) l'una non può essere causa dell'altra. C. d. d.

GOFFREDO GUGLIELMO LEIBNIZ (Lipsia, 1646-1716)

Fu filosofo, teologo, logico, giurista, matematico, fisico, scienziato, storiografo, filologo, diplomatico.

Rimasto presto orfano di padre, trascorse l'adolescenza nella biblioteca paterna, dove da autodidatta conseguì una formazione interdisciplinare, rivolta a una molteplice e variegata universalità d'interessi che spaziava dagli autori medioevali ai contemporanei in una prospettiva allo stesso tempo teleologica (esistenza di un principio organizzativo trascendente o immanente che secondo dimostrerebbe l'esistenza di Dio, inteso come creatore, architetto dell'universo, garante ultimo dell'ordine causale dei fenomeni naturali) e meccanicistica (i fenomeni naturali visti in una prospettiva di causa/effetto) dell'universo che L. cercò sempre di conciliare.

1664: ottiene a Norimberga la laurea in diritto, dopo aver lasciato Lipsia dove i docenti gliel'avevano negata per la sua giovane età. Intanto il suo impegno si rivolge alla logica formale con il *De arte combinatoria*, ispirata al logico medioevale Raimondo Lullo.

1670/72: dopo aver rinunciato alla cattedra di diritto all'Università di Altdorf a Norimberga dove si era addottorato, inizia la carriera diplomatica presso l'elettore arcivescovo di Magonza, dove lavora a una grande riforma del diritto romano. Qui sale al livello di consigliere presso il tribunale supremo di appello nonostante la sua fede luterana.

1672: è inviato in missione diplomatica a Parigi presso Luigi XIV, cui propone il progetto di muovere alla conquista dell'Egitto, per poi passare in Turchia e di lì alle Indie per sferrare un colpo definitivo alla politica coloniale olandese. Il progetto mirava a liberare la Germania dalla pressione Francese che la costringeva divisa e debole e ad allontanare dall'Europa le guerre di religione tanto devastanti quanto inutili. Non se ne fa nulla, Luigi XIV persevera nella sua politica in Europa dove continuano le guerre tra i cristiani, e l'alleanza con l'anticristiana Turchia. E' in questi anni che L. porta a termine il progetto della sua calcolatrice meccanica in grado di eseguire divisioni e moltiplicazioni.

1673/76: conosce a Parigi Huygens che l'orienta verso le ricerche matematico-scientifiche moderne. A Londra conosce, attraverso la Società Reale, i più importanti risultati delle ricerche di quegli scienziati, soprattutto di Newton. In Olanda infine conosce Spinoza.

1676: entra nella corte del duca di Hannover, Giovanni Federico, dove è occupato da una molteplicità d'incombenze amministrative e politiche che però non lo distolgono dalle sue ricerche filosofiche e scientifiche che culminano in un'esposizione precisa del calcolo differenziale. Riceve anche l'incarico dal duca di redigere una storia della sua famiglia. In quest'opera L. si rivela anche un ottimo storiografo e un valido filologo perché estende la sua ricerca alla storia di tutta la Germania e all'antica lingua germanica e celtica.

1699/1711: riceve i più ambiti onori da tutta l'Europa: membro dell'Accademia delle Scienze di Parigi; presidente perpetuo dell'Accademia di Berlino; consigliere segreto dello zar; consigliere aulico dell'imperatore del Sacro Romano Impero. Notevole l'opera filosofica: *Nuovi saggi sull'intelletto umano, Saggio di Teodicea, Monodologia*.

Leibniz per tutta la vita indirizzò la sua ricerca filosofico-teologica e l'impegno diplomatico a realizzare un'unica comunità europea civile e cristiana, sotto un unico imperatore e con un'unica Chiesa, forse in una prospettiva ancora medioevale. Si scontrò sempre però con la resistenza francese che era ben determinata a mantenere la Germania divisa per i propri interessi politici. Di qui il risentimento di L. che indirizzò contro Luigi XIV i suoi pamphlets, che definivano il re, il *Mas christianissimus*. Allo stesso modo non fu accolta la sua proposta di unire tutte le chiese cristiane, specie dall'intransigenza del mondo cattolico, di questo si fece portavoce il teologo francese Bossuet. Soprattutto dopo la sua morte, la teologia cristiana prese le distanze dalla sua filosofia, troppo filosofica e poco religiosa.

1714: un Hannover sale al trono d'Inghilterra, Giorgio I: è un successo per l'opera diplomatica di L. ma è anche malauguratamente la fine della sua carriera; infatti, Giorgio I per dimostrare di voler essere interamente inglese prende le parti di Newton sulla questione del calcolo infinitesimale di cui i due matematici si arrogano la paternità e L. non riesce più a difendersi dall'accusa di plagio.

1716: muore in solitudine dimenticato da tutti, fatta eccezione dall'Accademia delle Scienze di Parigi. Sulla bara il consigliere Eckhart fece apporre un ornamento che mostrava un 1 all'interno di uno 0, con l'iscrizione *OMNIA AD UNUM*, quale indicazione del sistema numerico binario sviluppato da Leibniz.

Per una nuova logica in una prospettiva matematica e fisica

La logica cartesiana fondata sul principio dell'evidenza si riduce per L. a risoluzioni psicologiche (un'evidenza può essere tale per Tizio e non per Caio) prive di una garanzia specifica che solo una logica formale può garantire. La logica aristotelica era formale ma insufficiente perché non idonea a cogliere le argomentazioni matematiche.

E' proprio invece la matematica a suggerirci una logica formale adeguata alle nuove esigenze, che possa superare e integrare quella aristotelica. L. perciò s'impegnò tutta la vita a definire un alfabeto simbolico appropriato, capace di fissare gli **elementi primitivi** del sapere concettuale scomposto in proposizioni ultime che si dovrebbero fondare esclusivamente sui principi fondamentali d'identità e di non-contraddizione. Una volta definito quest'alfabeto allora è possibile argomentare con dei simboli, rigorosamente, come in un calcolo algebrico e pervenire non solo alle verità già note ma anche a tutte quelle possibili ancora sconosciute o non definite.

Quali siano però gli **elementi primitivi semplici**, L. non lo ebbe mai a dire, si limitò a presupporli in un ipotetico elenco. A ogni elemento si sarebbe dovuto poi far corrispondere un numero destinato a un calcolo. Sempre in un ipotetico disaccordo, due persone si sarebbero dovute sedere a un tavolo e risolvere il disaccordo calcolando come si potrebbe fare per definire l'area di un poligono.

Questa sincera convinzione nella possibilità di risolvere ogni disaccordo è coltivata da L. particolarmente negli scritti giovanili quando era convinto di poter utilizzare quest'arte combinatoria per dirimere la divisione tra le chiese cristiane e pervenire a una sincera conciliazione.

L. però non si limita ad applicare il calcolo algebrico alla logica formale, ma vuole rielaborare il calcolo algebrico valutando le minime differenze di cui anche la matematica deve tenere conto; di qui il calcolo infinitesimale e l'introduzione di nuovi simboli finalizzati a rappresentare appunto le minime differenze che erano sfuggite all'algebra cartesiana. Dal successo

matematico di questi nuovi simboli procede la convinzione di L. sul valore universale della logica matematica di cui si è detto.

La critica alla res extensa di Cartesio come sostanza

- 1) La res extensa cartesiana è del tutto omogenea mentre la realtà si presenta in modo molteplice;
- 2) La sostanza comporta l'unità mentre la res extensa è divisibile all'infinito;
- 3) La molteplicità si spiega con il movimento e questo implica una forza e una resistenza che la res extensa cartesiana non ha.

La sostanza di Cartesio non spiega né l'unità, né l'eterogeneità, né il movimento.

Si rende necessaria allora una sintesi tra la filosofia nuova e quella antica. La prima vuole spiegare il fenomeno con rapporti di numero, figura e movimento, la seconda con le forme che, unendosi alla materia la vivificano. Numero, figura e movimento per L. sono solo determinazioni esteriori misurabili scientificamente, ma la realtà non si riduce all'aspetto geometrico, si fonda su dei principi più profondi che devono essere indagati dalla metafisica.

L. perciò respinge sia la res extensa di Cartesio che riduceva la materia a estensione, sia l'atomismo di Gassendi, per una legge di continuità (natura saltus non facit) che si fonda sulle infinitesime sfumature e differenze di cui si è detto. L. concepisce così la **materia**, che non si riduce a semplice estensione, come **estensione + energia o forza viva**.

La forza viva è una realtà profonda che agisce di sotto i fenomeni. Nella pura estensione non possono risiedere una potenza passiva che resiste alla penetrazione, o una potenza attiva che può imprimere un movimento con l'urto. Quest'atto risiede in un principio più profondo che è analogo alle nostre tensioni, sebbene le nostre tensioni siano, a differenza della realtà materiale, unite dalla consapevolezza del ricordo.

Questi centri di forza assumono il nome di **monadi**, con valenza non fisica ma metafisica. La monade, infatti, per quanto possa essere divisa la materia, non si trova perché non è un atomo democriteo (che nella fisica di L. non esiste), non è materia, ma è a fondamento della materia perché senza la monade non si potrebbero spiegare le proprietà della materia. La monade, come realtà indivisibile e attiva, richiama le forme sostanziali aristoteliche.

Verità di ragione e verità di fatto

Le verità logiche si fondano sui principi d'identità e di non contraddizione e il predicato è già presente nel soggetto. Esse riguardano solo la forma e si riferiscono a pure possibilità, in questo sta la loro assolutezza.

Le verità di fatto invece o verità storiche per un intelletto finito restano a posteriori, ma in una prospettiva superiore, che può essere solo quella divina, di un intelletto infinito, attraverso un procedimento all'infinito, anch'esse ineriscono nel soggetto.

Per esempio, Cesare intraprende la guerra in Gallia, passa il Rubicone, diventa triumviro, è ucciso alle Idi di marzo... per un intelletto finito ben poco di tutti questi avvenimenti sarebbe potuto essere colto in Cesare, se non attraverso la storia, come avvenuti, ma con un procedimento all'infinito, attraverso un'analisi infinita del soggetto, tutti questi avvenimenti ineriscono già in "Cesare".

La tesi spinoziana della perfetta corrispondenza tra *ordo rerum* e *ordo idearum* è perciò respinta. Se l'ordine delle cose sfugge all'intelletto umano tuttavia il principio d'identità e non

contraddizione è sostituito dal **principio di ragion sufficiente**: nulla accade senza che vi sia una ragione perché accada proprio così e non in altro modo.

Questo principio è mutuato, a dire dello stesso L., da Archimede che ponendo su due piatti di una bilancia due pesi di eguale misura e constatando che i piatti rimanevano perfettamente in equilibrio, spiegava il fenomeno, sostenendo che non c'era nessuna ragione perché potesse accadere diversamente. Così ogni verità di fatto non avrebbe, secondo L., nessuna ragione perché non debba accadere così come accade.

Critica 1. Se attraverso un'analisi infinita attuata da una mente infinita tutto è già inerente in Cesare, allora c'è perfetta corrispondenza tra *ordo rerum* e *ordo idearum*, solo che l'uomo nella sua finitezza non la riesce a cogliere.

La monade

Il principio della continuità e l'interesse per le piccolissime differenze conducono L. a sostenere il **principio degli indiscernibili** che considera l'asserzione dell'identità (nel senso di assoluta eguaglianza) di due enti come derivante da una semplice incapacità di distinguere gli oggetti ritenuti identici. Sostanzialmente se due enti sono effettivamente due, deve esistere una pur minima differenza perché non esiste una ragione sufficiente che possa giustificare il loro essere due.

La **monade come sostanza è dunque unica e singolare** (non esistono due monadi eguali), assolutamente individuale. Se singola non può essere composta, né divisibile, né estesa perché l'estensione implica comunque la divisibilità. La monade non si può confondere neppure con l'attributo che in L. diventa accidente la cui nozione non comprende tutto ciò che può essere attribuito al soggetto, così la qualità di *dux qual* è attribuita a Cesare.

Le ragioni di fatto ci dicono poi che la sostanza/monade si trova in relazione con le altre sostanze, perciò **tutto l'universo**, almeno quello che interessa la singola monade, dal suo particolare punto di vista, **inerisce nel soggetto**.

La monade, quasi in un'implicatio cusana, può sintetizzare nella sua unicità la molteplicità dell'universo attraverso la rappresentazione, come effetto della percezione, che non è immediatamente tutta chiara e consapevole, ma è illuminata progressivamente da una tensione, rivolta verso il futuro, dentro la monade stessa, che scopre gradualmente se stessa.

Potrebbe destare perplessità predicare a fondamento della materia bruta, dei centri di rappresentazione; eppure la percezione, e questo capita spesso anche nel nostro spirito, non è sempre appercepita, cioè non si è sempre consapevoli delle proprie percezioni. Questo percepire inconscio è proprio quello che accade nelle monadi a fondamento della materia.

Ritorna il dualismo cartesiano

Come si accordi poi il piano fisico della materia con quello metafisico della monade che ne deve essere il fondamento, è spiegato da L. ricorrendo direttamente a un intervento divino: non però come nell'Occasionalismo che aveva postulato, in alternativa della ghiandola pineale cartesiana, un intervento, volta per volta, atto a far corrispondere la *res extensa* alla *cogitans*, i moti dell'anima ai movimenti del corpo, ma un progetto che, fin dalle origini del mondo, in perfetta corrispondenza, sviluppa il meccanismo fisico con le rappresentazioni della monade in

un'**armonia prestabilita**, come gli orologi di un orologiaio perfetto segnano, indipendenti l'uno dall'altro, la stessa ora.

Ancora è l'idea di una materia infinitamente divisibile che permette a L. di postulare da parte dell'onnipotenza divina un progetto così difficile da essere concepito dalla mente umana. Allora cadrà ogni perplessità se nella prescienza divina a una nostra rappresentazione Dio fa sì che corrisponda nella materia un'azione: se io decido, ad esempio, di battere le mani, nella materia meccanicamente le mie mani s'incontrano ripetutamente perché quell'azione è stata programmata fin dalle origini sulla materia dalla mente divina.

L'armonia prestabilita però non è applicata solo al rapporto monade/materia, ma anche al rapporto tra le stesse monadi che sono in perfetta sintonia attraverso un'esatta corrispondenza delle rappresentazioni voluta da Dio. Una soluzione questa che risolve il problema che gravitava sul come le monadi avessero potuto comunicare tra loro, ma che apre nuove difficoltà al sistema leibniziano.

Critica 2: Se le monadi non hanno né porte né finestre come è possibile verificare un'armonia prestabilita tra materia e monadi e tra le stesse monadi? Solo dio potrebbe verificarla. Eppure L. sa perfettamente che proprio dalla sua prospettiva che rivendica la chiarezza cartesiana, ammettere come dato certo l'inverificabile, è abbastanza grave per qualsiasi sistema.

La monade però, come si è riportato all'inizio, è la forza viva che dovrebbe spiegare l'unità, l'eterogeneità e il movimento della materia: come può essere sostenuta questa funzione della monade se la stessa non ha nessun rapporto con il mondo esterno? **Di nuovo si rischia di ricadere nelle stesse difficoltà incontrate da Cartesio** solo che qui un deus ex machina sembra ricomporle. L. ribadisce che le monadi sono il fondamento del corpo e le monadi hanno l'esigenza di un corpo. L. non dà mai però sull'argomento una risposta chiara e definitiva, tuttavia tenta due soluzioni che negli anni si presentano distinte.

La prima lo avvicina per un momento a **Berkeley**, quando L. riduce il mondo materiale a fenomeno interno a ogni monade e indipendente. La materia non avrebbe una realtà oggettiva in sé, ma si ridurrebbe alla massa di percezioni oscure che ogni monade ha di sé. Su questa linea si accorderebbe anche l'idea che L. ha dello spazio e del tempo, non come li intendeva Newton, recipienti indipendenti delle sostanze, ma come semplici rapporti tra le sostanze che devono essere presupposte e che decadono a rappresentazioni di ordine e di successione inseriti nell'armonia prestabilita, voluta da Dio come si è scritto.

Ridurre però la materia a pura rappresentazione non convince L. che si allontana decisamente da questa interpretazione della res extensa, codificata dal suo contemporaneo irlandese Berkeley.

La seconda cerca di stabilire tra monade e corpo un rapporto più intimo, dove **la monade è incorporata in un organismo più o meno piccolo come principio vitale unitario**. Ogni organismo è formato da organi o organismi minori tenuti assieme da altre monadi, così all'infinito. Ogni organismo compiuto poi è tenuto assieme da una monade dominante. Tutti questi organismi sono immortali: la materia scorre ma il rapporto monade/corpo rimane anche se possono venire meno organismi minori. Con questa teoria L. giustifica l'immortalità dell'anima, e non solo degli uomini, sebbene **l'immortalità umana si può definire personale perché la memoria conserva la continuità della persona**. Tutta la materia dunque è organica ed esiste in quanto si fonda sui centri di forza che sono le monadi.

Critica 3: Come si può parlare di incorporazione di una monade, se essa è e senza finestre? Come può essere il centro di forza di un organismo? Si ritorna a una visione di tipo aristotelico, anzi, di più ancora, perché la perfezione aristotelica si realizzava nel sinolo di materia e forma, con L. la monade è un ente perfetto in sé che non ha bisogno di un corpo che diventa un'appendice inutile. L'organismo allora perde ogni consistenza reale e la materia pura e tutta la dottrina dell'organicità generale viene meno. Si consideri pure le difficoltà conseguenti ad aver concepito l'immortalità non solo della monade ma anche della materia da essa resa viva, quando si passa dalla monade primaria dominante alle altre monadi che siano o no dominanti e si constata il dissolvimento totale della materia.

La teodicea

Spiego innanzi tutto che con termine "teodicea", introdotto proprio da L., s'intende quella branca della teologia che cerca di definire le ragioni del male nel mondo: come si può giustificare il male con la presenza di un Dio perfetto?

Partiamo dagli **elementi primitivi semplici** di cui si è detto già nella logica e di cui L. non ha mai dato una spiegazione esauriente, ma potrebbe anche essere giustificato sotto una prospettiva metafisica (non sotto quella logica), proprio perché questa scomposizione implica un processo infinito possibile solo a Dio (l'uomo può solo rimandare a, o ipotizzare gli elementi primitivi semplici, non possederli né sperarli). L'intelletto divino è il luogo ideale di tutti questi possibili, dove essi esistono anche come reali.

Nella realtà di fatto però non tutti questi possibili possono sussistere contemporaneamente; essi sono perciò organizzati a gruppi che costituiscono tutti i mondi possibili. **Dio ha portato all'esistenza il migliore dei mondi possibili** e non solo per un'esigenza logica, ma soprattutto per un'esigenza morale; è solo la nostra finitezza intellettuale che non ci permette di cogliere appieno questa bontà intrinseca. Anche l'atto della creazione perciò non sfugge alla ragione sufficiente e se il mondo obbedisce alla legge di un assoluto meccanicismo, lo stesso ordine meccanico possiede un fine che non scalfisce assolutamente il rapporto suddetto di causalità, ma interviene a spiegare l'ordine dei fenomeni nella loro totalità.

In questo modo L. ritiene di aver dato una risposta esauriente al problema del male nel mondo che era stato sollevato particolarmente da Pietro Bayle, che attraverso proprio l'esperienza del male, era arrivato a sostenere l'inconciliabilità tra ragione e religione. La dottrina manichea, che presupponeva invece due principi nel mondo, il male e il bene, sembrava addirittura più coerente di quella cristiana.

Critica 4: sostenere che Dio ha portato all'essere il migliore dei mondi possibili, porta con sé un limite ben definito alla perfezione di ciò che Dio può fare e toglie a Dio l'attributo dell'onnipotenza.

Un effetto però è ancora più grave in questa dottrina: gli elementi primitivi semplici, preordinati nella mente divina da sempre, di un mondo tra tutti il migliore, portati poi all'esistenza, creano un mondo pensato in un determinato modo fin dall'eternità che potrà svolgersi solo in quel modo. Questa prospettiva stronca del tutto la libertà dell'uomo. L. tenta di recuperare l'irrecuperabile, facendo appello alla contingenza di questo mondo, perché Dio ne avrebbe potuto creare un altro; ma il tentativo non riesce perché la contingenza non riguarda i singoli atti all'interno di un mondo, dove invece tutto è già prestabilito, ma esclusivamente la scelta tra i mondi possibili di quale portare all'esistenza. La reale libertà consiste nel fatto che

quest'uomo, in questo mondo, possa effettivamente fare o non fare una cosa, nel mondo leibniziano non può essere così.

Panlogismo leibniziano

L. vuole che l'azione dell'uomo sia libera e che questa libertà sia garantita, d'altra parte però la concezione che L. ha del reale impedisce nei fatti la libertà dell'uomo, perché il reale è assolutamente preordinato. Si ricade nella prospettiva di Spinoza che sarà poi dell'Idealismo tedesco settecentesco, proprio perché L. vuole una realtà perfettamente padroneggiabile dalla ragione attraverso il calcolo combinatorio: nulla è dato al caso, anche se non proprio nella prospettiva umana, ma senz'altro in quella divina.

Ecco dunque il suo **panlogismo**, un sistema filosofico tutto fondato sulla logica che diventa anche metafisica, una logica a sua volta fondata sulla matematica che precisa il panlogismo in **panmatematismo**. In questa prospettiva tutto diventa produttivo di grandi scoperte perché tutto è sottomesso a un ordine definibile in termini matematici, sia la realtà statica con l'equazione; sia quella dinamica con il calcolo differenziale; sia quella incerta con il calcolo delle probabilità che L. riprende da Pascal.

Così si cancella però ogni differenza tra verità di fatto e verità di ragione, tutta la storia si appiattisce e tutto si riduce a rapporti logici astratti sussistenti dall'eternità, anche se per noi questa prospettiva è impossibile perché impossibile è la scomposizione infinitesimale a elementi primitivi semplici, come già si è detto, ma ciò che è impossibile all'uomo e possibile a Dio che vede ogni cosa nella sua reale costituzione che si riconferma panmatematica.

La virtualità del reale garantisce all'uomo l'autonomia

Ogni monade concentra in sé l'intero universo così come si presenta al momento della creazione; la diversità tra una monade e l'altra è la diversità dei punti di vista, lo specchio dell'universo che ciascuna monade esprime nella sua maniera, moltiplicando nella sua particolare prospettiva la gloria divina. Si pensi, ad esempio, a una grande veduta su un lago contemplata da mille punti di vista: la veduta è tutta intera in sé ma complementare e armonica alla veduta di ogni spettatore.

Una monade si distingue perciò da tutte le altre non per una maggiore o minore quantità di dati (in vero in ogni monade è racchiuso tutto l'universo) ma unicamente per una minore o maggiore chiarezza o confusione su tutti quei dati: ebbene, secondo L., **chiarezza e confusione non sono riducibili a meri rapporti logici**, e lo stesso **sviluppo** che conduce a una maggiore chiarezza **non è riducibile a meri rapporti logici**; e la **tensione** verso una maggiore consapevolezza **non è riducibile a meri rapporti logici**; e neppure l'**esigenza** della monade ad avere un corpo **non è riducibile a meri rapporti logici**.

Tutti questi principi sono la virtualità dell'essere, il suo conato, la sua vita che non è contenuta né è misurabile da rapporti logico-matematici.

La virtualità delle monadi fa sì che esse passino progressivamente da una rappresentazione a un'altra, da una meno chiara a una più chiara e distinta. Questo modo di avere le rappresentazioni passa dall'ottusità più completa della materia inerte alla chiarezza totale dell'intuizione divina e si sintetizza nel **principio di continuità** che caratterizza tutta l'esistenza di fatto: dal senso all'intelletto, dalla percezione confusa alla distinzione distinta e consapevole; e

sensu e intelletto non si differenziano per natura ma per grado. La natura fisica rispecchia la stessa continuità dovuta al complesso innumerevole delle monadi con un diverso grado di perfezione per cui non si ha diversità per quanto piccola all'interno della quale non si trovino ulteriori differenze. Il principio di continuità registra una sola eccezione, il passaggio della monade più perfetta a Dio, da una sostanza creata, a un'increata e causa sui.

Critica 5: Non si riesce a capire come sulla chiarezza consapevole della monade che acquisita nel tempo si possa in qualche modo trovare la giustificazione della libertà dell'uomo. In realtà proprio da quella condizione di chiarezza o di confusione si fa la storia; proprio da quel conato e dal suo sviluppo nascono i rapporti tra le verità di fatto che possono essere studiate sulle verità di ragione. Le discussioni, i contrasti, i malumori, gli accordi tra gli uomini hanno proprio come fondamento quella maggiore condizione di chiarezza o di confusione. Si ricade perciò nel panlogismo da cui, secondo me, L. non riesce a uscire, sebbene lo desidera, perché il pericolo del panlogismo è negare la libertà e rendere morale tutto anche ciò che sembra al senso comune profondamente immorale, proprio perché un mondo interamente logico, voluto da Dio non potrebbe contenere in sé l'errore.

KANT

In Aristotele il fondamento della proposizione universale necessaria si trovava nella conoscenza empirica(forma); l'Empirismo (Locke e Hume) esclude invece la possibilità di una proposizione universale necessaria perché la conoscenza non può essere fondata che sui sensi che ci offrono solo il particolare. Kant per rivalutare il sapere scientifico così gravemente compromesso, sostiene allora che bisogna cercare il fondamento di quel sapere nelle facoltà conoscitive e lo dimostra.

Kant così rivaluta la proposizione universale necessaria che viene garantita però dallo stesso soggetto.

La filosofia di Kant così parte non più dall'oggetto ma dal soggetto ed è appunto su questa linea che procede l'indagine kantiana che cerca di conoscere i limiti della ragione mettendola sotto tribunale: la ragione diventa giudice di se stessa.

Kant per prima cosa allora si chiede come operi la ragione.

La ragione opera emettendo giudizi che possono essere analitici o sintetici.

Analitici: se il predicato è già incluso nel soggetto

Es.:Tutti i corpi son estesi.

Sono giudizi che si riducono ad una semplice identità.

Sintetici: quando il predicato aggiunge qualcosa di nuovo al soggetto e possono essere:

A posteriori: ma sono particolari e non giustificano la scienza perché la scienza si fonda su leggi universali.

Es.:questa pietra è calda.

A priori: sono universalie possono giustificare gli enunciati scientifici

Es.: Il sole riscalda la pietra.

Chi mi dice sia il sole a riscaldare la pietra? Non lo si può ricavare dall'analisi del soggetto e neppure dall'esperienza, essa offre, infatti, da una parte il sole dall'altra la pietra e nulla più.

Allora da chi viene posto il rapporto di causa tra il sole e la pietra?Esso viene posto dalla coscienza cioè dal soggetto e non solo da uno ma da tutti i soggetti perché questa è una legge trascendentale valevole per tutti i soggetti.

(N.B.: trascendentale è l'universale immanente; trascendente è ciò che è al di sopra ed al di fuori di noi, cioè Dio)

ESTETICA TRASCENDENTALE

Per conoscere il processo per il quale siamo noi a fornire l'universalità Kant procede per la via chiamata da lui critica della ragion pura. Questa è composta di tre parti, la prima è appunto **l'estetica** ossia scienza filosofica della sensibilità esterna ed interna. La forma della sensibilità esterna è lo **spazio**, principio degli oggetti uno vicino all'altro; quella della sensibilità interna è il **tempo**, principio del prima e del poi.

Queste due sensibilità chiamate da Kant, intuizioni pure, agiscono sulla modificazione dataci dalla "'cosà in sé". L'estetica presenta all'intelletto, a questo punto, la sensazione.

Siamo all'

ANALITICA TRASCENDENTALE

Poiché per Kant la conoscenza vuol dire "giudizio", l'intelletto mette a confronto la sensazione offerta dai sensi. Kant fa quindi un accurato esame di tutte le specie possibili di giudizio; esame che ci fornisce il filo conduttore per giungere al quadro delle **categorie**, una delle parti più importanti ma anche artificiose dell'indagine Kantiana.

Le due più importanti categorie sono la **sostanzialità** e la **causalità**, da esse ricava le di leggi naturali che aggiungono qualcosa di completamente nuovo ai meri rapporti matematici.

Kant ha raggiunto il suo scopo:

ha salvato cioè dallo scetticismo, prima, nell'estetica, la **matematica** e la **geometria**; ora nell'analitica le **leggi naturali**.

Nell'analitica come nell'estetica Kant sviluppa la sua filosofia su alcune forme a priori chiamate da lui categorie. Categorie e forme a priori non possono essere concepite separatamente: "categorie senza intuizioni sono vuote; intuizioni senza categorie sono cieche".

A Questo punto può nascere un'obiezione: se partiamo dall'idea che l'universalità proviene da noi stessi, non si può cadere nel soggettivismo?

Kant risponde che l'io trascendentale non può essere soggettivo appunto perché tutti i soggetti si assoggettano a un carattere universale, ed è questo ciò che dà la garanzia ad un'armonia generale.

In sostanza l'intelletto, ha il compito di subsumere nelle diverse categorie i dati offerti dall'intuizione.

Tutto ciò che si presenta all'io ed è da questo organizzato attraverso le intuizioni e le categorie viene chiamato **fenomeno**.

DIALETTICA TRASCENDENTALE

E' con questa che Kant termina la critica della Ragion Pura ed è per mezzo di questa che Kant vuole dimostrare l'impossibilità di una dimostrazione (sempre seguendo lo schema della Ragion Pura) che verifichi l'esistenza della conoscenza noumenica (dell'esistenza cioè dell'anima, del mondo di Dio).

Lo scopo di Kant è quello di dimostrare che alla base di queste prove ci sono dei ragionamenti errati;

Dimostrazione dell'esistenza dell' anima:

Kant qui si rifà a Cartesio, dicendo che il famoso io penso è un'entità categoriale non una realtà: Cartesio avrebbe compiuto un passaggio illegittimo dal pensiero all'esistenza.

Dimostrazione dell'esistenza del mondo concepito dalla filosofia tradizionale come un'anima universale.

Per questa dimostrazione Kant sceglie quattro tesi alle quali contrappone altre quattro antitesi tra loro contraddittorie, fornite entrambi di uguale legittimità. Questo per voler dimostrare che gli assurdi sono accaduti perché i filosofi a lui precedenti avevano considerato il mondo fenomenico come noumenico.

1° Tesi: il mondo ha avuto un inizio nel tempo ed ha un limite nello spazio.

Antitesi: il mondo è eterno e infinito.

2° Tesi: il mondo consta di atomi indivisibili.

Antitesi: il mondo è divisibile all'infinito.

3° Tesi: esiste una causalità libera accanto alla causalità naturale.

4° Antitesi: esiste soltanto una causalità naturale.

4° Tesi: vi è qualcosa di assolutamente necessario che sta alla base degli esseri condizionati (Dio).

Antitesi: non esiste nulla di assolutamente necessario, ma ogni essere è condizionato.

La ragione quindi non ha alcuna capacità quando esce dal suo campo preciso di conoscenza.

Dimostrazione__dell'impossibilità di parlare di Dio e di dimostrare la sua esistenza.

Kant dimostra che le tre prove principali sull'esistenza di Dio procedono da un ragionamento errato.

1)-L'ordine nel mondo (V via di S. Tommaso)

Kant afferma che quest'ordine, che é per S.Tommaso indice dell'esistenza di Dio, è solo soggettivo cioè lo pone l'io pensante, attraverso le intuizioni e le categorie. Non è necessario quindi postulare l'esistenza di un Essere Superiore.

2)-La prova ontologica (S. Anselmo)

Qui Kant dimostra, che il pensiero di S. Anselmo non può reggere, appunto perché, come Cartesio, ha compiuto un illegittimo passaggio dall'irreale al reale (dal pensiero all'esistenza, applicando la categoria della sostanza a una idea, quella di Dio appunto).

3)-Prova cosmologica (Aristotele)

Come sappiamo questa prova parte dall'esperienza che ci mostra un mondo che continua a divenire ma che è privo di motore, per questo Aristotele si sposta indietro indefinitamente fino a postulare Colui che ha impresso il primo movimento e che si identifica con Dio. L'argomento però è fondato sulla categoria di causalità una forma cioè che può essere applicata solamente ai dati della sensibilità.

Kant chiama **anima, mondo e Dio, idee**, esigenze necessarie ma prive di contenuto. Considerarle come oggetti possibili di scienza e dunque un gravissimo errore.

Queste tre idee non tendono ad altro che all'unificazione di tutto il sapere.

L'anima tende a unificare la molteplicità di tutti i fatti di coscienza o interni.

Il mondo tende a unificare tutti i fatti del mondo fenomenico.

Dio tende alla massima unità che comprende gli elementi psichici e fisici.

Le categorie sono quindi le costituttrici dell'esperienza; le idee invece sono le regolatrici. Perciò esiste tra di loro una profondissima diversità di funzione e di uso.

CRITICA DELLA RAGION PRATICA

Kant, segue rigorosamente l'architettura della Critica alla Ragion Pura, e individua così due differenti imperativi della nostra volontà:

Imperativi Ipotetici: che si presentano sotto la forma: se vuoi... fa questo.

Condizionati da una subordinazione

Es.: se vuoi avere un diploma studia.

Imperativi categorici: che non sono condizionati da nessuna subordinazione.

Es.: Studia!

Come sono possibili gli imperativi categorici?

Mentre gli imperativi ipotetici hanno in sé un motivo empirico fondato sull'esperienza, per gli imperativi categorici bisogna andare alla ricerca delle ragioni pure contenute in essi.

Ci risponde

L'ANALITICA TRASCENDENTALE

Mentre gli imperativi ipotetici non possono generare una morale perché in essi c'è sempre una subordinazione, gli imperativi categorici possono costituire una morale perché s'indirizzano a tutti gli esseri razionali, imponendosi come una norma, un comandamento della ragion pratica che tende a un'armonia: l'armonia della ragione nel mondo.

Si noti il carattere formale della morale kantiana: essa non può essere codificata in una serie di comandamenti, in una legge che prescriva quali singoli atti la volontà debba compiere, ma **come** debba atteggiarsi.-

Kant fa consistere il valore morale nella purezza dell'intenzione. Si tratta di volere non perché si è sollecitati da pressioni esterne, ossia da lusinghe o da minacce, in questo caso si agirebbe per un motivo puramente estrinseco, bensì di volere solo perché la legge lo comanda.

E' dunque l'intenzione che fa sì che una azione sia veramente morale. Proprio di qui dipende la formula:

Agisci in modo che la massima delle tue azioni possa valere come principio di una legislazione universale.

Questa è la formula che Kant dà all'imperativo categorico: essa è

rivestita di universalità.

Per poterla spiegare diremo meglio: se ad esempio vedo un povero e gli faccio l'elemosina solo perché mosso da compassione, o perché sono portato naturalmente a un tale gesto, o solo per compiacere a Dio, io non faccio un'azione morale. Si tratta dunque di "agire per il dovere" ed è da questo che Kant trae la dimostrazione della libertà in noi. L'esistenza del dovere presuppone infatti l'esistenza della libertà: infatti se non fossimo liberi non avremmo nessun dovere.

Kant dopo aver provato l'esistenza della legge morale in noi, reintroduce due concetti la cui dimostrabilità, in sede conoscitiva era stata negata: l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima.

Postulato dell'esistenza di Dio: affinché ciascuno possa diventare felice nella misura in cui lo merita occorre che provveda a ciò un Essere onnisciente e onnipotente insieme e io devo determinare la mia volontà in base al "postulato" che un tale essere esista.

Postulato dell'esistenza dell'anima: quanto all'immortalità dell'anima, essa è necessaria per permettere quel perfezionamento morale che la legge ci impone e che, in un essere, soggetto a inclinazioni negative come siamo noi, non può mai giungere a termine in un tempo finito. Poiché io devo perfezionarmi indefinitamente anche l'immortalità va "postulata" per un fine che il dovere mi comanda.

Kant chiama "postulati pratici" la libertà, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio, intendendo dire che non possiamo farne oggetto di conoscenza ma dobbiamo ammetterli come presupposti (= postulati), secondo i quali la volontà è determinata (e per questo li chiama "pratici").

N.B.: Hegel oppose a Kant la seguente critica: Se il vero è la realtà in sé, cioè il mondo noumenico, bisogna di necessità ammettere che la filosofia kantiana è destinata a rimanere al di qua del vero, dato che la conoscenza si limita ai fenomeni che non ci dicono nulla circa la realtà in sé; e bisogna ricordare che per Kant il vero è proprio la realtà in sé.

CRITICA DEL GIUDIZIO

Solo un accenno alla terza opera di Kant (che dovrebbe essere affrontata con particolare attenzione). La Critica del Giudizio, secondo me, più ancora della Critica della Ragion Pratica, ci rivela un mondo non soggetto alle intuizioni e alle categorie, là dove gli **affetti** sfuggono alle leggi cui è soggetto il fenomeno.

Kant sente la drammaticità della condizione umana che si dibatte tra la necessità meccanica del mondo fenomenico e la sfera della libertà, nella necessità di un incontro tra volontà e leggi naturali. Attraverso il **giudizio** non più determinante (il giudizio che aveva prodotto il fenomeno) ma **riflettente**, sul fenomeno già prodotto, l'uomo può trovare l'accordo tra le rappresentazioni fenomeniche e la sua armonia interiore, cogliendo anche nel mondo fenomenico unità, universalità, finalità, attraverso il **sentimento**.

Nel **Giudizio estetico** che coglie il piacere disinteressato di contemplare, ad esempio, la bellezza di un fiore (il **bello**), si rivela l'analogia del mondo fenomenico, che ha suscitato quel giudizio, con il bene morale, in un'unità originale, priva di concetto, sconosciuta alla conoscenza scientifica.

Attraverso il sentimento si coglie anche il **sublime**, contemplando ad esempio il cielo sconfinato o la distesa dei mari. Il sublime coglie il senso dell'infinito, estraneo alla logica delle categorie e delle intuizioni, e rivela all'uomo la sua condizione peculiare di essere spirituale sciolto dal vincolo del mondo materiale, in una nuova riaffermazione della sua libertà.

Il **Giudizio teleologico** infine, riflettendo sulla natura, suggerisce un'armonia e una finalità che lega tutti gli esseri, estranea di nuovo alla logica delle categorie. **Sente** cioè che, al di là delle apparenze sensibili, esiste una realtà più vera e profonda, e coglie l'analogia tra finalità morale che guida le nostre azioni, e una finalità che non possiamo razionalmente comprendere, non essendo noi i creatori della natura.

Il sentimento rivela la presenza in noi di una luce superiore, di un Dio, che come ha scritto in noi la legge morale, così ha costituito un mondo aperto e in sintonia con quella legge morale.

"Due cose hanno riempito il mio animo di stupore: il cielo stellato sopra di me, la legge naturale dentro di me".

IDEALISMO

Trascendentale: Perché l'io penso rimane il principio fondamentale della conoscenza (Kant)

Soggettivo: In opposizione a Spinoza che, riducendo l'intera realtà a un principio unico, l'aveva però intesa come oggetto.

Assoluto: L'io è il principio unico di tutto; nulla vi è al di fuori di esso.

FICHTE

OPERE

Critica di ogni rivelazione (1792)

Dottrina della Scienza (1794-1801)

Discorsi alla nazione tedesca (1807)

Missione del dotto (1794)

Critiche di Fichte a Kant:

a) Critica alla *cosa in sé*: allo stesso tempo reale, inconoscibile e non rappresentabile: o è inconoscibile e allora come può essere noumeno, cioè pensabile; o è pensabile, ma allora, visto che ne abbiamo una nozione, non è più inconoscibile (Schulze). La *cosa in sé* viene allora eliminata da Fichte per riacquistare la libertà oppressa da questo limite invalicabile. Ammettere poi che la *cosa in sé* è concausa del fenomeno, significa applicare la categoria di causalità al noumeno, quando le categorie sono legate esclusivamente al fenomeno (Jacobi). E' necessario eliminare la *cosa in sé* come ultimo residuo trascendentale, come lo erano state le idee di anima, mondo e Dio. (Maimon)

b) Critica del dommatismo: inferiore all'Idealismo perché dipende dalla *cosa in sé* in una condizione di totale determinazione passiva. L'Idealismo è invece spontaneità e autonomia, perché l'oggetto deriva dal pensiero.

c) Critica dell'illusione dommatica: di trarre dall'essere il pensare con un salto arbitrario; se si deduce invece l'oggetto dal soggetto, questi non sono più di specie diversa, realtà e pensiero trovano nell'io la loro sintesi.

Nel sapere è essenziale la distinzione tra soggetto e oggetto, tra pensiero ed essere: il dommatismo, partendo dall'essere, rimane ineluttabilmente chiuso nell'essere, non può da questo passare al pensiero; esso si muove lungo una linea costituita d'una catena di anelli, tutti omogenei uno all'altro. (Lamanna)

Invece l'Idealismo parte dal pensiero, e questo apprende sé a un tempo come essere e come coscienza, includendo una doppia serie, quella del reale e quella dell'idea; supera quindi il dommatismo in quanto include in sé anche l'essere, ma lo contiene come un momento del pensiero. Da ciò deriva che, nell'Idealismo, lo stesso essere dell'io non può considerarsi come una cosa nella sua staticità. L'essere dell'io è atto, l'io è in quanto si fa; è un tendere infinito verso una meta ideale di perfezione, verso ciò che l'io deve essere.

E' chiaro che un io così concepito, non è l'io individuale ma l'io puro e assoluto. La vita dell'io è un processo non cronologico ma ideale, al quale la filosofia perviene nella sua ricostruzione in tre momenti:

A) **L'io pone se stesso**: Riconoscendosi attività che crea, l'io non può però affermare nulla senza prima aver affermato la propria esistenza. Nel suo atto originario perciò l'io pone se stesso. L'io diventa così il fondamento del principio d'identità che altrimenti avrebbe un carattere puramente formale.

B) Poiché ogni attività per realizzarsi ha bisogno di un'opposizione e poiché se ci fermassimo qui, non si spiegherebbe la molteplicità del mondo e degli individui: **L'io pone nell'io il non-io** (=Immaginazione produttiva incosciente).

C) Senonché l'opposizione di un non-io all'io implica che l'io stesso sia limitato. Ma l'io nella sua absolutezza non può tollerare limiti. Ne deriva che la posizione del non-io implica la posizione di un io-limitato e divisibile. Così **l'io oppone nell'io al non-io divisibile un io-divisibile**.

L'io kantiano **ordina** il dato

L'io fichtiano **crea** il dato

La nostra intera conoscenza è così dedotta dal principio dell'autocoscienza; e la sintesi porterà continuità là dove prima vi era netta e inequivocabile opposizione.

L'io-divisibile, che sono tutti i soggetti umani, in un primo momento riconosce nel non-io una realtà del tutto estranea, in un secondo momento, attraverso la riflessione teoretica (che è poi quella di Fichte), gli io empirici si rendono consapevoli dell'immaginazione produttiva dell'io che ha generato il non-io.

In questa prospettiva, una vana fatica però appare alla **ragione teoretica** la tensione che l'io-divisibile esercita per superare il non-io che è posto all'infinito dall'io puro. Solo la **ragione pratica** può intendere che il superamento del non-io è l'ostacolo necessario per esercitare la propria esigenza di libertà, ossia la propria intrinseca natura, il proprio dovere, l'imperativo categorico fichtiano, che a differenza di quello kantiano ha esclusivamente un'impostazione attivistica, dove inerzia e inattività sono i più gravi errori, i più gravi mali, i più gravi peccati.

LA STORIA

Per giungere a questa consapevolezza la Storia degli uomini si è sviluppata in momenti successivi: dal dominio dell'istinto, all'autorità, alla contestazione dell'autorità, al riconoscimento della propria legge che da ideale, con la filosofia di Fichte, diventa realtà.

Fichte sostanzialmente riconosce alla propria filosofia il ruolo di aver raggiunto il culmine della conoscenza che si è sviluppata progressivamente lungo la Storia

LO STATO

Nello Stato fichtiano il filosofo idealista ha il compito di illuminare il popolo attraverso il suo esempio che non può essere che all'azione, e **il filosofo deve diventare il ceto dirigente** senza alcuna restrizione per insegnare e armonizzare il ruolo reciproco dei cittadini (=Platone). Unificando gli sforzi comuni, l'azione di un popolo può essere molto più efficace a garanzia della libertà comune e individuale. Il diritto si fonda sulla forza, anche di uno stato poliziesco che attraverso la cultura, il lavoro, il protezionismo, la proprietà, garantisce la libertà.

La patria non è una configurazione materiale, ma un'entità spirituale: è il popolo tedesco con le sue leggi, la sua lingua, la sua fede rinnovata a risvegliare il senso etico (Lutero), la purezza del suo sangue, la sua missione tra le genti come Soggetto, non come oggetto.

IL DIO DI FICHTE

L'io puro può essere identificato con Dio?

L'Assoluto, anche nelle ultime fasi, si presenta come immanente (panteismo), acquistando però diverse volte una maggiore consistenza ontologica: esso si cala nel sapere senza risolversi in esso, riservandosi un margine di trascendenza o chiudendosi addirittura in un'assoluta inconcepibilità.

In quest'ottica Fichte sembra approdare a un **Misticismo intellettualistico**, fino a negare il mondo e il sapere per giungere all'assoluta unità con Dio. Come il non-io deve essere posto affinché l'io possa toglierlo di mezzo (=azione morale), così il sapere concettuale deve essere posto affinché la luce divina possa distruggerlo e realizzarsi in questa distruzione. Il fondamento della verità non è, infatti, la coscienza sebbene si riveli attraverso di essa.

Tuttavia in questa unione Dio non diventa il nostro essere, ma rimane fuori di noi che ne abbracciamo solo l'immagine e la fede che si manifesta nella conformità della volontà dei singoli alla volontà suprema, è moralità operante non semplice contemplazione.

E' una posizione **antilluminista**, perché nega da ultimo il sapere.

E' la **negazione di ogni filosofia**, che deve essere posta e poi tolta per permettere l'esperienza etico religiosa.

VALUTAZIONI e DIFFICOLTA'

L'idealismo di Fichte è il perfetto opposto dello spinozismo, in quanto F. oppone all'oggetto assoluto di Spinoza, che annientava ogni soggetto, il soggetto nella sua assolutezza, il prius di tutto.

L'inattuibilità dell'Assoluto e la sua misteriosa immanenza rimangono il motivo centrale e il problema insoluto della filosofia di F. cui si aggiunge l'immaginazione produttiva incosciente che male si coniuga con l'io assoluto che dovrebbe avere come attributo sostanziale in cui ritrovarsi se non addirittura identificarsi, la consapevolezza cosciente.

SCHELLING (1775-1854)

Discepolo di Fichte, compagno di studi di Hegel, collega di entrambi, dai quali progressivamente si allontanò.

- Idee per una Filosofia della natura
- Sistema dell'Idealismo trascendentale
- Filosofia della mitologia
- Filosofia della rivelazione

Il principio > Critica a Fichte > Non più l'Io puro ma l'Assoluto=Indistinto di Io e non-io

Infatti:

1) Se il soggetto e l'oggetto si escludono reciprocamente, non si può dedurre l'oggetto dal soggetto. L'Assoluto non sarà dunque nessuno dei due in modo particolare ma indifferenza di entrambi, identità di entrambi.

2) Se l'oggetto fosse posto dall'Io puro non potrebbe obiettivarsi in un prodotto incosciente. Io e non-io si devono differenziare solo con l'apparire dell'autocoscienza.

3) Non si può poi dedurre il finito dall'Io puro perché significherebbe la negazione del finito, quindi dell'oggetto e la natura risulterebbe solo un puro limite interno.

Dialettica e sviluppo dell'Assoluto

L'oggetto non è un semplice non-io, ma deve avere una consistenza propria. Esso è Natura, con una pienezza e un suo essere; e la vera filosofia deve considerare la Natura come considera l'Io, cioè come una realtà incondizionata. Lo Spirito anzi è posteriore e condizionato dalla Natura, perché l'Assoluto si sviluppa prima come Natura poi come Spirito (il prima e il poi hanno qui un senso logico non cronologico). (Amerio)

Se l'Assoluto dunque è pensato come soggetto assoluto (Idealismo), annulla il valore dell'oggetto; al contrario se pensato come oggetto assoluto (cosa in sé), si annulla la libertà e la spontaneità del soggetto (realismo e dogmatismo).

S. per questo considera l'Assoluto come identità assoluta tra soggetto e oggetto.

Il processo naturale antecede, sì, alla riflessione dell'Io, ma è esso stesso spirito, ancora inconscio ma in movimento verso la coscienza. Questa omogeneità spiega la possibilità dello spirito cosciente di penetrare la Natura e di afferrarla con la propria coscienza.

La filosofia si scinderà pertanto in due fasi fondamentali:

Filosofia trascendentale: studio delle tappe in cui l'Assoluto si realizza nella Natura. Attività assoluta che sta alla base dei processi naturali.

Idealismo trascendentale: Studio delle tappe attraverso cui lo spirito ritrova se stesso.

Assoluto > Natura (Spirito incosciente) > Spirito (Spirito cosciente)
--

Filosofia della Natura

Secondo S., Galileo e Newton hanno spiegato la Natura con pure formule meccaniche, lasciandosi sfuggire la **Finalità** insita nella Natura. S. ritiene di aver realizzato una **Fisica nuova**, **Fisica speculativa**, individuando nelle **due forze** che costituiscono la polarità, i principi generali del suo sistema naturale: attrazione e repulsione. Ogni fenomeno sarebbe la sintesi di queste due tendenze opposte. Un cosmo di opposti in tensione tra loro, e tuttavia radicati in un comune fondamento unitario: è **l'anima della Natura**, dove nulla è statico, ma solo assopito (il mondo minerale).

Equilibrio delle due forze > corpi non viventi

Equilibrio rotto e poi ristabilito > fenomeni chimici

Equilibrio rotto e non ristabilito > vita.

L'opposizione dialettica che Fichte aveva applicato all'io/non-io, per spiegare l'azione morale, è introdotta da S. anche nella Natura per spiegare il movimento vitale. S. dunque concepisce alla maniera di **Eraclito** un cosmo di opposti in tensione, e tuttavia radicati in un comune fondamento unitario.

Se ben si vede, l'Assoluto di F. altro non è che la **Sostanza spinoziana**, con i suoi attributi di estensione e di pensiero; trasferita naturalmente dal piano del Realismo a quello dell'Idealismo e fatta da statica a dinamica.

In questo modo S. ritiene di aver dimostrato la continuità del mondo inorganico in un tutto che è esso stesso **organismo vivente**. La natura è una piramide che per vertice ha l'uomo. Il posto degli altri esseri sui gradini intermedi è determinato dal rispettivo grado di coscienza. La Natura dunque si evolve non in modo disordinato, bensì tendendo a un determinato fine per **Acquistare autocoscienza**. Lo Spirito umano stesso non è che una continuazione e un progresso rispetto allo sviluppo della Natura.

La critica ci dice che la fisica di S. non ha alcun valore scientifico, ma sappiamo pure che a S. il valore scientifico così come lo possiamo intendere noi, non interessa, anzi è riduttivo e fuorviante.

Idealismo trascendentale

Con l'apparire della sensibilità, si dà inizio a una nuova fase di sviluppo dell'Assoluto che tende a ripercorrere, ora in modo sempre più cosciente, come Spirito, il processo di produttività inconsapevole da cui è emerso, si accende nell'universo la luce della coscienza, stadio iniziale dello sviluppo dello Spirito.

Qui lo **Spirito** si manifesta sempre come teoretico e come pratico, e nell'una e nell'altra forma, l'io si trova di contro la Natura, come il suo opposto: le cose risultate dalla produttività inconscia dell'Assoluto, appaiono, in un primo momento, scisse ed estranee allo Spirito.

> **Lo spirito teoretico** (attività rappresentativa), nello sforzo di cogliere l'Assoluto, tende ad avere rappresentazioni che s'accordino con la natura (oggetto inconscio) e trova nell'oggetto il punto di riferimento della sua attività di soggetto (conscio).

> **Lo spirito pratico** (attività morale), nello sforzo di cogliere l'Assoluto, cerca di agire nella Natura e di modificarla secondo la sua volontà, traducendo in essa le sue libere rappresentazioni.

Nell'una e nell'altra forma di attività, l'io si trova di contro la Natura, come il suo opposto: le cose che sono risultate dalla produttività inconscia, appaiono scisse dallo Spirito stesso; tuttavia tanto lo sforzo dell'io teoretico, quanto lo sforzo dell'io pratico, per quanto non mai pienamente soddisfatti, presuppongono un'originaria identità di soggettivo e oggettivo, di conscio e di inconscio: se no, sarebbero sforzi del tutto vani.

Il dominio dello Spirito è la **Storia** dove si ritrova l'unità di consapevole e inconsapevole (d'altra parte, poiché l'Assoluto è identità o indifferenza di Natura e Spirito, non ci sarà natura che sia puramente natura né spirito che sia puramente spirito, così che un'indagine che sia diretta alla natura giunge necessariamente allo spirito e una che sia diretta allo spirito, giunge alla natura): mentre gli uomini credono di operare liberamente, nasce in maniera inconscia ciò che non si proponevano. Al di là della loro volontà la Storia realizza un disegno provvidenziale, un progresso continuo verso una perfezione assoluta mai raggiungibile. La Storia è come un dramma nel quale tutti recitano la loro parte in piena libertà; l'Assoluto, Dio dà unità allo svolgimento. Dio però non è estraneo al dramma degli uomini perché si attua e si rivela attraverso la libera azione degli uomini.

> **Lo Spirito artistico** si differenzia dall'intelligenza, che coglie le cose come tali, anche nella ricostruzione dello sviluppo dell'Assoluto, infatti, continua a vedere le cose come altro da sé: con una facoltà diversa e alternativa coglie l'assoluto che nelle cose si manifesta. Nell'**Arte** l'artista creatore s'identifica con la stessa sua opera e per il poeta il mondo è simbolo dell'Assoluto. Nell'arte si ha finalmente la sintesi tra Spirito e natura, tra soggetto e oggetto, tra io e non-io.

Ecco emergere il misticismo di S.: la verità non si coglie con l'intelletto o la ragione, bensì con l'intuizione e il sentimento: **La filosofia non è logica, ma è arte.**

E' evidente il recupero della Critica del Giudizio di Kant

II FASE: PROBLRMA RELIGIOSO

Tutto il sistema filosofico antecedente viene ad assumere un nuovo carattere che dipende dalla progressiva identificazione dell'Assoluto con il Dio delle religioni positive. Sorge allora il problema di poter pensare l'Assoluto con una vera e propria personalità.

S. ritiene di poterlo risolvere, cercando anche le radici della personalità di Dio nella polarità che esisterebbe all'interno dell'Assoluto. Questa opposizione ci autorizzerebbe a concepire l'Assoluto come coscienza e personalità. Il Nostro ammetterebbe l'esistenza in Dio di un principio irrazionale, accanto alla pura razionalità. Da questo principio trarrebbe origine il male e, con il male, il mondo degli esseri finiti. Certo la ragione del male non può essere intesa secondo la pura razionalità, proprio perché è irrazionale. S. aveva visto nella Natura solo vita, perfezione e bellezza e dunque non aveva sentito il bisogno di separarla dalla vita divina. Nella seconda fase ammette che il mondo della materia è frutto di una caduta, di un allontanamento dalla vita divina.

Attraverso la storia della Natura si attua la progressiva redenzione da questa caduta originaria con il ritorno delle cose all'Uno, del finito all'infinito. La redenzione non riscatterebbe soltanto il mondo e l'uomo ma Dio stesso in quanto così supererebbe il suo originario fondo irrazionale.

Il panteismo così tende a superarsi, ma non si trasforma in un teismo definitivo e coerente:

- La tesi che corpo e spirito siano forme diverse in cui è immanente un'unica vita, conserva un indubbio significato panteistico.
- La nascita della coscienza non si spiega in seno alla vita divina.

ULTIMA FASE: FILOSOFIA POSITIVA

S. non era mai giunto a identificare il reale con l'ideale. La dottrina di Hegel gli appare dunque una caricatura contro cui S. difende la realtà autentica come limite effettivo dello Spirito e di un Dio reale, personale, signore dell'essere, sopramondano.

S. così termina la sua attività filosofica contro il razionalismo di Hegel, con presupposti dottrinali diametralmente opposti alla sua filosofia della natura e trascendentale. Se nella mitologia si ha la rivelazione della natura di Dio, nella religione rivelata si apprende l'assoluta personalità e libertà di Dio. Il punto più alto cui giunge la filosofia è la **Fede**, dove finalmente trova il riposo

HEGEL

Nacque a Stoccarda nel 1770. Ispirandosi all'Illuminismo e al Criticismo simpatizzò con Rousseau e con la rivoluzione francese. Recatosi a Jena nel 1801, si mostra seguace del sistema schellinghiano. Le divergenze già delineatesi segnano la rottura definitiva con Schelling nell'opera sistematica "La Fenomenologia dello Spirito". Nel 1816, nominato professore ad Heindelberg, scrive l' "Enciclopedia della scienze filosofiche" comprendente la logica, la filosofia della natura, la filosofia dello spirito; un vero compendio del suo sistema. Nel frattempo le sue idee politiche erano radicalmente mutate, gli entusiasmi della gioventù sbolliti: egli proclama la necessità di uno stato unitario di tipo francese contro l'antica costituzione feudale, si dichiara a favore delle mire autocratiche della monarchia in lotta contro gli autonomismi provinciali.

Muore nel 1831 a Berlino di colera. Sue opere postume:

Filosofia della Religione
Filosofia dell' Arte
Filosofia della Storia
Storia della Filosofia

Prefazione

La seconda metà di questa e delle pagine seguenti contiene le note comparative riferite al testo contenuto nella prima metà e che riguarda esclusivamente Hegel.

Ho pensato che questa fosse la scelta più adatta al fine di non interrompere in continuazione la lettura del testo principale e di dare alla ricerca la massima organicità e scorrevolezza possibile.

Il materiale di cui mi sono servito per lo svolgimento del lavoro proviene dai seguenti testi di storia della filosofia:

Ludovico Geymonat	Storia del Pensiero Filosofico (Garzanti)
Camillo Camillucci	Filosofia (Mursia)
Mathieu	Storia della Filosofia (la Scuola)
Abbagnano	Linee di Storia della Filosofia (Paravia)
Giovanni Baravalle	Storia della Filosofia (edizioni Paoline)
Lamanna	Nuovo sommario di Filosofia (le Monnier)

Il critico del Romanticismo (Mathieu)

Formatosi a contatto con il movimento romantico, Hegel ne divenne per molti aspetti un critico severo. La sua filosofia voleva essere una filosofia di mediazione concettuale, mentre i romantici aspiravano a una filosofia dell'immediatezza sentimentale.

Il Romanticismo era una filosofia dell'Incompiuto, incapace di chiudersi in un sistema poiché mai attuata del tutto (infinita). Per Hegel tutto questo non era altro che un cattivo infinito... il vero infinito è, al contrario, ben determinato, concluso, fatto di passaggi che la ragione sviluppa nella loro concatenazione necessaria.

Tuttavia, se guardiamo al risultato, troviamo che la filosofia stessa di Hegel torna ad avere tutti i caratteri di una filosofia romantica; infatti:

- trova nel reale un residuo irrazionale ineliminabile

- vuole mediare concettualmente ogni passaggio, ma tutta questa sistemazione (a volte artificiale e meccanica) torna a risolversi in immediatezza, nell'immediatezza con cui Hegel ci offre il significato profondo delle cose

Hegel si distingue dunque dagli altri romantici per i mezzi che adopera, ma non per il fine e per i risultati.

La critica a Kant

L'infatuazione kantiana di Hegel fu breve e superficiale; ben presto egli si rese conto che essa era fondata sull'equivoco; in Kant vi era una radicale scissione tra ciò che è fenomenicamente e ciò che deve essere secondo l'imperativo morale; la sua filosofia era quindi costretta a restare eternamente al di qua del vero.

Kant, secondo Hegel, ha iniziato a filosofare da un punto di vista sbagliato: poiché la filosofia, fino a lui, pensava che la verità si trovasse al di fuori del soggetto (così il soggetto doveva adeguare la sua facoltà pensante ad essa), Kant aveva concluso con un'ultima "stortura" (quella conclusiva dell'Empirismo), ossia che possiamo conoscere le cose non come sono realmente, ma come appaiono a noi.

Al contrario Hegel concepiva il vero come coincidenza di ideale e reale, non separazione.

Reale-Razionale-Morale dunque si identificano nell'Idea; la realtà non è altro che il farsi, e questo non potrebbe farsi diversamente da come si fa. Il dualismo tra soggetto e oggetto è superato definitivamente, Etica e Conoscenza saranno così sviluppate in modo del tutto nuovo.

La critica a Schelling

Partecipo' in un primo momento agli entusiasmi schellinghiani ma vi senti' poi una "profondita' vuota". La filosofia e' per lui pensiero concettuale, e' Scienza dell' Assoluto: non sentimento o esaltazione geniale o rapimento mistico e profetico o contemplazione estetica, insomma un qualcosa di indimostrabile, ne' un atto immediato che d'un colpo ci porti a vivere nell'Assoluto. La filosofia e' rigoroso procedimento razionale, che, in modo intellegibile a tutti, segue, grado a grado, nel suo necessario concatenamento, il dispiegarsi dell'attivita' divina nel mondo.

Questo Assoluto che Hegel chiama anche Ragione, Coscienza, Autocoscienza, Idea, Dio, non potra' piu' essere concepito alla maniera di Schelling, perche' nell'Assoluto Schellinghiano naufraga ogni distinzione: esso e' "la notte in cui tutte le vacche sono nere". Un tale Assoluto non puo' essere il principio di ordine, distinzione finalita' che sono invece i caratteri del cosmo.

La critica a Fichte

Hegel sembra ritornare alla posizione di Fichte, per cui l'Assoluto e' puro Io e l'Io e' attivita', processo, tendere.

Esiste tuttavia una fondamentale differenza: lo sviluppo dell'Io Fichtiano e infinito, nel senso che e' un divenire senza fine, si compie come lungo una retta che non ha termine, appunto perche' il suo fine lo trascende, e' posto fuori dallo sviluppo stesso. Per Hegel invece la Realta' assoluta e' processo il cui risultato non e' che un ritorno al principio, un circolo eterno in cui il principio e' nella fine e viceversa. (Lamanna)

La Coscienza Infelice

Tanto per Fichte quanto per Schelling esiste una inconciliabile antitesi tra unita' e molteplicita' (ne e' conferma la conclusione mistico-religiosa dei loro sistemi filosofici): come allora conciliare l'Assolutezza dell'Uno con la Relativita' del Molteplice?

La via piu' semplice fu quella di far derivare il molteplice da una Caduta o da un Atto Creativo, processo che segna pero' una frattura tra l'Uno e il Molteplice. Per Hegel invece ogni dualismo del genere e' scomparso: il sistema hegeliano vuole essere rigorosamente monistico.

L'Assoluto e' l'unita' concreta e la sua unita' scaturisce proprio dalla guerra ininterrotta tra i molteplici che lo costituiscono.

Con questo Hegel non nega che l'individuale possa essere separato dallo universale: quello separabile dall'universale e' pero' l'individuale astratto, irrigidito nella sua singolarita' e negativita'.

Considerato nel suo aspetto soggettivo, l'individuale, separato dallo universale costituisce cio' che Hegel chiama "coscienza infelice".

La coscienza infelice e' la persuasione del singolo di essere separato dal suo principio universale, chiamato "Dio", e, quindi, di essere una particolarita' insignificante, mentre tutta l'essenza, tutta la verita', tutta l'efficacia si trovano fuori di lui, in un Dio che, dallo esterno, lo schiaccia (1).

Tipico portatore della coscienza infelice e' il popolo ebraico; all'opposto vi e' il popolo greco antico, il popolo dell'armonia che trovava una riconciliazione di se stesso con il tutto. Quanto al cristianesimo, Hegel lo vede sotto una luce variabilmente ambigua per le sue origini ebraiche. Gradatamente la veduta hegeliana si modifichera' essendo Gesu' la mediazione e riconciliazione tra Uomo e Dio. Il compito di ritrovare la riconciliazione finale, Hegel lo assegna al proprio tempo e presto giunge ad assegnarlo a se stesso; o, meglio, alla propria filosofia attraverso la quale l'Assoluto prende coscienza di se'. (2)

Coincidenza di Realta' e Razionalita' Identita' tra Logica e Metafisica

Tra Essere e Pensiero, tra Realta' e Razionalita' vi e' dunque la piu' assoluta compenetrazione e connessione: il Pensiero non e' che pensiero dell'Essere, e l'Essere non e' che Essere del Pensiero.

(1) Pur dissimili nei presupposti e nella finalita' dei loro pensieri, sia Marx che Engels che Schopenhauer, finiranno per appoggiare la teoria Hegeliana dell'immanenza; Marx parlera' di un Dio concepito nella maniera tradizionale come alienazione. Marx ed Engels si pongono sullo stesso piano nel ritenere assurdo concepire un Dio trascendente. Ogni religione e' alienante in quanto non permette all'individuo di essere cio' che effettivamente e'; lo fa vivere per altro e non per se stesso; lo illude circa un'esistenza di un mondo ultraterreno disimpegnandolo da questo, rendendo l'uomo fatalista ed indifferente.

Herbart legato al criticismo kantiano, non vorra' pronunciarsi su un problema riguardante la realta' noumenica, per lui inconoscibile.

Schopenhauer dira' che la realta' ultima e' irrazionale e cieca, e si manifesta nell'uomo e in ogni essere vivente al di la' delle apparenze come noumeno. L'immanentismo di Schopenhauer assume dimensioni eccezionali nel senso che ogni individuo non e' una delle tante espressioni del dio immanente ma e' addirittura tutto il dio immanente che appunto si esprime tutto in tutti.

Decisamente polemico con Hegel sara' invece Kierkegaard, il quale, condizionato dalla sua educazione di cristiano protestante, vedra' Dio come un'essenza reale e trascendente, ben distinta dall'uomo.

(2) In somma entro certi limiti si puo' paragonare la "coscienza infelice" di Hegel con l'"alienazione" di Marx: entrambe queste

Lo sviluppo della realta' sara' percio' processo logico, ragione in movimento. Tutto cio' che e', e' ragione realizzata (3) ;viceversa tutto cio' che e' ragionevole, non puo' non essere realta'.Cio' che e' accaduto o accade e' stato giusto che accadesse,e' giusto che accada:cio' che e' stato, doveva essere.I programmi che non sono mai riusciti a tradursi in atto si sono mostrati per cio' stesso irrazionali, vane creature di fantasie esaltate o sterili declamazioni degli eterni malcontenti che vorrebbero migliorare il mondo ponendosi al di fuori del suo corso.

Se dunque il ritmo del pensiero e' lo stesso ritmo della realta', la Logica si identifica con la Metafisica (costruzione razionale del processo della realta'). Le categorie sono momenti o forme di un processo che e' ad un tempo sviluppo dell'essere e del pensiero.

Le categorie (contrariamente alla visione kantiana) non sono soltanto maniere di pensare le cose (forme della ragione vuote di contenuto reale) ,sono anche maniere di essere delle cose nella loro genuina realta'.

Il criticismo aveva privato il pensiero tedesco della Metafisica:ma un popolo senza metafisica e' come un tempio senza santuario. Bisogna restituire alla speculazione la metafisica ,e cio' non e' possibile se non identificandola con la Logica (4).

situazioni sono infatti caratterizzate da un distacco dell'uomo da cio' che egli realmente e': se stesso. Per Hegel il singolo e' in stato di coscienza infelice quando sente di essere oppresso da qualcosa di esterno,per Marx, l'alienazione si genera quando l'uomo si assoggetta ad attivita' degradanti o si lascia condizionare dai "preconcetti dei capitalisti".

L'uomo alienato (o in stato di coscienza infelice) ben difficilmente riesce a porre rimedio alla sua situazione; e' compito di che 'sa', cioe' del filosofo (o,che e' lo stesso, del saggio), educarlo ed istruirlo per aiutarlo a ritrovare se stesso (Hegel e Marx concordano su questa posizione).

(3) Quanto sara' lontano Schopenhauer da un simile assunto ! Egli "insiste sulla irrazionalita' della volonta' in quanto essa e' volonta' di vivere cieca ed eternamente insoddisfatta, la sua essenza consiste in una tensione insaziabile a realizzarsi, e si realizza in una successione ascendente, nelle forze della natura, nel regno animale, nel regno vegetale e in quello umano, dando luogo a un'infinita catena di esseri che spinti da questo impulso primordiale non cessano di opporsi l'uno all'altro per il dominio del reale. Si ha cosi' una lotta senza tregua che culmina nel mondo umano con la consapevole e brutale tendenza a sottomettere e sfruttare la natura con la crudele contrapposizione di egoismo ad egoismo che domina la scena sociale" (Perone,Storia del P.F. pag 132)

(4) Hegel nutre una fede illimitata nel potere della speculazione razionale dei concetti: i filosofi che lo seguiranno porteranno avanti teorie ben diverse e difficilmente accostabili a quella del Nostro.

La Dialettica

Hegel si chiede quale sia la legge interna di sviluppo dell'Assoluto; se Hegel riuscirà nel suo intento avrà in mano la chiave per l'interpretazione del mondo. Hegel pensa così di trovare la soluzione al suo problema nella Dialettica.

La Dialettica è, secondo Hegel, un processo in cui ogni posizione particolare si prospetta anzitutto nella sua necessità, per rivelare subito dopo il proprio limite, in modo da richiamare una necessaria opposizione.

Questa opposizione (antitesi), contrapponendosi alla posizione (tesi) dà luogo ad una superiore composizione (sintesi), che, a sua volta è una posizione limitata, e richiama perciò una nuova opposizione, tenendo aperto il processo.

Solo il tutto del processo è concluso ed è ciò che costituisce precisamente l'Assoluto. Le realtà particolari sono tutti momenti necessari di questo Assoluto; tolte, invece, fuori da esso, i particolari sono mere astrazioni. (Mathieu) (5)

La Logica, attraverso un procedimento riflessivo, chiamato da Hegel 'deduzione', coglie la realtà nella sua pienezza e integrità, nella continuità mobile del suo processo, nella dialettica del suo svolgersi.

Herbart mostrerà di credere nel progresso della Psicologia per aver considerato l'anima un reale.

Marx coerente sia al materialismo che alla sua teoria di sviluppo sociale, vedrà nel progresso dell'uomo e della scienza l'elemento su cui puntare.

Per **Kierkegaard** l'oggetto di fede è Dio e la sua filosofia non riesce a concludersi se non nello "stadio religioso" della vita, che presuppone l'esistenza di un Dio trascendente.

Feuerbach capovolgerà il pensiero di Hegel: non più una metafisica assoluta ma l'uomo in carne ed ossa, nella sua struttura materiale e nelle sue capacità di sviluppo e di progresso, anche se in seguito dovrà poi ripiegare sul naturalismo e sul materialismo dall'antropologismo.

(5) Diversamente sarà per **Kierkegaard**, il quale svilupperà una dottrina della possibilità e della scelta: ogni qual volta l'uomo si trova davanti ad un bivio, deve necessariamente scegliere una strada per proseguire il suo cammino: la strada non scelta sarà automaticamente persa e non si potrà riunire alla prima. La vita estetica, la vita etica, la vita religiosa sono, in Kierkegaard, realtà ben diverse.

Anche **Stirner**, parlando di individualismo assoluto, scarterà l'ipotesi del processo dialettico all'interno della società, poiché ogni persona nella sua realtà è irripetibile ed eccezionale, ne può confondersi con un'altra, né naufragare nel tutto omogeneo della società.

Pero' la Logica hegeliana, identificandosi con la Metafisica, vuol essere una nuova Logica, opposta a quella aristotelica tradizionale, come Logica del concreto, non piu' Logica dell'astratto. Quest'ultima e' incapace di afferrare la realta' ed esaurirne il contenuto, appunto perche' astrae dal contenuto stesso, dalla vita. (Lamanna) (6)

La Logica tradizionale considera ogni singolo concetto come chiuso nei suoi limiti logici, avulso dal tutto mentale di cui e' parte; dominato pertanto dai due principi della identita' e della non-contraddizione. (7). Nella nuova Logica, gli opposti, lungi dal respingersi e dall'escludersi, si richiamano reciprocamente in una superiore unita' armonica e A si rivela coincidente con non-A.

L'identita' della Logica aristotelica e' la quiete della morte, e la realta' e' vita! (8). Per H. ogni concetto non e' espressione di realta' se non quanto esso si allarga e apre i suoi contorni per includere in se' quel che prima escludeva come sua negazione, in un continuo superamento verso la realta' assoluta.

L'intelletto, non ponendosi dal punto di vista del tutto e dell'assoluto, trova i suoi oggetti come dati e li considera dall'esterno: ma la funzione della filosofia e' precisamente quella di farci uscire da questa situazione, guardando le cose non piu' con l'Intelletto, bensì con la Ragione; la quale, avendo le stesse dimensioni dell'Assoluto, non cerca gli oggetti dall'esterno, ma li produce dall'interno dell'Assoluto medesimo.

(6) Hegel ci vuole presentare un metodo atto a conoscere la realta' noumenica definita come inconoscibile dai criticisti: tuttavia il suo lavoro fu lungi dall'essere definitivo se, in seguito, Herbart preferira' rifarsi al criticismo di Kant.

Per Herbart l'apparenza, il fenomeno, e' il mutamento, l'individuo, la materia, come relazione accidentale dei reali; solo al di la' del fenomeno vi e' la verita' che si puo' definire a grandi linee senza avere la presunzione di possederla appieno.

Fries sulla scia di Kant, giunge alle sue stesse conclusioni: la ragione di Fries ha gli stessi limiti di quella kantiana; noi non coglieremo mai l'essenza eterna delle cose, questa deve essere piuttosto l'oggetto della nostra fede.

Per Marx l'astratto sta nell'Idea avulsa dal contesto economico e sociale, l'idea che non si fa prassi, e tutto cio' che nell'alienazione non permette alla persona di essere quello che e', particolarmente quando, con metodo deduttivo, si vuole far dipendere la materia dalle idee e non viceversa.

Infine, per Schopenhauer, il concreto, la verita', come per Kant, sta nel noumeno, noumeno che pero' viene scoperto essere irrazionale.

Infine per Kierkegaard l'astrazione e' il concetto, l'idea, un assoluto che non tiene conto della condizione problematica di ogni individuo nella propria peculiare ed irripetibile esperienza.

(7) Sara' la posizione di Herbart, che, prendendo spunto dalla analisi dei concetti di cosa, mutamento, io, materia, arrivera' a concludere la non accettabilita' della contraddizione. "Cio' che si contraddice non puo' essere reale" e' il punto di partenza del suo sistema.

Radicalmente polemico sara' Schopenhauer che vedra' il sistema dialettico basato sulla piu' completa irrazionalita' e lo portera' a giudicare "ciarlatani" gli idealisti e soprattutto Hegel.

Con cio' certo Hegel non pretende che il pensiero del filosofo crei gli oggetti che pensa; ma vuole che esso prenda coscienza di quel processo con cui l'Assoluto, facendosi, li pone. (Mathieu) (9)

Dunque la Logica aristotelica non serve; o, meglio, serve soltanto in quanto la si applichi alla tesi o all'antitesi, non alla sintesi.

Percio' la logica aristotelica e' la Logica dell'astratto, la Logica hegeliana quella del concreto.

Inoltre, poiche' per Hegel tutto cio' che e' razionale e' pure reale, la Logica, avendo come oggetto la ragione, intende la categorie non quali puri e semplici modi soggettivi di conoscere il mondo, ma quali principi cosmici (e' questa una profonda differenziazione dalla logica kantiana che conosceva le categorie vuote, se si presentavano senza intuizioni).

Gia' Kant aveva parlato di Dialettica e pure lui aveva segnalato il carattere contraddittorio delle idee costruite dalla ragione.

Fra Kant e Hegel vi e' pero' questa radicale differenza: per il primo, il carattere contraddittorio delle idee costituiva un motivo sufficiente a farcele ritenere illusorie (antinomie), mentre per il secondo tale contraddittorieta' deve portarci a sviluppare ogni idea con la piu' profonda coerenza, fino a cogliere il legame Logico nella stessa contraddizione (Geymonat). Insomma la dialettica kantiana considera Tesi e Antitesi come escludentisi a vicenda; Hegel le media attraverso la Sintesi.

(8) Marx riprendera' la teoria hegeliana sulla dialettica in una prospettiva materialista. Per Marx la contraddizione e' il fondamento della realta' quando intesa come lotta di classi avente come conseguenza lo sviluppo della societa' nella storia.

(9) Importantissima, fondamentale in questo ambito e' l'opposizione derivata dagli studi di psicologia del Fries: l'uomo e' agente, non atto (come voleva Hegel).

Fries realizza un'antitesi dell'idealismo sul terreno dell'Empirismo Psicologico: egli, partendo dalla dottrina dell'autoosservazione, trova nell'uomo le tre attivita' fondamentali: conoscenza, sentimento, volonta', e si produce quindi in una opposizione agli idealisti affermando che l'io agisce in queste tre attivita' senza tuttavia essere una di esse o tutte e tre: l'io diventa causa dell' attivita'.

La Fenomenologia

Il principio della dissoluzione del finito nell'infinito e' stato illustrato da Hegel in due forme diverse.

Dapprima egli si e' fermato a illustrare la via che quello stesso principio ha dovuto percorrere, attraverso la coscienza umana, per giungere a se stesso. In secondo luogo Hegel ha illustrato quel principio quale appare in atto in tutte le determinazioni fondamentali della realta'.

La prima illustrazione e' quella che Hegel ha dato nella "Fenomenologia dello Spirito"; la seconda e' quella che ha dato nella "Enciclopedia delle Scienze Filosofiche". E' evidente che anche la via che lo spirito infinito ha dovuto seguire per riconoscersi nella sua infinita' attraverso le manifestazioni finite, fa parte della realta' e che pertanto la Fenomenologia dello Spirito deve presentarsi come parte del sistema generale della realta' e precisamente della filosofia dello spirito.

Come tale, infatti, Hegel la presenta nella Enciclopedia; ma e' pure evidente che, come parte della filosofia dello spirito, la fenomenologia non e' piu' la stessa cosa, giacche' e' un insieme di determinazioni immutabili, di categorie assolute, nelle quali il carattere drammatico della prima illustrazione e' andato perduto; invece la Fenomenologia dello Spirito presenta lo spirito nella sua lotta drammatica per raggiungersi e conquistarsi nella sua infinita'.

La Fenomenologia e' la storia romanzata della coscienza, che attraverso erramenti, contrasti, scissioni, e quindi infelicit  e dolore, esce dalla sua individualita', dalla coscienza infelice, che e' quella che non sa di essere tutta la realta', percio' si ritrova scissa in differenze, opposizioni o conflitti dai quali e' interamente dilaniata e dai quali esce solo arrivando alla coscienza di essere tutto, cioe' all'Autocoscienza, e alla giustificazione della propria totalita' interna. (Abbagnano)

I tre stadi attraverso cui lo spirito diviene consapevole di se' sono: la coscienza, l'autocoscienza, la ragione.

La coscienza e' la conoscenza dell'oggetto; lo spirito qui ha ancora di fronte a se' la cosa come contrapposta al soggetto:

L'autocoscienza e' conoscenza di se' (10), del soggetto. Mentre in un primo momento alla sensibilita' della cosa succede il momento astrattivo, per cui l'oggetto e' avulso dal tutto, in un secondo momento ciascun individuo, in quanto portatore dell'autocoscienza, vuol farsi conoscere dall'altro come qualcosa di assoluto.

Cio' da' luogo alla lotta per la vita e per la morte (pura affermazione di se'). (11)

Il sentirsi distinti ma identici agli altri uomini costituisce la Ragione.

(10) **Herbart** applicando le scienze matematiche alla psicologia ritiene che si possa realizzare una conoscenza di se' perfetta. Nei rapporti tra le varie rappresentazioni entrate in lotta tra loro, sono applicabili calcoli esatti.

Per **Fries** invece il soggetto rimane sempre noumeno, di per se' inconoscibile. L'autoosservazione infatti coglie non piu' il soggetto nella sua purezza ma gia' modificato dall'autoosservazione stessa; i dati non avranno piu' validita' oggettiva e tanto meno potranno essere trattati col metodo matematico di Herbart.

(11) su una strada simile procede **Schopenhauer**: infatti, se per Hegel il massimo momento evolutivo dello Spirito Soggettivo e' la Ragione e cioe' il superamento dell'affermazione di se', per Schopenhauer l'uomo si realizza solo abbandonando ogni ambizione terrena per immergersi nella noluntas: si tende cosi' non piu' ad affermarsi sugli altri ma a scomparire nel proprio misticismo.

Una tematica differente e' sviluppata dallo **Stirner**: egli non accetta i temi della catarsi schopenhaueriana e rifiuta di inserire l'individuo in uno schema dialettico come aveva fatto Hegel; in somma quello di Stirner e' puro anarchismo.

(12) Per **Herbart** l'anima e' un reale, distinto tuttavia dagli altri reali; per **Fries** e' un'entita' noumenica inconoscibile come gia' si e' detto; per il materialismo di **Marx Engels Feuerbach** e' una falsita' alienante.

Per **Schopenhauer** e' l'irrazionale, e in cio' si differenzia sostanzialmente da Hegel; mentre per **Kierkegaard**, seguendo la tradizione cristiana, e' persona, dotata appunto di tutte quelle qualita' che caratterizzano la persona che vive in un rapporto di dipendenza da Dio, cui si sottomette, a cui dovrebbe credere, da cui e' giustificata.

Questo e' il momento che e' la sintesi dei due precedenti, nel primo dei quali la coscienza si subordinava alla cosa, mentre nel secondo affermava unilateralmente se stessa. (Baravalle-Mathieu)

Il rendersi conto di essere ogni realta' e' per la coscienza una affermazione di idealismo: non soggettivo, pero', secondo cui le cose sarebbero mie rappresentazioni, bensì di un idealismo assoluto, secondo cui quella stessa realta' che, di fatto, si attua, nella ragione si pensa. (Mathieu) (12)

Per finire ricordo che per Hegel "fenomenologia" significa il manifestarsi dello Spirito attraverso certi fenomeni interpretati dal filosofo.

Il Sistema

Come si e' visto, la fenomenologia segue le vicende dello spirito umano nei suoi atteggiamenti piu' disparati; essa conduce gradualmente l'individuo dal suo punto di vista particolare a quello universale della ragione: e' una specie di introduzione che serve a educare o a preparare l'individuo a spogliarsi della sua individualita' e a mettersi dal punto di vista della ragione (=dell'Assoluto).

Ma una volta raggiunto questo punto di vista, si puo' scorgere l'intero processo della ragione come un Sistema unico, totale, perfetto nel quale rientrano tutti gli aspetti della realta'.

Hegel distingue in questo sistema tre momenti, che costituiscono anche le partizioni della sua filosofia (Abbagnano):

la Logica (che ha come oggetto l'Idea)	"in se'"
la Filosofia della Natura	"per se'"
la Filosofia dello Spirito	"in se' e per se'"

All'interno di ciascuna di esse, Tesi e Antitesi piu' particolari riproducono lo stesso andamento, se infatti l'esposizione rispondesse perfettamente ai principi noi troveremo sempre anzitutto un "in se'", come pura posizione concettuale, a cui si contrappone un "per se'", che lo nega ma anche lo completa, e, infine, un "in se' e per se'" che, come sintesi razionale completa e concreta dei due momenti precedenti, costituisce anche una nuova posizione concettuale, da cui ricomincia il processo.

Il sistema procede, percio', verso una concretezza crescente.

E' vero che tutti i momenti, essendo "concetti" (nel senso Hegeliano) sono concreti, come momenti dell'Assoluto: pero' ciascuno di essi si rivela ancora astratto per qualche lato, sicche' una nuova opposizione sorge e il movimento continua. La conclusione si ha solo nella concretezza assoluta, cioe' nella totalita' che contiene in se' anche tutti i momenti precedenti. (Mathieu)

Non bisogna però intendere questa successione temporale, nel senso che l'idea sarebbe stata prima della natura, e questa prima dello Spirito: e neanche è da intendere che l'idea sia un principio reale da cui, sia pure fuori da ogni rapporto di tempo, deriverebbero come conseguenze la natura e lo spirito, quasi che il più indeterminato e imperfetto potesse essere il fondamento del più determinato e perfetto. Il Principio reale del processo dell'universo è quello che ne costituisce anche il termine, lo Spirito come pensiero di se stesso: altra realtà anzi non c'è che quella dello Spirito, ed è entro lo Spirito e per opera dello Spirito -no già fuori di esso o anteriormente ad esso- che sussistono la Natura e l'Idea come momenti della sua stessa vita, della sua autorealizzazione, e si compie, fuori del tempo, il passaggio dall'Idea alla Natura (13) e da questa allo Spirito. (Lamanna)

I punti che sollevano maggiori difficoltà sono il primo e l'ultimo. Infatti il primo momento, da cui il movimento dialettico dovrebbe cominciare, manca ancora di ogni concretezza, non essendo sintesi di posizioni precedenti: di conseguenza non è facile vedere perché da esso si sviluppi un movimento.

La conclusione è un concetto in cui il movimento dovrebbe finire: ma è difficile ammettere che il pensiero giunga così perfettamente a comprendere tutto da non suscitare più alcuna opposizione.

Il mettersi in moto della dialettica, e il suo concludersi, sono sempre stati, quindi, il tormento dei seguaci di Hegel.

(13) viene così superato il dualismo kantiano.

Altri filosofi, tuttavia, non accetteranno la soluzione di Hegel:

Herbart riprenderà, modificandole leggermente, le tesi del filosofo di Königsberg, presupponendo un noumeno -inconoscibile a causa delle contraddizioni in cui cade l'esperienza nell'atto di esaminarlo- ed un fenomeno -immagine assai sfocata del noumeno- che possiamo conoscere.

Schopenhauer postula l'esistenza della cosa in se' ed ammette la sua conoscibilità attraverso la volontà'

"La realtà in se' non si lascia oggettivare, filtrare cioè attraverso le forme della coscienza, e resta, a livello rappresentativo, inconoscibile. Schopenhauer non esita perciò a dichiarare ingannevole e illusoria la nostra conoscenza del mondo fenomenico in quanto ci mette di fronte a un mondo di parvenze che ci cela la vera realtà'. Ma l'uomo non è destinato a soggiacere senza scampo a questo sapere illusorio ed ha a sua disposizione una via per giungere a cogliere quella realtà che la conoscenza rappresentativa è incapace di dare. Egli paragona questa via ad una specie di passaggio sotterraneo che a tradimento ci introduce nella fortezza che era impossibile espugnare dal di fuori. Di tutte le cose una sola ci è data in duplice maniera, dall'esterno e dall'interno, e questa siamo noi stessi in quanto esseri corporei. Considerato dall'esterno il nostro corpo è una rappresentazione fra le rappresentazioni; vissuto invece nell'immediatezza dell'interiorità, per così dire dal di dentro, è volontà' ..." (Perone op. cit. pag. 132)

La Logica

Lo Spirito, partendo da se', come dalla sola realta' concreta nella sua ricchezza infinita di determinazioni, ridiscende, per dir cosi', tutta la serie di momenti che distingue in se', nella sua complessita', dalla piu' povera e semplice delle idee, che e' l'idea dell' Essere.

A partire da questa e attraverso il sistema totale delle categorie, la idea sta a rappresentare il momento della possibilita' ideale dello Spirito. Il realizzarsi di questa possibilita' e' la Natura, la quale non ha una realta' diversa da quella dell'idea ed e' coeterna all'idea. (lamanna) (14)

Per rendere meglio l'idea di cosa sia la Logica e in che cosa consista l'oggetto del suo studio potremmo esemplificare con un esempio (pur consapevoli dei suoi limiti): l'Idea sta al tutto (Spirito) come un progetto sta all'oggetto di cui esso, sulla carta, e' l'espressione astratta. Nella Logica ora, noi, non facciamo altro che studiare le forme, i modi, i congegni, attraverso i quali lo Spirito si muove, consapevoli pero' che l'Idea, isolata dal tutto, rimane un'astrazione e che dunque lo studio dell'Assoluto non potra' ridursi alla Logica. (15) Come abbiamo gia' detto, il primo concetto che incontriamo nella Logica hegeliana e' il concetto di Essere. L'essere infatti e' per Hegel il concetto piu' povero di determinazioni; in quanto particolare infatti, ogni determinazione e' gia' una negazione dell'essere nella sua pura e

(14) Questo sara' il punto dal quale Marx partira' per criticare la vuotezza dell'ideologia hegeliana: Hegel, secondo Marx, fa della realta' un semplice predicato del pensiero, mentre e' piuttosto vero il contrario; e' la realta' ad essere oggetto e il pensiero predicato. Una qualsiasi norma giuridica, ad esempio, non e' una reale e concreta norma per il solo fatto di essere razionale (Hegel), ma perche' essa e' stata resa necessaria ed operante dalle forze naturali che operano nella storia (Marx). Cosi' inteso, l'idealismo hegeliano si vuota di ogni concretezza.

Marx nella "ideologia" porta avanti la critica ad Hegel sulla strada di quel realismo feuerbachiano che gia' aveva messo in dubbio la realta' delle idee ("idee come realta' e' far mitologia").

(15) Anche per Marx l'idea isolata dal tutto rimane un'astrazione, nella prospettiva secondo cui le strutture sociali ideologiche sono il prodotto dell'attivita' dell'uomo, mentre per Engels sono prodotti naturali. Marx si allontana dall'aspetto negativo della filosofia di Feuerbach poiche' quest'ultima aveva ignorato l'aspetto attivo e pratico della natura umana che si costituisce e realizza appunto nei rapporti sociali.

Anche per Schopenhauer l'idea diventa come tante altre forme fenomeniche, l'espressione dell'attivita' cieca della volonta', che per la sua sete di vita anche nell'idea trova un modo per porsi e confermarsi.

astratta generalita'. Ma appunto perche' privo di determinazioni, l'essere richiama il suo opposto, il Nulla e fa tutt'uno con esso. La sintesi di questa prima opposizione di essere e nulla e' il Divenire.

Nel divenire infatti, cio' che non e' viene ad essere, e viceversa. Essere e Nulla sono cosi' uniti, non pero' in una identita' astratta, bensì in un rapporto dialettico, in cui ciascuno dei due passa all'altro. Cio' da' luogo all'essere determinato.

A cio' si puo' obbiettare (a parte la dubbia opportunita' di chiamare "essere" una generalita' priva di determinazioni) che, tra un essere cosi' concepito e il nulla, non vi sia opposizione, ma piuttosto coincidenza statica (eliminando cosi' il dinamismo dialettico); senonche' Hegel deve pur trovare l'inizio del movimento: e, anche se in modo poco convincente, lo cerca qui.

Giunti all'essere determinato, troviamo la "qualita'" che richiama, come propria antitesi, la "quantita'", e si compone nella sintesi della "misura". Tutte le categorie della Logica vengono costruite in questo modo (invece di venir trovate empiricamente, come, secondo Hegel, nella logica di Kant), fino a raggiungere un sistema completo, che abbraccia anche tutte le determinazioni delle logiche anteriori alla hegeliana. E' infatti caratteristico di Hegel incorporare le dottrine altrui come elementi parziali del proprio sistema.

Esaurita, nella prima sezione della Logica, la "dottrina dell'essere", nella seconda, intitolata "dottrina dell'essenza", incontriamo parecchi principi della scienza fisica, visti attraverso la Logica trascendentale di Kant (legge, fenomeno, causa, effetto ...).

Infine nella "dottrina del concetto" Hegel espone i tratti caratteristici della propria logica. Questa si distingue dalle altre perche' non riguarda solo la forma del conoscere, ma anche il suo contenuto. (Mathieu)

In questo terzo momento, Hegel giunge a vedere nel concetto stesso "lo spirito vivente e la realta'"; spirito che, nel suo piu' alto sviluppo, e' l'Idea o Ragione o unita' di soggetto e oggetto, di finito e infinito. (Abbagnano) (16)

Questa portata reale della Logica e' resa possibile dal metodo dialettico che, vedendo ogni concetto in rapporto con la sua antitesi, lo toglie dall'astrattezza a cui lo condannava la logica dell'intelletto, ancorata ai principi di identita' e di non contraddizione.

Alla identita' astratta di $A=A$ e di non-A diverso da A, Hegel contrappone il principio dialettico: A e' non-A, la contraddizione e' necessariamente legata alla concretezza e alla vita.

(16) Sara' proprio Kierkegaard che, partendo dal rifiuto della dialettica critichera' questa posizione del Nostro: divenuto impossibile, in Kierkegaard, conciliare gli opposti, ecco che la Logica ricade nella sua primitiva astrattezza e l'idea ritorna ad essere un concetto, cioe' una rigida struttura del pensiero.

Kierkegaard, tuttavia, non sara' in cerca di un sistema filosofico che ci possa portare a conoscenza del reale e tutto risolve facendo ricorso alla fede.

Il seguente schema, tratto dal testo del Baravalle, puo' aiutare a comprendere meglio lo sviluppo logico del sistema hegeliano:

	Tesi (Essere)		Tesi (Qualita')	
Tesi (Essere)		Sintesi (Divenire)		Sintesi (Misura)
	Antitesi (non-Essere)		Antitesi (Quantita')	
	Tesi (Esistenza)		Tesi (Sostanza)	
Antitesi (Essenza)		Sintesi (Realta' in atto)		Sintesi (Azione Recipr.)
	Antitesi (Fenomeno)		Antitesi (Causa)	
	Tesi (concetto sogg.)		Tesi (Vita)	
Sintesi (Concetto)		Sintesi (Idea)		Sintesi (Idea Assol.)
	Antitesi (concetto ogg.)		Antitesi (Conoscenza)	

La Natura

Come abbiamo già avuto occasione di dire, la Natura è la realizzazione della possibilità espressa dall'Idea; e l'Idea stessa che distende la sua unità logica ed extratemporale nella molteplicità dello spazio e del tempo. (Lamanna)

L'esteriorità costituisce il modo d'essere stesso della natura, in cui ogni cosa è esterna all'altra, in apparente isolamento (17). Questo momento del "fuori di sé" è necessario si contrapponga all' "in sé" per far sì che l'Idea, più in là, ritrovi se stessa in forma più concreta, nello Spirito. (Mathieu) (18)

L'esteriorizzazione astratta è lo Spazio; la negazione dello spazio è il Tempo; la sintesi dei due è il Luogo, inteso come unità di spazio nell'unità di tempo.

Con un seguito di artificiose deduzioni il Nostro dimostra poi che lo spazio deve avere tre dimensioni, che il tempo deve essere costituito di passato, presente e futuro ecc.

La deduzione complessiva del mondo della natura si snoda in tre gradi fondamentali:

- la Meccanica (che ricava il movimento, la materia, la gravità ...)
- la Fisica (che deduce la luce, il calore, l'elettricità ...)
- la Organica (che deduce la natura geologica, vegetale, animale ..)

(17) **Herbart**, che ammetterebbe l'esistenza di un noumeno inconoscibile, finirà con l'identificare la materia ad una costruzione del pensiero come rappresentazione. Egli prenderà quindi la strada del superamento della materia attraverso un atteggiamento spiritualistico. In somma, mentre Hegel vede la materia come la possibilità ideale espressa dalla idea, Herbart ci permetterà di conoscere solo le influenze della materia nell'entrare il rapporto con l'anima. Entrambi rifuggono da una concezione della materia intesa come un tutto sia conoscibile sia indipendente dal soggetto che conosce.

(18) **Marx** partendo da basi materialistiche rifiuterà ogni spiritualismo anche in termini di realtà ultima. La realtà ultima è nello sviluppo della società nella storia o la realtà economica ad essa legata.

Il proposito di Hegel, in questa faticosa serie di deduzioni, e' quello di provare che la Natura si eleva di per se' dalla pura 'esteriorita' fino alla soglia dell'interiorita'. (Geymonat)

Pero' la pretesa di Hegel di stabilire con criteri filosofici anziche' scientifici, come fosse fatta la natura, rimase, in complesso, una parte morta del suo sistema. (Mathieu) (19)

Tale deduzione, tuttavia, anche se fallita rivela nel suo autore una grande potenza teoretica e speculativa.

La piu' grande illusione in cui Hegel e' caduto nella sua pur mirabile costruzione, e' stata quella di ritenere che la razionalita' della natura potesse venire provata solo col dedurre a priori lo sviluppo da principi generali, e non col fare appello all'esperimento, rivelatore dei processi concreti in cui si articola tale razionalita'. Fu proprio questo disprezzo sistematico dei dati sperimentali che impedi' ad Hegel di comprendere il significato, anche filosofico, degli sforzi compiuti dalla scienza moderna per razionalizzare l'esperienza, partendo dalla esperienza stessa, e di comprendere la funzione assolutamente fondamentale spettante ai processi matematici in tale opera di razionalizzazione. (20)

Uno degli effetti piu' clamorosi di questa radicale incomprensione e del conseguente disprezzo del lavoro compiuto dalle scienze esatte, fu il progressivo distacco dalla speculazione filosofica dalla ricerca in senso stretto scientifica.

(19) la natura per **Herbart** ha consistenza solo in una prospettiva fenomenica, infatti ogni sua espressione implica contraddizione e ci rimanda dunque ad una realta' piu' profonda. Sullo stesso sentiero si pone **Fries** mentre per **Marx** e **Engels** e, particolarmente, per **Feuerbach**, la natura e' la realta' ultima suprema. Per i tre materialisti non esiste lo Spirito, mentre il noumeno viene decisamente eliminato dalla loro filosofia.

Nella natura infine, che per **Schopenhauer** continua ad essere fenomeno, si esprime una volonta' cieca ed irrazionale; la natura dunque diventa espressione di una irrazionalita' che ha una sete di vivere inspiegabile e ingiustificata.

(20) Hegel e' uno dei pochi filosofi dell'800 a non aver dato valore all'esperienza: **Herbart** la considerera' invece presupposto di ogni conoscenza applicata al fenomeno (come Kant). Noi possiamo, proprio attraverso l'esperienza sperimentare le relazioni accidentali tra i reali.

Fries trovera' a sua volta nell'esperienza la premessa indispensabile, necessaria per il suo empirismo psicologico.

Per **Marx** e' fondamentale l'esperienza dei rapporti sociali ed economici dello sviluppo delle classi e quindi della storia e di tutta la realta' per comprendere cio' che e' vero.

Schopenhauer arrivera' ad esaltare un determinato tipo di esperienza: quella interiore. Per **Schopenhauer** infatti l'unico modo per sfuggire al sapere illusorio del mondo come rappresentazione e' l'uomo stesso nella sua esperienza vista sia dall'esterno che dall'interno dove si scopre l'uomo come volonta' che e' poi la realta' costitutiva del mondo.

Kierkegaard attribuirà all'esperienza un valore esistenziale: l'uomo sperimenta continuamente il passaggio della vita su di se'.

Il disprezzo degli hegeliani per la scienza provoco' un analogo disprezzo degli scienziati per la filosofia; ne sorse da ambo le parti un atteggiamento di diffidenza e di irrisione, che fini' per dar luogo ad una effettiva e completa reciproca ignoranza.

Dobbiamo tuttavia riconoscere che, malgrado i suoi gravissimi difetti, essa svolse una funzione, in un certo senso positiva, almeno per un limitato periodo di tempo: fu proprio essa infatti che favori' lo sviluppo autonomo dell'indagine scientifica, e questo sviluppo autonomo porto' a molti fra i piu' grandiosi risultati della scienza dell'800. Spettera' ad un'altra piu' matura fase dell'indagine scientifica provare che la scienza urta in gravissime difficolta', se non si basa sopra una completa e approfondita consapevolezza filosofica. (Geymonat)

L'ACCIDENTALE: la natura doveva da un lato essere dentro al sistema dell'Idea, in modo che l'Idea potesse essere il tutto. e quindi quella verita' che, per Hegel, e' l'intero; ma per un altro verso, la natura, per costruire un'antitesi empiricamente concreta e non soltanto pensata, doveva trovarsi fuori dall'Idea.

Questa duplice esigenza rende inevitabilmente ambiguo quel carattere che contraddistingue la natura in quanto opposta all'Idea in se': l'accidentalita'.

Anche la scienza di Marx e' priva di quella sperimentazione che parte dal dato osservato per giungere ad una legge scientifica, poiche' la sua filosofia, come quella del grande idealista, e' dominata dalla dialettica della necessita' che rende vana l'esperienza propriamente detta, che non conosce la deduzione ma solo il procedimento induttivo.

Poiche' si oppone all'Idea, dominio della necessita' razionale, la natura e' il regno dell'accidentale; ma poiche' e' pur sempre idea, sia pure rovesciata, la natura e' necessita' essa stessa.

Tra questi due aspetti Hegel non seppe mai trovare una genuina composizione anche perche' l'accidentalita' rifiuta, per sua natura, di lasciarsi inserire in un sistema della necessita'.

Accade cosi' che, per un verso, Hegel si sente impegnato, in linea di principio, a "dedurre" anche il piu' insignificante degli oggetti; per un altro verso, tuttavia, dichiara anche che la filosofia non ha il compito di occuparsi di queste accidentalita'. Da questa ambiguita' Hegel non puo' uscire poiche' ammettere una reale accidentalita' sarebbe come sconfessare il principio che tutto il reale e' razionale; d'altro canto per dare contenuto alla razionalita' e sottrarla all'astrattezza, era necessario includervi l'opposizione dialettica di una accidentalita' reale e non solo apparente. (Mathieu)

Lo Spirito

Il termine finale del processo di exteriorizzazione dell'Idea nella Natura consiste nell'emergere dal seno della vita organica, culminante nell'organismo umano, della "Coscienza Individuale", o soggettivita' empirica: "lo Spirito soggettivo". Con cio' si inizia il rientrare della Natura verso lo Spirito. (Lamanna)

Il trapasso dalla seconda alla terza fase si attua attraverso la eliminazione della forma di exteriorita', propria della seconda fase, e con il ritorno all'interiorita': in modo nuovo pero', sicche' l'interiorita' raggiunta (lo spirito) risulta profondamente diversa da quella che era posseduta dalla sostanza dell'universo nella prima fase del suo sviluppo. Si ha qui un tipico esempio di processo dialettico, per cui la sintesi, pur ritornando alla tesi, conserva tutto cio' che di positivo vi era nell'antitesi. Mentre in una prima fase la sostanza dell'universo si presentava come idea preesistente alla natura, qui invece e' la natura che preesiste allo spirito rivelando in esso la propria finalita' ultima e dissolvendosi come natura per farsi soggettivita' e liberta'.

Questa rivelazione della sostanza nella forma di spirito avviene, secondo Hegel, attraverso tre gradi, essi pure legati tra loro da un rapporto dialettico: Spirito soggettivo, oggettivo, assoluto. (Geymonat)

Si noti bene che lo Spirito di Hegel non va interpretato come entita' individuale: gli individui sono suoi momenti necessari, ma la realta' spirituale sfuggirebbe se noi restassimo al livello dell'individuo singolo. Lo Spirito e' piuttosto un rapporto dell'individuo con la comunita', in cui entrambi questi termini sono irriducibili l'uno all'altro, e indispensabili. Per chiarire questo concetto Hegel si richiama al passo evangelico in cui Cristo dice: "dove due o tre di voi saranno riuniti nel mio nome, la' saro' io". E, come lo Spirito Santo scende sull'Ecclesia, cosi' lo Spirito hegeliano vive nella comunita' degli individui, e li unisce in un rapporto non piu' estrinseco e accidentale, come quello della natura, ma reale e costruttivo.

Cio' spiega perche' in sede di "filosofia dello Spirito" Hegel tratti non solo le attivita' che si sviluppano dall'individuo spirituale, ma anche i rapporti tra gli individui (diritto, moralita', stato) e la loro evoluzione nel tempo (storia). (Mathieu)

Spirito soggettivo

Nella sezione sullo Spirito soggettivo Hegel prende anzitutto in considerazione le attivita' dell'anima. Questa e' per lui (come per il neoplatonismo) un principio cosmico unitario, che tuttavia si realizza solo individuandosi in un corpo che essa stessa si forma, e che costituisce la sua esteriorizzazione: quasi "l'opera d'arte dell'anima".(21)

Poi Hegel ripercorre, in breve, la fenomenologia di questa coscienza nel suo elevarsi alla consapevolezza di se' come spirito; e, infine, tratta le attivita' di questo spirito nella sua forma soggettiva, sotto la rubrica della Psicologia.

La psicologia hegeliana, accogliendo la contrapposizione tradizionale tra le attivita' "pratiche", si innalza tuttavia a una loro sintesi, che chiama "spirito libero". Spirito libero e' lo spirito che si vuole affermare come libero e che, appunto per cio', entra in quel rapporto necessario con gli altri, nel quale soltanto la liberta' concreta si realizza. Questo rapporto, in cui si attua la spiritualita', costituisce lo spirito oggettivo. (Mathieu)

(21) per Feuerbach invece l'unica vera realta' dell'uomo e' la sua corporeita' poiche' parte da basi materialistiche. Per Herbart l'anima e' uno dei reali, e il corpo non e' che il risultato di una relazione accidentale tra cio' che e' e non possiamo conoscere.

Lo spirito individuale, infatti, non e' capace da solo di attuare pienamente quest'opera di realizzazione dei fini della ragione e quindi la sua liberta'. La sua intelligenza e' incerta nella determinazione di questi fini; limitato e' il potere della sua volonta' nell'attuazione di essi.

Il compito e' infinito: lo spirito individuale finito. Da questa limitazione non si esce se non in virtu' della obbiettivazione dello Spirito soggettivo in forme e istituzioni superindividuali e potenziatrici delle energie degli individui. E' lo Spirito oggettivo. Lo spirito oggettivo si e' elevato fino alla persuasione che la razionalita' e quindi la liberta', e' un bene comune a tutti, e percio' sente la liberta' altrui come limite della propria. Ma come si determina questo limite fra la mia volonta' e l'altrui? E cosa puo' spingermi a rispettarlo? Finche' si rimane nell'ambito della vita individuale, manca una norma sicura ed efficace che risponda a questo scopo: domina il capriccio e l'arbitrio. La liberta' non puo' sussistere disgiunta da una necessita' (22) che la renda feconda: non, certo, da una necessita' che sia estranea allo spirito e gli si imponga dal di fuori, bensì da una necessita' che lo spirito stesso pone nella sua universalita'. Il mondo etico e' appunto questa creazione dello Spirito, questo incorporarsi della liberta' in forme e istituzioni di vita sociale per cui la liberta' si pone in una sintesi concreta con la necessita'.

(22) Per Kierkegaard, invece, non esistono momenti necessari: tutto e' possibilita', e i contrari si escludono.

Certo la visione del filosofo danese e' alquanto pessimistica se confrontata con quella del nostro: per Kierkegaard l'uomo, in ogni momento, si trova a dover scegliere; cosa, pero', nessuno puo' saperlo con matematica precisione: si tenta una strada, si procede a caso. L'uomo di Kierkegaard gode della massima liberta', ma, paradossalmente, ne e' prigioniero.

Spirito oggettivo

La prima oggettivazione della liberta' e' l'ordine giuridico, il Diritto. Questo riconosce tutti gli individui come liberi -ossia come persone- e garantisce a tutti la liberta' nella misura in cui essa e' compatibile con la liberta' altrui: crea quindi un sistema di regole universali, che assicura ad ognuno una sfera determinata di azione. I principi del diritto sono precetti negativi volti ad impedire alla singola persona di ledere le altre. (Lamanna)

Il diritto ha carattere formale perche' prescinde dalle particolarita' degli individui, per considerarne astrattamente i rapporti. Anzitutto, il rapporto di proprieta' tra l'individuo e la cosa; infine, nella sua forma piu' alta, il diritto penale; il diritto rispecchia un ordine oggettivo superiore alle volonta' particolari, e, per mezzo della pena, restaura quest'ordine, quando un delitto l'abbia violato. La pena, per Hegel, non ha soltanto la funzione di difendere la societa': essa ha anzitutto per scopo l'inserire nell'ordine giuridico la persona del reo che, con il suo comportamento, aveva mostrato di volersene eccettuare. (Mathieu)

Il diritto puo' regolare, e soltanto nella forma della coercizione, esclusivamente la condotta esteriore degli individui: non penetra l'individualita' della vita interiore, non e' capace di dominare le intenzioni. Pur in un operare costantemente legale, sussiste sempre la possibilita' di un conflitto tra volonta' impersonale concretatasi nella legge e la volonta' dell'individuo (intesa come autodeterminazione interiore).

Questa contraddizione si risolve nella Moralita' propriamente detta: la coscienza individuale riconosce il valore della universalita' della ragione, subordinandosi interiormente in maniera completa alla legge del dovere. (Lamanna)

Per Kant il valore morale della volonta' buona era il valore supremo, fosse riuscita essa o no ad assogettare la realta' esterna. Per Hegel non e' cosi': cio' che e' (il reale) non puo' (se non "accidentalmente") scostarsi da cio' che deve essere (il razionale). Quindi non basta che il bene sia voluto, occorre anche che avvenga, nella realta' effettuale. (Mathieu)

Hegel rifiuta il formalismo morale; la pura intenzionalita' del dovere gli appare insufficiente. E' indispensabile che la norma, da interiore si esteriorizzi, storicizzandosi in forme comunitarie attraverso le quali le istituzioni, gli usi, le tradizioni si evolvano e si superino. (Baravalle)

Ne avviene che il momento esteriore del diritto e quello interiore della moralita' devono essere assunti in una sintesi superiore, in cui gli individui possano effettivamente attuare la sostanza etica del loro comportamento: questa sintesi e' chiamata da Hegel "Eticita'" (Mathieu). L'eticita' si attua attraverso le istituzioni della famiglia, della societa', dello stato. Nell'interiorita' di questi organismi etici si vengono determinando i compiti concreti dell'attivita' spirituale di un popolo in un determinato momento

storico; si viene creando quella autorità sovrapersonale, quella norma di azione immanente, quel ethos o costume che forma ciò che è detto lo "spirito di un popolo". In esse il dover essere è già essere, l'idealità è realtà vivente. (Mathieu) (23)

La famiglia, in primo luogo, non è una associazione meramente biologica dei due sessi. Particolarmente nella "seconda nascita" del figlio, cioè nella sua nascita spirituale (nell'educazione) essa costituisce una realtà etica (24). Come realtà etica, entrando in rapporto con altre realtà della stessa specie, essa dà luogo alla Società Civile, che è l'insieme dei rapporti economici, amministrativi e corporativi: insomma, tutta la sfera dell'attività pratica in cui le azioni individuali sono legate tra loro da leggi economiche naturali, da disposizioni legali, nonché da forme volontarie di associazione. La società civile può essere detta coincidere con il concetto che i liberali avevano dello stato: lo stato ha la funzione, essenzialmente negativa (nel senso che proibisce alcune azioni piuttosto che indicare la via da seguire), di tutelare e coordinare un'attività che viene svolta dagli individui.

Ma Hegel ha un concetto più alto dello stato: lo stato è per lui al di sopra della società civile, la sostanza etica consapevole di sé. Esso è pertanto un soggetto di azione superiore agli individui: il soggetto della storia. (Mathieu)

(23) Herbart, riprendendo i temi della morale del "dover essere" di Kant, identifica la morale con l'estetica intesa come scienza della valutazione e la fornisce di uno schema (lo "schema morale" appunto) di funzionalità con il quale confrontarci. Ci troviamo quindi di fronte ad una serie di imperativi che dobbiamo seguire: il nostro dover essere non coincide necessariamente con ciò che siamo attualmente.

Per Fries la morale consiste nella dignità dell'uomo, presupposto di tutti i doveri. Allo stesso principio deve ispirarsi la dottrina del diritto, Fries è favorevole alla partecipazione del popolo alla vita dello stato, partecipazione che è oggetto di critica sprezzante da parte di Hegel che vede in essa il tentativo di dissolvere l'unità architettonica dello stato nella "pappa del cuore, dell'amicizia, della ispirazione".

Anche Marx come Hegel elimina ogni valutazione morale propriamente detta: il bene è il progresso sociale e a questo si deve tendere.

Particolare è l'opinione di Schopenhauer: egli vede come dovere morale la catarsi dell'uomo, cioè quella purificazione che riesca a fargli abbandonare ogni ambizione terrena per introdurlo nell'universo della *noluntas* attraverso la quale l'uomo si separi dalla sua stessa individualità.

La morale, o meglio, la vita morale è, per Kierkegaard, la scelta di vita alternativa a quella estetica: attraverso la vita morale (o etica che dir si voglia) l'uomo assume coscienza dei suoi doveri e si pone degli obiettivi da raggiungere: egli, però, in questo modo cade nella ripetitività, dovendo in ogni momento seguire regole fisse; ciò non accade in Hegel, per il quale la meta che l'uomo deve raggiungere è l'uomo stesso.

Lo stato e' una vasta comunita' sociale che, assommando in se', in nome di un principio assoluto, i diritti e le aspirazioni di tutti, realizza la piena liberta' del singolo.

E' espressione di una "Volonta' Generale", anzi divina, lo stato e' la incarnazione del "dio vivente", la ragione stessa operante nel mondo, che, identificandosi negli stati storicamente attuatisi nel tempo, traccia la via maestra della Storia Universale. E' la ragione, in altri termini, a conferire autorita' sacra allo stato. (Camillucci) (25)

L'individuo, isolato da quella organizzazione storica che e' lo stato, e' un' astrazione. D'altra parte lo stato non e' una somma di volonta' individuali, e' un spirito vivente, e' l'opera millenaria della ragione che si e' concretata in un'istituzione (26) la quale non puo' e non deve sottostare agli arbitrii delle forze e delle opinioni individuali. (Lamanna) (27)

La Storia

Sarebbe incongruo pensare la natura tutta dominata da leggi razionali e, per contro, la storia degli uomini abbandonata al caso e ad esiti accidentali. Certo, dal punto di vista degli individui, le cose spesso non vanno come "dovrebbero"; ma la filosofia della storia, come qualunque altra filosofia, non va pensata dal punto di vista degli individui, ma dell' Assoluto: allora ci si accorgera' che la storia si svolge esattamente come deve svolgersi perche', attraverso di essa, lo spirito acquisti una consapevolezza sempre piu' piena.

Stirner, dall' "alto" del suo individualismo assoluto, non puo' ovviamente contemplare una moralita' a carattere universale: piuttosto la sua e' una morale relativa, determinata dalle necessita' contingenti di ciascun individuo in un dato momento, e quindi a sfondo utilitaristico.

(24) **Herbart** vuole, nell'educazione, far emergere le idee dello schema morale onde crescere un individuo consapevole dei suoi doveri e in grado di seguire le stesse idee senza permettere che egoismi o ambizioni eccessive le offuschino.

In **Marx** l'educazione riveste un ruolo fondamentale: le masse vanno educate ed istruite affinche' possano progredire; ovviamente, e in cio' Marx concorda con Hegel, le masse non possono imparare da se', andranno educate da un'elite di saggi, cioe' di filosofi.

Schopenhauer considerera' indispensabile educare l'uomo alla catarsi onde permettergli di raggiungere la noluntas, che e' il superamento di ogni conflitto.

(25) Per **Stirner** non esiste uno stato inteso come autorita' sacra che, nella sua totalita', possa sostituirsi agli individui; infatti Stirner pone alla base della sua filosofia un individualismo assoluto.

Su basi ben diverse si muove **Feuerbach**: perdendo ogni carattere mistico e divino lo stato si riduce ad essere il semplice prodotto della solidarieta' umana, la quale sente impellente la necessita' di confrontarsi con gli altri e potenziarsi con una organizzazione adeguata che a questo punto ha funzione puramente utilitaristica.

Cio' era stato concepito gia' dall'intuizione religiosa (S. Agostino), che aveva fatto della storia l'attuazione di un disegno provvidenziale. Ora, nella filosofia della storia, si tratta di individuare quali siano, e dove portino effettivamente, le linee di tale disegno: in modo che le "vie della provvidenza" non rimangano occulte nel pensiero divino.

Come gia' la provvidenza vichiana, cosi' pure la ragione di Hegel si serve degli uomini per attuare i suoi disegni. Gli uomini ne sono dapprima consapevoli solo in minima parte: agendo si propongono solo di soddisfare le proprie passioni. C'e', tuttavia, un'astuzia della ragione che riesce a ricavare dalle loro azioni indirizzate a scopi particolari, un risultato di valore universale, che rappresenta ogni volta una tappa necessaria dello sviluppo storico dell'assoluto.

In ogni epoca della storia la progressiva consapevolezza dell'assoluto s'incarna nello spirito di un popolo determinato. Questo lo fa valere contro gli altri, che rappresentano momenti di consapevolezza inferiori, e acquista, o con mezzi pacifici, o, ancor piu' spesso, guerreschi, la prevalenza.

La guerra e' un male per gli individui, ma non per la vita dello Spirito al quale impedisce di marciare, come le onde al mare.

Cosi' dal dominio dei popoli orientali, dove uno solo era libero (monarca), si passo' al mondo greco-latino, in cui alcuni erano liberi; poi, con l'avvento dei popoli germanici, in cui tutti sono liberi, la storia e' entrata nella sua fase definitiva, nella quale l'Assoluto prendera' corpo in una forma di stato perfetta. A questo si avvicina, secondo Hegel, lo stato prussiano della restaurazione. (Mathieu) (28)

(26) come e' lontano da questa posizione lo Schopenhauer nel proporci la *noluntas*, un messaggio nullificante che vuole addirittura nientificare ogni rappresentazione costruita nei millenni dall'opera instancabile della volonta'.

(27) Marx ricalchera' queste tesi quando decidera' di porre la societa' prima dell'individuo nella scala di valori del materialismo storico.

(28) Pur ribadendo l'importanza della liberta' universale, Hegel manifesta una certa freddezza, quando non disprezzo, per gli ideali democratici: infatti, come potrebbe il popolo esprimere un'opinione valida se non e' ancora stato educato ed istruito dall'elite di saggi? Il vero bene e' il bene dello stato che e' al di sopra degli individui e che ne e' il simbolo; la liberta' dei singoli consiste proprio nell'essere liberi di giovare allo stato.

Herbart, partendo dalla base del "bene conoscere per bene agire", si oppone ad Hegel sostenendo la validita' di una democrazia garantita dalla pedagogia. Quindi, per Herbart, un certo modello d'educazione puo' rendere il popolano partecipe e competente a sufficienza della vita dello Stato.

Difficolta' dello storicismo

La concezione di Hegel di una razionalita' immanente nella storia ed enunciabile da parte dell'indagine storica, fu, per un verso, un immenso progresso rispetto a quelle vedute che facevano della storia la risultante meccanica di eventi casuali. D'altra parte essa rappresenta aspetti incongrui, che mettono in pericolo non solo i principi della morale, ma quello stesso "senso della storia" che, per altri aspetti, Hegel contribuisce a fondare. Infatti:

1) Uno e' dire che gli eventi storici hanno un senso profondo, altro e' ammettere, come fa Hegel, che sanzionino sempre la vittoria di una forma di vita superiore, o di un popolo piu' avanzato degli altri nella consapevolezza dei fini dell'assoluto. Così' concepita, la storia diventa un tribunale, in cui chi prevale, di fatto, ha sempre ragione; col risultato di giustificare qualsiasi iniquita', quando abbia successo. Per chi ammette una provvidenza trascendente, la situazione e' diversa, poiche' costui puo' interpretare come provvidenziale, in certi casi, il prevalere della iniquita', senza tuttavia giustificarla. Infatti le vicende del mondo non sono, per lui, il divenire dell'assoluto, ma di una realta' creata che serve, spesso senza volerlo, a fini superiori.

Marx rappresenta una voce originale e profondamente rivoluzionaria: nessuno prima aveva infatti considerato seriamente (=scientificamente) la "dittatura del proletariato"; Marx lo fa, e con tutto il rigore del suo materialismo scientifico. Questa convinzione si puo' comunque dedurre dal concetto di progresso come sviluppo sociale; se tale progresso deve verificarsi pienamente, e' necessario che i suoi protagonisti non siano impediti ad agire da istituzioni inadeguate al di fuori di essi stessi.

Nella prospettiva di **Schopenhauer** lo stato diventa un ennesimo mezzo attraverso il quale la volonta' cieca riafferma il proprio istinto insaziabile di vivere, mentre nella concezione strettamente anarchica di **Stirner** si tiene a sottolineare come l'organizzazione statale per nessun motivo, data la sua funzione meramente economica, puo' eludere i diritti del singolo che rimane, nella sua individualita', sacro ed inviolabile.

Osservazione analoga a quella fatta per **Herbart** si puo' applicare a **Fries**, il quale punta la sua attenzione sul concetto di Dignita' dell'uomo e finisce per concepire uno stato ideale, che identifica con quello democratico, che possa garantire appieno la dignita' del cittadino.

2) Lo storicismo di Hegel si trova poi in imbarazzo di fronte a manifestazioni che, di fatto, sono presenti in una certa eta', ma che tuttavia non rispondono al concetto che ci si fa di quel periodo storico. Lo storicismo e' costretto ad interpretarle come "residui" di momenti passati, che sussistono solo per essere superati dal progresso dello spirito, impersonato dal popolo guida. Gli elementi che fanno parte di una situazione storica contribuiscono tutti a caratterizzarla, senza che si sia in diritto di dire che alcuni vanno "nel senso della storia" e altri contro. E se anche se ne vuole giudicare a posteriori, in base al successo, accade spesso, per l'andamento "pendolare" di molti fenomeni storici, che la posizione soccombente ora torni ad avere ragione qualche tempo dopo !

3) Infine, mentre per Hegel la vita dell'Assoluto e' un cerchio la storia non puo' in nessun modo conchiudersi: essa non puo' ne' finire ad un certo momento, ne' ritornare al punto di partenza, ne' continuare indefinitamente, altrimenti sarebbe un cattivo infinito. Per un verso la storia politica dovrebbe chiudersi con la costituzione prussiana e il predominio tedesco nel mondo (come la storia del pensiero dovrebbe concludersi con il sistema di Hegel). Questo assetto definitivo, pero', sarebbe la negazione di quel movimento continuo che e' la storia.

Allora l'Assoluto non coinciderebbe piu' con la totalita' del movimento: anzi, stabilitosi nella sua verita' definitiva, renderebbe vano quel movimento che, prima, serviva da progresso. D'altro canto, se la storia procedesse indefinitamente in linea retta, non risponderebbe piu' al concetto hegeliano di assoluto, bensì, come ho detto, a quello che Hegel ripudia come "cattivo infinito".

Se infine si pensasse una storia che si muove in cerchio, ritornando periodicamente allo stesso punto, non avremmo piu' nessun punto privilegiato nel cerchio: metre per Hegel la storia e' progresso verso una conclusione ben determinata, in cui l'assoluto si manifesta nella sua forma piu' piena.

Riassumendo: finche' si fa dell'Assoluto una sorta di storia ideale eterna, la difficulta' non sorge: ma quando lo si fa coincidere con una storia che corre nel tempo, "temporalita'" e "assolutezza" della storia entrano in conflitto (anche se, a parer mio, la storia potrebbe essere la sintesi di assolutezza e temporalita'...). (Mathieu) (29)

Lo Spirito assoluto

Lo Spirito oggettivo e' sempre finito; vive infatti in questo o quel popolo, si attua nel sorgere e nel cadere di vari stati, si realizza attraverso il destino, limitato nello spazio e nel tempo, or dell'uno or dell'altro popolo. Lo Spirito non raggiunge l'eternita' e l'infinitezza della sua natura se non disciogliendosi da ogni limite, facendosi spirito veramente assoluto (= sciolto da ogni vincolo).

(29) la filosofia di Herbart critica il concetto di mutamento: ogni mutamento richiede una causa, ma il concetto di causa porta ad un assurdo processo all'infinito, percio' e' ridotto ad una categoria fenomenica alla maniera di Kant.

Anche in Schopenhauer il tempo resta una categoria e non tocca quindi il noumeno.

Marx elimina dal suo sistema uno sviluppo che ritorna su se stesso in un cerchio chiuso che, ponendosi e riproponendosi sempre allo stesso modo, puo' solo concepire una successione logica. Riconosciuto che il processo dialettico e' lotta di classi nella storia, la successione cronologica assume un'importanza tale da riuscire a rappresentare da sola tutta la realta' che e' materia in sviluppo.

Kierkeegaard considera ogni mutamento come il prodotto di una scelta dell'uomo nel tempo (priva di ogni necessita') che e', proprio perche' scelta, irreversibile.

Solo in un mondo nel quale non ci sia nulla di oggettivo all'infuori dello spirito come oggetto a se stesso, in un mondo in cui lo spirito si raccolga in se' medesimo, nella sua pura spiritualita', esso celebra la sua liberta' piu' piena e piu' vera. I gradi supremi di questa assoluta autoliberazione dello spirito sono: l'Arte, la Religione, la Filosofia. La prima forma immediata del sapere dell'assoluto e' l'arte.

L'arte sta nell'esteriorita' dell'oggetto bello, costruito in una materia data, e configurato in una forma sensibile; ma il vero oggetto della contemplazione estetica non e' la cosa che l'artista ci presenta, ma, attraverso la cosa bella, l' Assoluto. (Mathieu) (30)

L'arte e' cosi' la rivelazione soggettiva e sensibile dell'assoluto. (Baravalle)

In un secondo momento, l'assoluto, deposta l'esteriorita' della cosa, si manifesta direttamente come Spirito, nella religione. (Mathieu)

Nell'arte l'infinito e' intuito come finito; nella religione si attua la unita' dell'infinito e del finito, l'unione intima dell'anima col divino come fondamento della realta' e della vita universale. (Lamanna)

Ne deriva che il contenuto della religione e' identico a quello del sapere assoluto, ossia della filosofia. La forma in cui tale contenuto si manifesta, e', tuttavia, non del tutto adeguata: non e' la forma del concetto, bensì della rappresentazione soltanto. Le determinazioni

(30) Per Schopenhauer l'estetica e' un momento della catarsi quando si contemplan le idee come essenza universali. E' purificazione perche' chi contempla le idee, fuori della conoscenza scientifica, legata allo spazio al tempo e alla causalita', non e' piu' individuo naturale ma puro oggetto del conoscere: la catena dei bisogni e' interrotta, ogni arte e' liberatrice e il piacere che essa produce e' la cessazione del dolore e del bisogno.

Per Kierkegaard l'estetica non e' conoscenza quanto scelta: e' la scelta di essere Don Giovanni, di vivere nell'attimo fuggente, di cercare la novita' del piacere. La dispersione e l'ansia di novita' conducono pero' l'uomo estetico alla noia, e dalla noia alla disperazione.

Sotto il nome di estetica Herbart comprende, oltre alla teoria dell'arte bella, anche la morale: scienza della valutazione. I giudizi infatti, oltre ad essere teoretici, possono riguardare il bello e il valore. Guidati da certe idee pratiche noi giudichiamo il bene e il male di ogni azione.

dell'assoluto non si presentano infatti nella loro concatenazione logicamente necessaria, ma si offrono come mito, come un racconto che, pur rivelando Dio, ne lascia l'essenza sempre al di là, come "inconcepibile", e ne fa quindi una realtà fuori dalla coscienza dell'uomo. (Mathieu)

Tuttavia l'evoluzione storica della religione mostra il trasformarsi progressivo di questa trascendenza in immanenza e tale tendenza culmina nella intuizione, caratteristica del Cristianesimo, del Dio fatto uomo, dell'umanizzarsi di Dio. (Lamanna) (31)

La distanza infinita che, nella religione, rimane tra l'uomo finito e l'infinito assoluto, deve essere superata. Nell'arte e nella religione l'Idea assoluta è oggetto di intuizione, di fede, di sentimento; viene conosciuta per rappresentazioni sensibili o simboliche; nella filosofia invece essa è colta nella sua intima essenza, nel suo identificarsi col pensiero puro che l'apprende. L'assoluto deve farsi autocosciente nell'uomo stesso, con la filosofia, che è l'Idea che pensa se stessa; "Idea pensante" e non semplicemente pensata. (Mathieu) Se la filosofia è l'autocoscienza dello Spirito, Spirito che di è fatto pensiero presente a se stesso, e se l'essenza dello Spirito è del pensiero è processo, movimento, sviluppo, e' in una parola storia, la filosofia stessa non può non risolversi che nella storia della filosofia.

(31) Hegel quindi accetta la religione a patto che si storicizzi ed entri a far parte del suo sistema.

Marx al contrario, si scaglia con veemenza contro la religione, considerandola alienazione, oppio dei popoli: Marx è infatti convinto che la religione possa essere usata dagli sfruttatori capitalisti per mantenere le masse nell'ignoranza: Marx vuole anche evitare che, a causa della presenza di un dio trascendente, il popolo cada nello stato di "coscienza infelice" e quindi alienazione. Se proprio si vuole concepire un dio, sia l'uomo stesso nell'atto di progredire grazie alla scienza.

Engels opporra' alla religione tradizionale una sorta di spiritualismo che porti a divinizzare l'umanità stessa.

Schopenhauer vede invece nella religione un modo per rifuggire il proprio individualismo, rinnegare la volontà e giungere quindi alla *noluntas*; la sua religione è una *catarsi*; chiunque, e ciò è insolito per i suoi tempi, vi si può accostare, senza bisogno di appartenere ad una qualche setta e senza bisogno di rivolgersi a rappresentanti appositamente scelti per guidare l'uomo sul cammino della fede.

Kierkegaard dara' una grandissima importanza al momento religioso, ponendolo addirittura come superamento del momento estetico ed etico. Ricordo che Kierkegaard era un cristiano convinto e che quindi considerava la vita religiosa come l'esperienza più completa, profonda e rischiosa nel momento in cui la volontà divina richieda comportamenti di per se' immorali (si pensi all'esempio portato dallo stesso Kierkegaard circa il sacrificio del figlio di Abramo).

I vari sistemi filosofici che si sono succeduti rappresentano momenti necessari del Pensiero eterno. La storia della filosofia, da Talete a Schelling, acquista la sua unita' intrinseca se viene riguardata come espressione di quello stesso processo logico, eterno che si svolge in ognuno di noi, e ogni dottrina come correlativa ad una delle categorie il cui sistema e' il pensiero logico. La filosofia assoluta, appunto, l'idealismo assoluto hegeliano, e' quella che le supera tutte e tutte le inverte: e' il sistema che si presenta come sintesi di tutti quanti i sistemi precedenti, come storia del pensiero nella sua totalita'.

(Lamanna) (32)

Tuttavia la stessa difficulta' di prima ritorna: per un verso la verita' assoluta dovrebbe trovarsi in ogni filosofia del passato, purché situata al suo posto nella storia, per un altro verso la filosofia, e quindi la storia della filosofia, e' tutta nel suo punto di arrivo, il sistema hegeliano, l'unico in cui l'assoluto si manifesta con piena verita'. Gli altri sistemi, come singoli momenti, presi di per se', sono astratti e quindi non veri. Così il pensiero hegeliano tende a forzare l'interpretazione delle filosofie che esamina, per farle entrare negli schemi del sistema giudicando il loro valore in funzione di questa possibilita'.

Per Feuerbach infine, l'esperienza religiosa si riduce al risultato di un processo psichico che ci porta a considerare un dio che, in somma, e' la sintesi di tutte le qualita' positive pensate dall'uomo.

(32) Gli oppositori di Hegel non criticarono la sua metafisica poiche' preferirono condurre le loro ricerche lungo linee filosofiche che relegassero "in un angolino" la metafisica, quando non la rinnegarono completamente.

E' il caso di Marx, di Fries, di Stirner, di Feuerbach, che considerarono la metafisica rispettivamente alienante, impossibile, illusoria, e di nuovo, alienante, e di Herbart "criticista a meta'" che giunge a concepire una metafisica possibile solo in parte a causa della nostra inesatta conoscenza dei reali.

Così da un lato, la dottrina di Hegel fece compiere un grande progresso allo studio storico della filosofia, dando all'evoluzione del pensiero un senso unitario; d'altro lato, essa corre continuamente il pericolo (e, ancor più che in Hegel, negli hegeliani) di vedere il pensiero degli altri solo in funzione del proprio, e quindi di falsarne la personalità'.

Fortuna di Hegel

Nonostante la tremenda difficoltà di comprensione dei suoi scritti, Hegel acquistò un enorme ascendente sui contemporanei, e influisce profondamente sui posteri. Intorno a lui si formò, a Berlino, una cerchia di allievi entusiasti, conquistati soprattutto dall'efficacia con cui il maestro sapeva trovare il senso profondo delle cose e dare una spiegazione a tutto, coordinare ogni problematica, portare ad una conclusione unitaria le tendenze più contrastanti.

Altri rimasero, al contrario, seccati (per non dire disgustati) da questo tentativo di razionalizzare tutto, che non esitava a deformare, a svuotare e ridurre a momenti di puro gioco dialettico gli elementi più vivi della realtà (esprimo parecchie riserve intorno a questo giudizio...).

Da un lato perciò, nella stessa scuola si formò una divisione tra coloro che rimasero fedeli alla lettera del maestro (destra hegeliana) e coloro che, pur apprezzandone certe interpretazioni fondamentali, si staccarono da lui, cercando la concretezza non più nel "concetto" ma altrove: nella vita economica, nell'individuo (sinistra hegeliana).

Da un altro lato vi fu chi, pur imparando molto dalle analisi di Hegel, ritenne illusoria la conciliazione che Hegel credeva di aver dato ai contrasti della realtà, e si pose quindi fuori dalla scuola e in polemica con essa (Kierkegaard e, in seguito, Nietzsche).

Altre correnti della filosofia ottocentesca rimasero, invece, sostanzialmente estranee allo hegelismo: Herbart e Schopenhauer in Germania, il positivismo in Francia e Inghilterra (tuttavia ho inserito sia Herbart che Schopenhauer nella mia ricerca poiché i loro sistemi, anche se non intenzionalmente, costituiscono un interessante momento di analisi comparativa).

Nella seconda metà del secolo queste correnti, acquistando la prevalenza, non lasceranno che aree piuttosto marginali allo hegelismo, fino a quando una nuova ondata idealistica non lo riporterà in onore.

Hegel oggi

Hegel rimane per noi uno dei pensatori che ci diedero un concetto più profondo della filosofia e interpretarono con più efficacia rivelativa una quantità di argomenti; ma lo hegelismo, come filosofia militante, può dirsi tramontato.

La ragione che, nonostante ogni ammirazione, ci tiene lontani da Hegel è la sua convinzione di avere espressa la scienza definitiva, a differenza di tutti i pensatori che lo avevano preceduto: la pretesa cioè di parlare dal punto di vista dell'assoluto, e di esporne esaurientemente, in un sistema, la struttura, la natura, lo sviluppo. La filosofia ha riacquisito, per noi, un senso platonico di "amore" per la sapienza che non può appagarsi di una scienza definitiva. Noi filosofiamo appunto perché non siamo l'assoluto, ma siamo mossi da una aspirazione verso di esso, grazie a cui esso ci si rivela in forme sempre nuove, mai adeguate una volta per tutte.

Cito un passo da "Storia della Filosofia Occidentale" di Bertrand Russell nel quale si comprende come il rifiuto per l'assolutezza dei sistemi filosofici sia stata attaccata sin dai tempi del filosofo inglese:

"Moralmente, un filosofo che impiega la sua competenza professionale per qualche cosa che non sia una disinteressata ricerca della verita' e' colpevole di una sorta di tradimento. E allorché' suppone, nel corso di un'indagine, che certe convinzioni, vere o false che siano, son tali da spingere a un buon comportamento, egli limita l'obiettivo della speculazione filosofica in modo tale da rendere la filosofia una cosa banale; il vero filosofo e' pronto ad esaminare **tutti** (grassetto nell'originale) i preconcetti. Quando, consciamente o inconsciamente, si pone qualche limite alla ricerca della verita', la filosofia viene paralizzata dal timore e si prepara il terreno ad una censura governativa che punisca chi propaga 'pensieri pericolosi': infatti il filosofo ha gia' posto un'analogia censura sulle proprie indagini. Dal punto di vista intellettuale, l'effetto delle errate considerazioni morali sulla filosofia e' quello di impedirne in larghissima misura il progresso."

Hegel e' stato insuperabile nel riconoscere l'infinito (del Logos, dell' Idea, della Ragione Divina) presente nel finito (del mondo, del tempo, della storia): ma non e' riuscito a persuaderci della loro, sia pur dialettica, identita'. E cosi', anche dopo di lui. la filosofia ha continuato a cercare.

+ ----- +

GLI AVVERSARI DI HEGEL

E' bene ricordare che tutte le filosofie dell'800 nacquero in connessione o in antitesi con l'idealismo di Fichte, di Schelling e di Hegel. Alcuni pensatori, pur senza ignorare quella filosofia, ne rimasero così impermeabili da non ne intesero neppure il significato. Pur polemizzando con gli idealisti quindi, non si possono neppure considerare come oppositori.

Rimasero estranei all'Idealismo:

- In Germania: Schopenhauer, Herbart, gli psicologisti;
- L'intero pensiero francese;
- La massima parte del pensiero italiano.

I tedeschi però, mentre rifiutavano la filosofia speculativa degli Idealisti (di cui non coglievano il significato) accettavano, se non la dottrina, almeno l'atteggiamento critico di Kant; in nessun caso però si possono considerare proscrittori del suo pensiero. (Mathieu)

Lamanna precisa che l'Idealismo (e soprattutto Hegel), per tutta la metà dell'800, penetrò sia in Germania, sia, in grado minore, nel resto dell'Europa, del suo spirito non solo la filosofia ma tutti i gradi della cultura.

Questo pensiero però non contrasta con quello di Mathieu che considera che solo nella prima metà dell'800, gran parte del pensiero filosofico europeo non aveva indirizzo idealista pur sentendone magari l'influenza.

D'altra parte, dice Lamanna, a molti esso si presentò come paradossale, quasi una sfida aperta al senso comune:

- Alcuni attaccano il principio della creatività dello spirito e della riducibilità del reale all'io.
- Altri oppugnano la perfetta coincidenza tra reale e razionale.
- Altri colpiscono come vana la tendenza a dedurre la ricca complessità delle cose da un unico principio.
- Altri infine lamentano il crollo del mondo trascendente, di realtà immutabile su cui si fondano le credenze e le speranze perenni della coscienza religiosa umana (e del resto Schelling stesso, nella seconda fase del suo pensiero, aveva sostenuto la bancarotta dell'idealismo, anzi di ogni razionalismo).

C'è dunque una tendenza a ritornare, da parte di molti, alla posizione di Kant, considerando gli sviluppi idealistici come deviazione dalla linea del Criticismo.

HERBART (1776-1841)

- Discepolo di Fichte dalla cui filosofia si allontanò
- Cattedra a Gottinga e poi a Königsberg (1809): era stata di Kant
- Conobbe e frequentò Enrico Pestalozzi

Opere: Filosofia pratica universale; Pedagogia generale; Manuale di psicologia.

METAFISICA

Herbart si oppone all'idealismo, diventandone uno spietato critico, appellandosi all'esperienza e alla ragione e muovendosi, allo stesso tempo, sul terreno del Realismo.

H. si rifà a Kant, accettando la "cosa in sé", che chiama **Reali**, e l'esperienza della prospettiva kantiana. La filosofia deve partire dall'esperienza, ma non si deve fermare all'esperienza perché **l'esperienza si rivela contraddittoria**, mentre la cosa in sé non lo può essere.

Herbart passa perciò a evidenziare le contraddizioni dell'esperienza che Kant non avrebbe colto:

- Concetto di **COSA**: essa all'esperienza si presenta sotto un aspetto come un tutto unitario e per un altro come molteplicità. Se prendiamo come esempio un'arancia: la cogliamo come un tutto unitario (sostanza), e allo stesso tempo, come molteplicità (accidenti). Non solo: gli accidenti, colore, gusto, forma, peso, profumo... sono relativi.

- Concetto di **MUTAMENTO**: si tratta di un "uno" che si fa "molti", ma quando una cosa cambia, dobbiamo attribuirle le proprietà che possedeva prima del mutamento, o quelle possedute dopo essere mutata?

- Concetto di **CAUSA** da cui dipende il mutamento: qui H. non sa passare dal divenire all'indivenibile, come aveva fatto Aristotele e Tommaso. Il concetto di causa porta a un assurdo processo all'infinito, invece di un passaggio dal mosso al motore, dal mondo a Dio.

- Concetto di **IO**: è contraddittorio in tre sensi, innanzitutto come ogni cosa, soggetta al mutamento (si veda sopra), poi perché, la definizione di autocoscienza con cui per lo più lo si definisce, porta a una serie di rappresentazioni infinita (l'io rappresenta se stesso che rappresenta se stesso che rappresenta se stesso...).

- Concetto di **MATERIA**: estesa com'è, dovrebbe occupare certe parti nello spazio; ma, allo stesso tempo, poiché divisibile all'infinito ne dovrebbe occupare infinite.

Per la dialettica hegeliana la contraddizione è la legge suprema della realtà e della conoscenza; per Herbart invece, ciò che si contraddice non può essere reale. Esso è solo uno stimolo alla riflessione per approdare alla coerenza.

Herbart così, per superare le contraddizioni suddette, passa da un mondo di apparenze, di fenomeni appunto, alla cosa in sé, al noumeno: i **REALI qualitativamente diversi ma in sé immutabili**.

Herbart perciò non sostiene solo come Kant l'esistenza del noumeno, ma ritiene che i Reali si possono attingere e conoscere. Solo in questo modo tutte le contraddizioni dell'esperienza possono essere superate.

(La filosofia aristotelico-tomista rivelava anch'essa l'esistenza di contraddizioni nella prospettiva dell'esperienza, ma le superava mediante il passaggio a un essere infinito. E' proprio, infatti, del finito non essere esente da difetto. Herbart invece rimane legato alla prospettiva kantiana).

Esistono, secondo Herbart, fuori di noi una quantità di **enti**, la cui natura semplice e propria ci è sconosciuta, ma sulle cui condizioni interne ed esterne possiamo acquistare una somma di conoscenze che può aumentare all'infinito.

Riconoscere poi l'immutabilità dei reali non significa escludere che essi possano avere delle relazioni reciproche: basta interpretare tali relazioni come accidentali, che non qualificano né modificano la natura dei reali. Anzi esse, appunto perché accidentali rispetto all'ente, non lo moltiplicano. Senza la dottrina delle vedute accidentali la filosofia di Herbart si troverebbe ridotta all'Eleatismo.

Ritorna così però un vecchio problema: come può il pensiero raggiungere la natura del reale attraverso i concetti se questi stessi sono concepiti come accidentali? Le diverse note di una **Cosa**, infatti, non sono altro che atti di **autoconservazione** tra i reali; anche il **mutamento** si riduce a una connessione; e della **materia** che porta ad altre contraddizioni, si dovrà riconoscere l'estensione solo come costruzione operata dal pensiero nell'atto di raffigurarsi l'oggetto.

Il principio è democriteo, sebbene Herbart per superare le difficoltà insite nell'atomo democriteo, concepisce i **reali come immateriali**, un riconoscimento che imprime un carattere tutto spiritualista alla metafisica di Herbart.

Anche l'**Anima** diventa un reale analogo a tutti gli altri, come essi spirituale e come essi immodificabile nella sua più profonda realtà. Gli atti psichici non sono che gli atti che essa oppone nella relazione con gli altri reali. Herbart non ritiene di dover spiegare perché, mentre le note dei corpi si presentano sotto l'aspetto di durezza, colore, suono... quelle dell'anima si presentano invece sotto l'aspetto di rappresentazioni; ciò costituirebbe una pura accidentalità.

PSICOLOGIA (stesso carattere scientifico di ogni altra scienza)

Se più rappresentazioni si affollano nella medesima anima, esse entreranno in rapporti reciproci, analoghi a quelli che sussistono tra i singoli reali. Ogni rappresentazione allora tende a rimanere nell'anima il più a lungo possibile e, per raggiungere questo scopo, entrerà in lotta con le

altre. Alcune così cadranno sotto la soglia della coscienza; mentre altre, più forti, riusciranno a rimanere sopra di essa. Le prime però non scompariranno anzi, potranno riemergere se verranno meno le forze che le hanno cacciate nel regno dell'inconscio.

La stessa rappresentazione dell'**Io** o **unità di coscienza** è un prodotto del meccanismo psichico. Alcune rappresentazioni più stabili formano delle "masse consolidate" che esercitano una specie di attrazione sulle nuove rappresentazioni; questo processo è ciò che Herbart chiama **appercezione**. La massa appercepente però non percepisce se stessa, perché sempre in movimento, priva di ogni realtà, ma è il risultato dell'astrazione che noi operiamo da tutte le serie di rappresentazioni che in quel punto s'intersecano.

A questi rapporti Herbart pensa che siano applicabili i calcoli esatti della matematica. L'astrattezza della matematica psichica di Herbart oggi è più che mai evidente, tuttavia quella premessa diede un grande contributo alla psicologia e alla pedagogia elevandole al rango di autentiche scienze.

ESTETICA

Sotto questo nome Herbart comprende la teoria dell'arte bella e la morale che sono del tutto indipendenti dalla metafisica e costituiscono la **scienza della valutazione**. (Lamanna)

Herbart ammette l'esistenza di due giudizi estimativi accanto a quelli teoretici a essi irriducibili: giudizi sul bello; giudizi di valore (in rapporto alla volontà e alle azioni degli uomini).

Questa scienza trova il fondamento su un fatto evidente e innegabile: noi cogliamo con molta evidenza nella nostra coscienza certe approvazioni o disapprovazioni irriducibili e siamo guidati da certe idee pratiche o concetti modelli che costituiscono lo schema della funzionalità del nostro gusto morale. Secondo questi concetti noi giudichiamo il valore morale di un'azione:

- Idea di libertà interiore: che esprime e determina la coerenza tra ciò che si ritiene retto e l'azione che si compie.

- Idea della perfezione: che esprime e determina l'intensità del volere con cui si tende a un fine supremo.

- Idea della benevolenza: che esprime e determina la disposizione della propria volontà ad accordarsi con quella altrui.

- Idea del diritto: che esprime e determina il desiderio di eliminare ogni conflitto tra le volontà.

- Idea dell'equità: che esprime e determina un merito per ogni azione.

Le valutazioni etiche hanno per oggetto le relazioni. Spesso le idee suddette sono offuscate dagli interessi personali che possono essere superati solo con il tempo. E' affine la morale di Herbart a quella di Kant, formale e aprioristica.

PEDAGOGIA

Alla pedagogia l'etica fornisce i fini e la psicologia i mezzi. Secondo questa premessa l'insegnamento si deve fondare sulle conoscenze già acquisite dall'alunno in seno alla propria famiglia o comunque nel mondo; su questo insieme di conoscenze si devono inserire quelle nuove che si saldano con esse e non si dimenticano più. Perché la saldatura sia indissolubile è necessario che siano acquisite sotto lo stimolo dell'**interesse** che è il sentimento piacevole che sorge dall'associazione di vecchie e nuove idee di natura simile.

L'educazione deve sfociare nella formazione del carattere morale. **Conoscere per bene agire**. La gran parte dei mali morali derivano unicamente da "ristrettezza dell'intelletto e dalla deficienza di sani interessi".

CRITICA

1) La metafisica di Herbart solleva gravissimi problemi, basti pensare alle relazioni tra i reali sulle quali si dovrebbe fondare tutta l'esperienza. Tali relazioni, sempre che una relazione puramente esterna sia ammissibile, non si vede in che cosa possano consistere, dal momento che i reali, radicalmente estranei uno all'altro, stanno ciascuno in sé e sono immutabili.

2) I reali rimangono un postulato, non il risultato di una dimostrazione, e, se sono inconoscibili e inattingibili, come può Herbart definirli immateriali.

3) Tutta l'esperienza si ridurrebbe a relazioni accidentali, un mondo insomma fittizio, proprio quel mondo che temeva Cartesio, effetto di un folletto dispettoso che vuole far vivere in un sogno senza che noi ne possiamo essere consapevoli.

4) Non risulta chiaro inoltre se le relazioni abbiano una qualche obbiettività o siano semplicemente il risultato di una nostra veduta accidentale, riducibili a un nostro modo soggettivo di vedere le cose, senza alcun fondamento nel mondo dei reali. Sembra però che non si possa parlare di soggettività perché sugli effetti dei rapporti e delle relazioni tra i reali si potrebbe financo applicare il calcolo matematico; ma allora come si possono definire questi effetti "accidentali"?

KIERKEGAARD (1813-1855)

Di nazionalità danese, K. ebbe un padre facoltoso commerciante che sembra che nella sua adolescenza di povero pastore abbia maledetto Iddio per la sua misera esistenza. Il senso di colpa (la scheggia nelle carni), aggravata dalla morte prematura dei fratelli, pesò sul filosofo per tutta la vita nel timore della collera divina.

Si fidanzò e ruppe il fidanzamento; si mise in urto con la Chiesa Luterana di cui il fratello era vescovo; disprezzò l'Idealismo e soprattutto Hegel di cui respinse l'ordine metodico.

Opere: *Diario, Concetto dell'angoscia, Aut aut, Malattia mortale, Briciole di filosofia.*

Oppositore di Hegel, contrariamente a Herbart e a Schopenhauer, il suo sguardo è volto al trascendente, per questa ragione appartiene alla corrente spiritualistica della Germania. Hegel, conformemente alle aspirazioni romantiche della prima metà dell'800 che tendevano a identificare l'uomo con Dio, pretese di dar forma concettuale a questa aspirazione e di sistemare razionalmente i problemi.

K. in una posizione non dissimile dalla Sinistra Hegeliana, considera illusoria la soluzione di Hegel ed è convinto che il dramma dell'uomo sia del tutto aperto: da una parte c'è l'uomo, il finito; dall'altra c'è Dio, l'infinito. Perché l'uomo giunga alle soglie dell'Infinito, è necessario colmare un dislivello che risulta incolmabile. Di qui il dramma.

PENSIERO ED ESISTENZA

Secondo K. il torto abituale dei filosofi consiste nell'illudersi che il **pensiero** immobilizzato nei concetti e nelle in rigide opposizioni, possa adeguarsi all'**esistente** che è divenire, dove le opposizioni coesistono. In verità fra l'ordine dell'esistente e l'ordine del pensiero, esiste una distanza pressoché incolmabile ed è assolutamente assurdo trascrivere l'esistente in termini logici.

L'Hegelismo non si rende conto nell'olimpica serenità dell'**idea**, che il vero e unico problema è il **singolo** che non si risolve con un sistema di concetti astratti, né può trovare una soluzione valida universalmente. Nella massa conformista manca precisamente quella affermazione della personalità del singolo, che contraddistingue la vera esperienza vitale dell'esistente, di colui che è soggetto attivo, non oggetto passivo tra oggetti passivi.

L'**Esistente** poi è l'uomo stesso, presente intimamente a sé medesimo che **vive** e non solo **conosce** la sua esistenza. La riflessione oggettiva trasforma il soggetto in qualcosa di accidentale e l'esistenza diventa indifferente ed evanescente. L'illustrissimo signor speculante, mentre spiega la realtà intera, nella distrazione si dimentica del suo nome, si dimentica di essere un uomo in carne

ed ossa. Il pensatore soggettivo, contrariamente a quello oggettivo, pensa nelle categorie in cui vive e vive nelle categorie in cui pensa.

La **Verità** è tale solo quando è una verità per me, la verità non è l'oggetto del pensiero, ma il processo in cui l'uomo la fa sua è la vive. Solo la riflessione soggettiva è concessa con l'esistenza. La riflessione nella quale il singolo uomo è direttamente coinvolto e non è dunque oggettiva e disinteressata ma **appassionata e paradossale**.

Questo è l'insegnamento fondamentale del Cristianesimo; la prospettiva da cui è necessario opporsi alla filosofia Hegeliana e in generale a ogni filosofia che si avvalga della riflessione oggettiva.

ESISTENZA COME POSSIBILITA'

K. nega la radice stessa della dialettica Hegeliana: il presupposto che la realtà sia, in quanto razionale, necessaria e che tutto ciò che è deve essere. **La realtà non è un processo razionale, unico e continuativo, ma un complesso di possibilità che non si riconciliano, anzi si escludono**, spesso negandosi e distruggendosi.

Nella sua stessa vita K. fu vittima del senso angoscioso delle **possibilità** che potevano nascere da qualsiasi sua decisione, rimanendo paralizzato di fronte a ogni decisione impegnativa. Rinunciò all'ufficio di pastore, rinunciò al matrimonio e si limitò a chiarire e illustrare le alternative fondamentali della vita dal **punto zero**.

La vita presenta all'uomo **tre alternative**, ossia tre possibilità di fronte alle quali deve operare una scelta:

La vita estetica: simboleggiata dal Don Giovanni, il seduttore, è la vita di chi vive l'attimo fuggente e si preoccupa unicamente di cercare la novità del piacere; è quella di colui che coglie, momento per momento, il nettare di ogni esperienza senza mai lasciarsi prendere dal fiore che lo offre. A essa è essenziale la varietà continua, l'assenza di ripetizioni. Questa dispersione, quest'ansia di novità conducono però l'uomo estetico alla **noia** e, dalla noia alla **disperazione** che sorgono a rivelare l'insufficienza di tale vita.

La vita etica: simboleggiata dal marito e dallo stato matrimoniale, caratterizzato dalla fedeltà e dal lavoro. Questo stadio però non è raggiunto attraverso un passaggio dialettico. La vita etica implica un **salto**, una **scelta libera**. Anche questa vita però si rivela insufficiente, tormentata da un'**ansia d'infinito** che non si lascia chiudere nei limiti di un'esistenza comune, comoda, conformista. Il singolo si trova di nuovo solo di fronte a Dio, maturo forse per un nuovo salto, più radicale del primo.

La vita religiosa: Lo stadio precedente richiamava la norma etica; ora invece la stessa norma etica viene sospesa: **il principio religioso sospende l'azione del principio morale**. K.

chiarisce con un esempio tratto dalla Bibbia; è l'esempio di Abramo che, vissuto fino a settant'anni nel rispetto della legge morale, riceve da Dio l'ordine di uccidere il figlio Isacco e di infrangere la legge per la quale era vissuto. Fra i principi morali e quelli religiosi non c'è possibilità di conciliazione, ma salto e opposizione.

Non basta: il **dubbio** e l'**angoscia** accompagnano anche quest'ultimo stadio che sembrava che potesse assicurare all'uomo la felicità e la pace. Non si può, infatti, essere certi di essere giustificati se si contravviene a un principio morale. L'uomo può solo aver fede nella giustificazione di Dio; solo Dio però gli può assicurare la fede attraverso la grazia, come ogni altra cosa. La contraddizione è quindi insanabile.

IL SENTIMENTO DEL POSSIBILE: L'ANGOSCIA

L'angoscia è generata in quanto la vita è costituita essenzialmente di **possibilità**. L'uomo è soggetto all'angoscia in quanto ha la possibilità di **scegliere** e quindi di **sbagliare**. L'angoscia è propria di chi vive nel peccato come di chi si è liberato: chi vive nel peccato è angosciato dalla possibilità del pentimento; chi si è liberato dal peccato, dalla possibilità di ricadervi.

L'angoscia rivela la nostra **libertà**. Essa apre all'uomo la via per capire il suo essere costitutivo, tutto diverso da quello di una costruzione concettuale.

L'angoscia si pone in relazione direttamente con l'**avvenire**. Il passato, infatti, può angosciare solo in quanto si ripresenta come futuro, cioè come una possibilità di ripetizione. Così una colpa genera angoscia solo se non è realmente passata.

L'angoscia è la più pesante di tutte le categorie: quando, infatti, si dice che la possibilità è leggera, significa che alla possibilità si attribuisce solo felicità e buona sorte. Questa però non è la felicità ma un'invenzione fallace perché nella possibilità tutto è egualmente possibile.

LA DISPERAZIONE

L'angoscia turba l'uomo nel suo rapporto con il mondo; la disperazione turba l'uomo nel rapporto con se stesso. E' la malattia mortale che affligge l'uomo quando, conoscendosi finito, si scopre incapace di farsi da sé e allo stesso tempo incapace a sciogliersi dal rapporto che ha con sé. La **disperazione** però è l'opposto della **fede**, è **peccato**. La disperazione può essere superata solo dalla fede, che è l'abbandono in Dio cui tutto è possibile. Dio diventa così il principio di tutte le possibilità, è la speranza che garantisce la salvezza dell'essere.

La speranza (di non dissolversi e perire) non va mai disgiunta dal senso del rischio di perdere la fede stessa, l'unico filo con l'Assoluto, di cui l'uomo non può disporre come di un proprio possesso.

NOZIONE DI POSSIBILE: L'ISTANTE E LA STORIA

Nello scritto *Briciole di filosofia* la nozione di possibile non è coerente con gli altri due scritti *Concetto dell'angoscia* e *Malattia mortale*.

Nel primo K. afferma che **la sintesi tra possibile e reale non è la necessità**, come aveva sostenuto Hegel. Il necessario, infatti, non può mutare; il necessario è, per definizione, mentre il divenire è sempre un annientamento parziale. **La Storia così è il dominio del possibile**: se il passato, per il fatto di essersi realizzato, fosse divenuto necessario, l'avvenire stesso sarebbe necessario quanto alla sua realizzazione futura. Il passato invece non è necessario nel momento in cui diviene; non diventa necessario divenendo e ancora tanto meno lo diventa nell'atto di essere compreso o interpretato. La conclusione è che la possibilità, dalla quale è risultato il possibile divenuto reale, accompagna sempre il reale stesso.

Nella *Malattia morale* invece K. ricorre alla definizione della realtà come unità di possibilità e necessità; una definizione che combina due categorie che secondo *Briciole* vanno tenute separate. K. attribuisce all'uomo l'infinità del possibile che però contrasta con l'affermazione che **tutte** (o quasi) **le possibilità umane sono destinate allo scacco**, almeno finché non si appoggiano a Dio o siano convalidate da Lui.

E' chiaro però che una possibilità destinata allo scacco non è una possibilità: la forma della possibilità è quella dell'alternativa, sulla quale K. ha tanto insistito. Se per l'uomo la possibilità non ha questa forma, l'uomo non vive nella possibilità ma nella necessità. Il concetto di possibilità in K. è qui chiaramente incoerente.

L'UOMO, LA STORIA E DIO

K. ritiene che la Storia esiga un organo che sia conforme alla sua natura: la **percezione immediata** ha come oggetto il presente, non la Storia, che è il passato e che implica come organo la **fedè**. La fedè, contrariamente alla percezione immediata, crede a quello che non vede.

D'altra parte l'uomo si trova sommerso nel divenire, cioè nella Storia così che Dio è di là da ogni possibile punto di arrivo della ricerca umana né il suo dramma può essere risolto attraverso la scienza Hegeliana, o il positivismo, o la politica, o la stessa Chiesa quando si riduce a organizzazione mondana. Il rapporto tra uomo e Dio, in cui il rapporto parte tutto da quest'ultimo attraverso la **Grazia**, suscitatrice della fedè, esclude che l'uomo possa elevarsi a Dio, anche solo per dimostrarne l'esistenza.

K. perciò, se rivendica il primato esistenziale dell'individuo rispetto alle strutture, alle forme, alle istituzioni, al tempo stesso si guardava dal fare dell'individuo un assoluto. L'uomo

dipende da un Principio Divino e ne è separato da una differenza assoluta che non potrà mai essere colmata dalle nostre sole forze.

La **speranza** è dunque fondata sulla **trascendenza** e non sullo **svolgersi** delle vicende terrene. La filosofia di K. non ha dunque il suo fulcro nella ragione o in qualsiasi altro elemento universale oggettivo, ma nell'uomo singolo, concretamente esistente. A ragione dunque, a lui si richiamerà l'esistenzialismo contemporaneo.

KIERKEGAARD E IL PROTESTANTESIMO

K. fu senza dubbio un grande spirito religioso; il suo cristianesimo fu tuttavia quello protestante, ossessionato dal concetto del peccato, della giustificazione per sola fede (della inutilità delle opere), della svalutazione della ragione e della natura. Il rigido dualismo di K. è lontano dall'organicismo tomistico. Dice Tommaso: *Gratia non tollit naturam sed perficit; Fides presupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et sicut perfectio perfectibile.*

Tuttavia se è vero che molti studiosi evidenziano l'incompatibilità tra K. e il cattolicesimo, c'è anche chi ne sottolineano i punti di contatto. Così per i concetti di libertà, necessità delle opere, predestinazione, necessità della confessione, valore dell'ordinazione, il celibato ecclesiastico. Non fece mai polemica diretta con il Cattolicesimo, anzi considerò la teologia, il culto di Maria e dei Santi come più vicini al cristianesimo primitivo. Nel Protestantismo, secondo K., ha vinto il programma di rendere la vita più facile, di togliere i pesi, si è giunti a un vero Eudemonismo (= la dottrina morale che riponendo il bene nella felicità, la persegue come un fine naturale della vita umana) togliendo il celibato, l'ascesi, il martirio.

K. ha superato i due caposaldi della Riforma: sola **fides**, sola **Scriptura**, rivendicando la **necessità delle opere** e dell'autorità fondata sulla **Tradizione** e sull'**Ordinazione Sacra**. Quanto a Lutero, in certi momenti sembra che K. scinda nettamente la sua opera dalla degenerazione in cui s'impantanò il Protestantismo, ma esistono testi molto espliciti in cui la responsabilità di Lutero è chiamata apertamente in causa.

Pur essendosi avvicinato tanto al pensiero cattolico, non credette necessario fare l'ultimo passo.

SCHOPENHAUER (1788-1860)

- Nasce a Danzica
- Viaggia molto e studia con passione lingue e letterature antiche e moderne
- Conosce Goethe e Wagner
- La fortuna fu tardiva
- Opere: *Il mondo come volontà e rappresentazione* e *Parega Paralipomena*

Non ebbe l'abito del filosofo professionale e oggetto del suo disprezzo furono Fichte, Schelling, Hegel che chiamava con il termine di *tre ciarlatani*, e il cui tecnicismo appariva a lui vuota ostentazione.

La sua fortuna tardiva non fu casuale. La forma espositiva poco tecnica, male si accordava con la tendenza della prima metà dell'800, e sarebbe stata certamente più apprezzata se fosse nata qualche decennio prima, ai tempi dell'Illuminismo; né il suo pessimismo poteva piacere ai primi dell'800, tutti in attesa di un radioso avvenire. Piacque invece nella seconda metà del secolo, quando i suoi pensieri trovarono una gioventù ormai delusa.

GNOSEOLOGIA

Dipende sostanzialmente da Kant. Infatti distingue tra:

- **fenomeno** (che per S. è illusorio e ingannatore): il mondo è un fenomeno elaborato, costruito dal soggetto conoscente, di cui le forme a priori si riducono a tre: Spazio, Tempo, Causa;
- **noumeno**: mentre per Kant era stato impossibile un passaggio dal fenomeno al noumeno, per S. si rende possibile la metafisica, che Kant aveva respinto come scienza e sapere teoretico.

S., come Herbart, ritiene che sia necessario che la filosofia parta non da principi astratti, come volevano i tre idealisti ma dall'esperienza, anche se il filosofo si propone di andare al di là della conoscenza empirica. Proprio per questa ragione S. si fece scrupolo di guidare l'indagine filosofica su copiosi studi scientifici e storici.

Nessuno può mai uscire da sé e identificarsi con il noumeno nascosto dal *velo di Maia*: da un lato, infatti, c'è il soggetto, dall'altro l'oggetto-fenomeno, condizionato dalle forme a priori. Non ci può essere oggetto-fenomeno senza un soggetto, né soggetto senza un oggetto-fenomeno. Se esistesse anche solo un soggetto, la rappresentazione sussisterebbe; ma se anche quell'unico svanisse, il mondo fenomenico come rappresentazione cesserebbe di esistere. E' questa la componente idealistica che S. ritiene costituire il nucleo della filosofia di Kant.

S. però non contrappone più, come aveva fatto Kant l'intuizione passiva all'intellezione attiva e concepisce l'Intelletto come esso stesso intuitivo: l'intelletto coglie immediatamente le relazioni tra gli oggetti; all'opposto della Ragione che le coglie solo in astratto e discorsivamente.

Le categorie kantiane si riducono alla categoria di causalità nella quale si esaurisca la realtà della materia.

VOLONTA' INFINITA

Per Kant la realtà noumenica era inattingibile, per S. invece c'è la possibilità di eludere le forme a priori di spazio, tempo e causa attraverso **l'intuizione interiore immediata di noi stessi**. E' proprio così che noi veniamo a conoscere noi stessi come **tendenza, sforzo, conato, VOLONTA'**. Però, siccome sentiamo che il soggetto conoscente se stesso, come essere fenomenico, spaziale, temporale, casuale è identico al soggetto intuente se stesso come volontà, concludiamo per analogia che tutte le cose, le quali appaiono alla nostra conoscenza esteriore come rappresentazioni, sono interiormente, sostanzialmente anch'esse volontà. (Padovani).

NOUMENO = VOLONTA' = ESSENZA DELL'UNIVERSO = PRINCIPIO

Questa Volontà non è un volere deliberato e illuminato, capace di proporsi uno scopo e dunque di puntare consciamente alla sua realizzazione, bensì è **TENDENZA INCONSAPEVOLE, IMPULSO CIECO, VOLONTA' IRRAZIONALE**, proprio all'opposto dell'idea di Hegel.

Il principio costitutivo di tutti gli esseri empirici è dunque uno solo e per di più immanente, infatti, sottraendosi alle forme di spazio e tempo, non risulta sottoposto al principio di individualizzazione, che si basa appunto su queste forme; risulta così uno solo in tutti. Inoltre, per il fatto di non trovarsi sottoposto alla legge di causalità, è assolutamente libero, agisce cioè senza nessuna motivazione o costrizione. S. quindi non sfugge al presupposto metafisico che era stato di Hegel e, prima ancora, di Spinoza.

Tutte le cose sono volontà, dai corpi alle piante, agli animali, all'uomo, dove si manifesta chiaramente sia nella forza cieca della natura che nell'operare cosciente dell'uomo, e l'Uno tutto del panteismo è un semplice fenomeno di un principio più vasto: "Il mondo non colma tutte le possibilità dell'Essere, ma lascia ancora fuori di sé ciò che indichiamo solo in negativo come, ad esempio, il rinnegare la volontà di vita" (si veda "ascetismo").

Questa volontà cieca non vuole altro che vivere; per questo va concretandosi, fenomenizzandosi nel mondo dell'esperienza, sotto il velo dello spazio e del tempo.

IL DOLORE

La vita non è altro che **DESIDERIO**, e dunque **SOFFERENZA**, perché desiderando si soffre della mancanza di ciò che si desidera; la sofferenza permane e cresce proprio quando il desiderio non viene soddisfatto. Se poi questo desiderio viene soddisfatto, ne seguirà sazietà, stanchezza,

NOIA. Di qui nuovi desideri e perciò nuovi dolori, in una perpetua odissea senza tregua e senza pace.

S. perciò, come Leopardi, ritiene che il piacere abbia solo una funzione negativa, perché altro non è che l'origine di ogni dolore. Anche nell'amore gli innamorati ripagano con grandi dolori effimeri piaceri. (Padovani)

La volontà unitaria, infatti, dopo che si è tradotta in forme spazio-temporali e ha dato origine ai vari individui, non si è tuttavia divisa (poiché la divisione è l'effetto delle tre forme della rappresentazione), dunque ognuno di questi individui cercherà di realizzare in sé questa volontà tutta intera. Allora ciascun elemento tende ad affermare se stesso, escludendo ogni altro e subordinando a sé tutto il resto. Così, sebbene il mondo sia il prodotto di un solo Ente identico perennemente a se stesso, ogni fenomeno entra in conflitto con tutti gli altri fenomeni.

Si valuti che per S. la volontà è tutta intera non solo in ogni individuo, bensì in ciascuna parte di esso (organi, cellule e molecole); così che anche il ogni essere vivente, le forze chimiche, vitali, psichiche entrano in contrasto tra di loro e producono malattie, dolore, conflitti... finché non interviene la morte.

ESTETICA - ETICA - ASCETICA

Per liberarsi da questa condizione innata di dolore tre sono le vie che si possono percorrere e l'atteggiamento di S. qui è decisamente nullistico perché ritiene indispensabile una premessa necessaria: bisogna ritrarre la volontà dal mondo molteplice della rappresentazione in cui la volontà non può non entrare in conflitto con se stessa.

Le vie che conducono a questa liberazione però non sono facili, poiché l'intelligenza è tutta asservita alla volontà, disposta in tutto a soddisfare le sue aspirazioni. Si tratta innanzitutto di scoprire l'inganno tesoci dalle forme che individuano la Volontà, e riconoscere in tutte le cose una realtà unica. Se si comprende ciò, si può rinunciare al proprio io individuale, che è causa di dolore, per ricongiungersi con il principio in cui solo si può trovare la pace.

Catarsi estetica (=contemplazione delle idee): idee nel senso di specie, cioè di essere universale e generico, estranea quindi alla conoscenza fenomenica, comune e scientifica, legata appunto allo spazio, al tempo e alla causalità. Chi contempla le idee, così, non è più un individuo fenomenico ma puro soggetto del conoscere: la catena dei bisogni è interrotta. Ogni arte è liberatoria; il piacere che essa produce è la cessazione del dolore e del bisogno, è disinteressante contemplazione. La liberazione dell'arte è pur sempre temporanea e parziale; la via della liberazione totale perciò è diversa e indipendente dall'arte.

Catarsi etica: attraverso di essa si acquista non più momentaneamente ma stabilmente la capacità di staccarsi dalla propria individualità, per sentire l'identità nostra con il principio

comune, la Volontà. La catarsi etica si consegue mediante l'esercizio della **giustizia**, della **carità** e soprattutto della **compassione**, mediante la quale l'individuo, mortificando il proprio egoismo, si sente uno con tutti, com'è difatti metafisicamente per l'unità del principio del reale che è la Volontà una.

Catarsi ascetica: La volontà individuale rinnega se stessa. L'asceta rinsalda in se stesso la massima indifferenza per tutto. Il primo passo è la **castità** perfetta; ogni impulso sessuale, infatti, è la fondamentale manifestazione della volontà di vita che ha come obiettivo la generazione, la continuità e la prosperità della specie. Tappe successive sono la **rassegnazione**, la **povertà**, il **sacrificio**.

A questo scopo il **suicidio** non serve; esso, infatti, è un atto violento di affermazione, non di negazione. perché proclama la volontà di continuare a vivere in condizioni diverse da quelle che il suicida trova di fronte a sé.

La negazione ascetica della vita è invece, una modificazione radicale della volontà che la trasforma nel suo opposto, in **NOLUNTAS**.

RELIGIONE

Il Dio giudaico è per S. una bella favola; tuttavia S. riconosce alle religioni più elevate, per esempio al Cristianesimo delle origini, ma soprattutto al Buddismo, la capacità di condurre l'uomo alla Noluntas ascetica. La religione non farebbe altro che travestire miticamente la verità sublime della negazione della volontà, rendendola accessibile a tutti. Diversamente dalle religioni, la filosofia si sforza di rendere queste verità nella loro perfetta purezza.

Nelle religioni è pur sempre presente il gravissimo pericolo di perdere il valore metafisico per trasformarsi in idolatrie assolutistiche e intolleranti.

INCONGRUENZA FONDAMENTALE

Personalmente S. non si sentì impegnato in questa missione ascetica, perché, a suo dire, il filosofo non è impegnato dagli insegnamenti della sua stessa dottrina; come necessario non è che un uomo bellissimo sia un grande scultore, o che un grande scultore sia un uomo bellissimo. S. rimase così attaccatissimo a questa volontà di vivere dalla quale sosteneva la necessità di liberarsi. La sua personalità cade interamente fuori dalla sua stessa filosofia, la quale perciò rimane priva del maggior pregio di ogni filosofia: la testimonianza viva del filosofo che l'ha elaborata.

CRITICA. Ci chiediamo:

1) Perché la Volontà dovrebbe porre la ragione per essere poi ingannata dalla stessa che scopre le tre catarsi per liberarsi della voluntas.

2) Dove scaturisce la razionalità se il principio è irrazionale.

3) Come può la Volontà essere la causa del mondo se la causalità è una categoria fenomenica.

4) Sia nella fase discendente dove La Volontà si moltiplica nel fenomeno, sia in quella ascendente dove la coscienza ritrova le sue origini, tutto si sviluppa in un rapporto di causa ed effetto che coinvolge (non potendo, date le premesse) il noumeno stesso.

4) Come si può giustificare la non adesione alla propria filosofia, confondendo un rapporto estetico, fondato sul bello, con un rapporto teoretico ed etico, fondato sulla metafisica.

5) Che senso può avere, nell'eticità e poi nell'ascesi, sentirsi uniti al Principio comune che si scopre assolutamente irrazionale e cieco.

6) Come potrebbe la Volontà che è cieco volere, rivelare una finalità profonda, perché, realizzandosi in tutti gli esseri e in ogni uomo, crea un prodigioso strumento alla sua folle sete di vivere.

NB.: L'irrazionalismo assoluto di S., unito allo smarrimento della noia, poté trovare attenzione presso il pubblico europeo, solo quando il Decadentismo si affacciò con i suoi dubbi sistematici nella seconda metà del secolo XIX.

JAKOB FRIEDRICH FRIES (1773-1843)

Fu figlio di un pastore protestante.

Compagno di studi di Fichte, fu nominato nel 1805 professore straordinario di filosofia all'Università di Jena insieme al suo rivale Hegel. Poi a Heidelberg ebbe la cattedra di Filosofia, Matematica elementare e Fisica. A Jena gli fu interdetto l'insegnamento per otto anni, per i Deliberati di Karisbad (1816), diretti contro le idee liberali.

PSICOLOGISMO

Fries intende realizzare la critica dell'Idealismo sul terreno **dell'Empirismo psicologista**. Il Criticismo kantiano diventa psicologia e Fries rimprovera **Kant** di aver ammesso certe forme del conoscere senza aver spiegato la loro genesi; a ciò si può arrivare solo con l'**auto osservazione** (ricerca di ordine psicologico). I concetti fondamentali del conoscere sono effettivamente quelli enumerati da Kant, ma non avranno più quella validità oggettiva pretesa da Kant; la validità sarà solo più soggettiva, ossia psicologica.

I fenomeni psicologici, per quanto istruttivi, non saranno mai capaci di fondare il carattere universale e necessario di certe conoscenze che Kant voleva salvaguardare.

Fries tuttavia non è d'accordo con **Herbart** circa la possibilità di un trattamento matematico della psicologia. Il calcolo può essere applicato solo a grandezze estensive, non intensive come nel caso della psicologia.

Soprattutto Fries è in disaccordo con **Hegel** e con tutti gli idealisti. Attraverso l'auto osservazione, infatti, Fries trova nell'uomo le sue tre attività fondamentali: conoscenza, sentimento, volontà. Queste tre attività però non sono creative come vorrebbe Hegel, l'Io non è un atto ma un agente, non è attività ma causa dell'attività.

MORALE

La morale trova il fondamento nella **dignità** dell'uomo, radice di tutti i doveri. Allo stesso principio deve ispirarsi la dottrina del diritto che vuole la partecipazione del popolo alla vita dello Stato. Questo pensiero fu criticato aspramente da Hegel che vide in esso il tentativo di dissolvere l'unità architettonica dello Stato nella "pappa del cuore, dell'amicizia, dell'ispirazione".

SINISTRA E DESTRA HEGELIANA

Tra schiera dei discepoli di Hegel si determinò una scissione dovuta soprattutto per l'atteggiamento differente preso sulla **religione**.

Hegel non si era pronunciato intorno ai problemi specificamente religiosi: Dio, anima, incarnazione; bisogna tuttavia riconoscere che l'impostazione stessa della sua dottrina non solo non lo esigeva, anzi riteneva che il contenuto della religione fosse ripreso dalla filosofia e riportato sul piano del concetto, entro il quale quei problemi non hanno più lo stesso significato.

Tuttavia Hegel stesso aveva presentato la sua filosofia come la giustificazione speculativa delle realizzazioni storiche dello spirito del popolo, cioè dello Stato e anche della Chiesa. Sicché ecco il nascere della Destra e della Sinistra.

LA DESTRA

Molti suoi discepoli ritennero di dover rimanere fedeli allo spirito del maestro, e utilizzarono la sua filosofia per una giustificazione del credo religioso tradizionale. Essa è appunto la Scolastica dell'Hegelismo e utilizza la ragione hegeliana allo stesso modo in cui la scolastica medioevale aveva utilizzato la ragione aristotelica o la scolastica occasionalista la ragione cartesiana.

Uno dei maggiori esponenti fu Goschel.

LA SINISTRA

Altri discepoli si proposero una riforma radicale dei testi biblici e dello stesso Hegelismo, mettendo in evidenza i caratteri dell'uomo che in esso non avevano trovato un riconoscimento adeguato per le esigenze e i bisogni umani come la storia e la politica. La Sinistra accusava la Destra di essersi discostata dal pensiero di Hegel: in effetti Hegel non aveva mai parlato di trascendenza, di anima, di trinità, d'incarnazione, ma è anche vero che molto prudentemente aveva evitato certi argomenti e che lo stadio concettuale riservato alla conoscenza filosofica era stato ritenuto superiore a quello religioso.

DAVID STRAUSS

S. riduce la **Fede** religiosa a semplice **Mito**. Il mito è differente dalla **Leggenda** che è trasfigurazione e invenzione, operata dalla **Tradizione**, di un fatto storico senza significato

metafisico. Il mito è necessario per portare, sotto forma d'immagine, alla coscienza, nella religione, quella verità assoluta che nella filosofia viene colta tramite il concetto.

Gesù, nell'incarnazione, ad esempio, non deve essere considerato come espressione di un fatto ma di un'idea; ossia egli è colui nel quale la coscienza dell'unità del divino e dell'umano è sorta per la prima volta, con energia, e che, in questo senso, è unico e ineguagliabile, senza tuttavia che la coscienza religiosa possa sottrarsi a ulteriori purificazioni. S. contrappone così il panteismo della filosofia moderna al teismo della religione cristiana, rivelando il progressivo affermarsi del panteismo sul teismo.

Per S. poi la disputa tra materialismo e idealismo è sostanzialmente verbale. Entrambi si oppongono al dualismo tradizionale di anima e corpo. L'aspetto spirituale e fisico della natura umana sono un'unica e medesima cosa diversamente considerata. Conformemente a questa prospettiva, l'uomo deve sì dominare la sensibilità ma non mortificarla.

MAX STIRNER E L'ANARCHISMO (1806-1856)

Stirner fu in contrasto con tutto l'hegelismo metafisico, anche con l'hegelismo di sinistra. Studiò in modo irregolare e con eguale irregolarità fu docente. Si sposò due volte, ma i matrimoni non furono felici: nel primo morì la moglie, nel secondo ci fu la separazione dopo che il filosofo ebbe a sperperarne il denaro ricevuto. Morì in povertà e in trascuratezza.

Opera il cui successo si ebbe con il '900: *L'unico e la sua proprietà*

Non fu in realtà il fondatore dell'anarchismo né di altri movimenti che, secondo il suo pensiero, avrebbero potuto limitare la libertà assoluta di lui, individuo irripetibile.

Hegel aveva dissolto l'individuo nell'assoluto; per Stirner invece l'individuo è l'unica realtà e l'unico valore: non **universalismo** dunque ma **individualismo** che porta di necessità **all'egoismo assoluto**. Io ho certo qualche somiglianza con gli altri, ma nella realtà sono incomparabilmente unico. La mia carne non è la loro carne, il mio spirito non è il loro spirito. Di fronte a quest'affermazione sull'infinito valore dell'individuo, svanisce non solo la realtà trascendente ma anche quelle realtà immanenti che il pensiero moderno aveva riconosciuto.

Per Stirner subordinare l'individuo a qualsiasi ideale, sia esso Dio, o lo Stato, o l'idea stessa di uomo, non è possibile giacché ogni realtà differente dall'io singolo che gli si può contrapporre, è uno spettro di cui finisce per essere schiavo. S. non fa nessuna differenza fra i principi dettati dalla morale, o dalla religione, o dalla politica, o dalla piazza. Il sacrificio di sé, il disinteresse sono forme

di **ossessione** che non si trovano tanto negli atteggiamenti morali, quanto in quelli immorali: da una parte nei vizi e nelle follie, dall'altra nell'umiltà e nel sacrificio.

Neppure il socialismo è per Stirner un vero affrancamento dell'individuo, infatti, lo subordina ancora alla società. L'unica condizione positiva è la **proprietà**, non intesa però nel possesso di questo o di quello, ma **nel possesso pieno della mia volontà di disporre e fare come mi pare**. Così io amerò il mio prossimo non perché è un mio dovere, ma perché questo amore mi rende felice e perché esso è incarnato nella mia natura.

Non esiste dunque il problema di come conquistare la vita, ma come la si debba spendere e godere; non il problema di come formare il proprio io, ma come lo si debba dissolvere ed esaurire. Sicché non è possibile una società gerarchicamente ordinata e organizzata, ma soltanto un'**associazione** nella quale l'individuo entra per moltiplicare la sua forza e in cui pertanto non vede altro che un mezzo.

CRITICA

Ce n'è una sola, ma è la più sconvolgente: se la mia volontà non si coniuga con le altre, ma per esaurirsi, per spendersi, per godere e per essere felice, è violenta, omicida, ladra, spergiura, stupratrice... Ma non solo: trova essa la sua realizzazione e il suo potenziamento con altre volontà della stessa natura di cui si pasce, nulla potrà diventare legge a quella pazzia, perché si risolverebbe a violare il possesso dell'io celebrato dal filosofo tedesco.

Su queste premesse non c'è da stupirsi se in Germania, e non solo, si sono auto generate dottrine violente e omicide che daranno una giustificazione teorica alla politica della **Mein Kampf**.

LUDWIG ANDREAS FEUERBACH (1804-1872)

Di famiglia protestante, passò dagli studi di teologia a quelli di filosofia. Hegeliano in un primo momento, si discostò dal maestro e formulò la sua filosofia atea che lo costrinse ad allontanarsi dall'insegnamento.

La famiglia della moglie era molto ricca, ma un tracollo finanziario li ridusse in miseria. Fu aiutato negli ultimi anni dagli amici e dal partito socialdemocratico.

Opere: *Essenza del Cristianesimo - Essenza della religione*

INTRODUZIONE

Difficile definire con esattezza la posizione di F. sullo scenario della filosofia tedesca post hegeliana. Geymonat sottolinea la sua appartenenza alla sinistra hegeliana, anzi afferma che F. ne è

stato uno dei pensatori più autorevoli. Sulla stessa posizione si situa l'Abbagnano e aggiunge che il materialismo vero e proprio è estraneo al pensiero di F., così anche Mathieu. L'enciclopedia filosofica Utet sostiene che F. si è limitato ad aprire la strada al materialismo storico, fondatore dell'Umanesimo materialista. Padovani lo classifica tra il Positivismo tedesco e l'Amerio lo considera come il fondatore del Materialismo. Padovani e Amerio accentuano molto il capovolgimento attuato da F. della filosofia di Hegel; per questa ragione, penso, non l'hanno inserito tra la Sinistra Hegeliana. Il Chizzolini segue l'interpretazione di questi ultimi.

UMANESIMO E ANTROPOLOGISMO

F. capovolge addirittura il pensiero di Hegel e demolisce non solo il Cristianesimo e ogni religione positiva ma la possibilità stessa di qualunque religione. La sua dottrina suole definirsi **UMANESIMO**, termine che in questo caso, a scanso di ogni equivoco, significa **ANTROPOLOGISMO**, per il fatto che essa parte dall'uomo inteso fundamentalmente come corpo.

Mentre, infatti, Hegel aveva considerato l'idea come l'assoluta realtà e da essa aveva tracciato la deduzione dialettica delle forme e le leggi più universali, ma si era fermato di fronte all'infinita varietà dei singoli casi concreti, interpretandoli come residui irriducibili a priori, l'inadeguatezza della realtà naturale al concetto, l'inferiorità della Natura rispetto allo Spirito; F. inverte il rapporto: non è la Natura che è inadeguata al concetto ma viceversa; **la vera realtà sono gli individui concreti, non le idee loro pallide ombre e sbiaditi duplicati**. nelle sue opere viene dato quindi il primato all'individuo, al singolo, alla natura sull'universale, l'idea, lo spirito.

Le idee sono solo una produzione condizionata dalla struttura materiale dell'uomo. Attribuire alle idee qualunque forma di realtà è fare delle astrazioni, delle deformazioni, e fare della mitologia. E questo vale soprattutto per l'idea di Dio e per ogni espressione religiosa.

DIO E LA RELIGIONE

la religione è il risultato di un processo psichico per cui l'uomo che si sente finito, ma che ha anche il sentimento della perfezione e dell'infinità della specie, proietta fuori di sé questa coscienza dell'infinito, trasferendo in essa i suoi attributi.

L'uomo proietta tutte le sue qualità positive su una persona divina e ne fa una realtà sussistente, di fronte alla quale si sente schiacciato come un nulla, o almeno come un miserabile peccatore. In questa proiezione avviene l'alienazione dell'uomo, cioè la fittizia elaborazione di un altro mondo in cui l'uomo immagina realizzati i propri sogni.

In questa prospettiva F. interpreta tutti i dogmi, ad esempio: "Dio è persona" significa che la vita personale dell'uomo vuole essere la forma più elevata dell'essere: "Dio s'incarna e soffre per

noi" significa l'esaltazione dell'altruismo umano; "L'esistenza di una vita futura" non è che un'idealizzazione di quella che si vorrebbe che fosse la vita terrena...

F. tuttavia riconosce grandi meriti alla religione che è stata la prima coscienza che l'uomo ha avuto di se stesso; è stata però una coscienza imperfetta viziata dall'illusorietà. Da questo pericoloso sdoppiamento scaturiscono i difetti tradizionali di tutte le religioni: il fanatismo e il limite che si pone alla ragione in nome della fede.

Per evitare fanatismo e fideismo non c'è che una via sicura: negare l'esistenza di Dio. L'oggetto dunque della religione non è più Dio ma l'Uomo. Non però l'individuo con le sue limitazioni ma l'**Umanità**, la specie, la società umana che in infiniti individui realizza infinite perfezioni umane dove le limitazioni individuali sono perfettamente integrate.

F. però si accorse ben presto che l'uomo mal si presta a fungere da soggetto alle perfezioni divine; l'uomo ad esempio non è il creatore di se stesso. F. così è costretto a risalire alla matrice dell'uomo, alla natura e la divinizza al posto dell'uomo. F. così ripiega da un **Umanismo** assoluto al **Naturalismo** e infine al **Materialismo** (= E' la dottrina che considera la materia come l'unica sostanza e il principio primo dell'universo. Lo spirito è un effetto della materia, l'insieme delle reazioni di un organismo vivente: materialismo causale) vero e proprio, giungendo ad affermare: *e volete far migliore un popolo, in luogo di devozioni contro il peccato, dategli un'alimentazione migliore: L'uomo è ciò che mangia.*

FILOSOFIA E MORALITA'

La filosofia deve assumere il difficile compito di sviluppare la coscienza suddetta criticando le filosofie metafisicizzanti e dimostrando che altro non sono che religioni ridotte a concetti. **E' necessario porre l'infinito nel finito, fare uomini non libri o concetti astratti.**

Le ragioni dell'Etica devono essere cercate esclusivamente nella realtà umana che ci mostra l'individuo inscindibilmente legato ad altri individui. Di qui nasce il vincolo di una profonda solidarietà; solo questa è la sorgente di ogni moralità, la molla che spinge il singolo a sentire intimamente, insieme con il principio, anche l'impulso degli altri verso la felicità. Da questo vincolo nasce il rimorso di fronte all'azione che ha causato l'infelicità altrui.

Sempre dalla solidarietà nasce l'istinto politico che si realizza nella costruzione d'istituti sovra individuali.

CRITICA

1) F. rigetta la metafisica, come "religione ridotta a concetti", ma poi ne costruisce lui una dove in luogo di Dio o dello Spirito, prima pone l'uomo, poi l'umanità, poi la natura, poi la materia.

2) Se l'uomo possiede l'idea di perfezione, perché altrimenti non potrebbe predicarla di un Dio fittizio, come si è costituita questa idea in considerazione che l'uomo è finito e del tutto limitato?

3) Com'è possibile presupporre che l'umanità possa realizzare infinite perfezioni umane che empiricamente l'esperienza storica e quotidiana ci dimostra inesistenti o gravemente deficitarie; a meno di presupporla per un futuro lontano su cui allora riporremmo, con un atto di fede del tutto irrazionale e dogmatico, quelle stesse forme mitologiche che F. ha sostenuto che l'umanità ha sempre predicato di Dio.

4) La critica alla religione, come spesso espressione di fanatismo, che può essere anche condivisa, vuole dimenticare che la ragione non ha fatto di meglio quando veniva celebrata, ad esempio, come dea, durante la rivoluzione francese.

5) Porre l'infinito nel finito è un'astrazione filosofica, ancora più mitologica di ogni mitologia; la geometria ci conferma che la retta non può essere compresa da un segmento, a meno di ritenere anche la geometria, un'astrazione del pensiero.

6) Pensare che una vaga solidarietà fatta di vincoli umani e nazionali possa fondare un'etica, è una pericolosa anticamera al nazionalismo cui non erano sfuggiti neppure Fichte e Hegel.

7) Se l'uomo fosse ciò che mangia, l'Occidente dovrebbe finalmente stare bene e avere un paradiso realizzato già qui in terra. Non sembra però che i fatti abbiano dato ragione a F. e la crisi esistenziale di cui soffrono le popolazioni più ricche ne è una prova, prova che è in perfetta sintonia con il pensiero di F. perché tutta ed essenzialmente materiale.

7) F. dimostra di possedere delle conoscenze storiche parziali e scontate, probabilmente anche per l'influsso dell'Illuminismo. Il Cristianesimo ha dimostrato invece, là dove i cristiani hanno seguito le orme del Maestro e solo quando le hanno seguite, di aver portato la perfezione d'amore sulla terra che è estranea a qualsiasi costrutto del Secolo.

ENGELS (1820-1895)

1841 > Conoscenza di Feuerbach e suo orientamento verso il Materialismo

1844 > Conoscenza di Marx e orientamento verso il Comunismo. Inizio di quella collaborazione che durò fino alla morte. Da questa data i tratta originali del pensiero di E. si confondono con quelli di Marx.

Engels fu autore dei testi classici del **Materialismo dialettico**, come concezione generale della realtà, dove si vogliono superare i vecchi impacci idealistici di Feuerbach, e in particolare il carattere metafisico del suo Naturalismo e il carattere religioso del suo Umanismo.

Il **mondo materiale** che è percepito dai sensi, a cui noi stessi apparteniamo, è **l'unico mondo reale**; la nostra coscienza e il nostro pensiero, per quanto trascendenti possano sembrare, sono semplicemente il prodotto di un organo materiale corporeo, il cervello; la materia non è il prodotto dello spirito, ma **lo spirito non è che il prodotto supremo della materia.**

Il Materialismo di Engels non è però statico ma dinamico: la materia è **un processo incessante in evoluzione**, in un perpetuo movimento e cambiamento. La natura, dal granellino di sabbia, sino al sole, si trova in un processo eterno di nascita e distruzione; ma non basta: ogni mutamento è **un passaggio dalla quantità alla qualità**. Così, per esempio, l'acqua ha una temperatura tale per cui, aumentandola o diminuendola, si modifica in vapore o in ghiaccio.

I concetti di **sviluppo dialettico e di salti qualitativi** costituiscono le principali caratteristiche del nuovo materialismo rispetto all'antico. I materialisti del '700, infatti, escludevano ogni divenire della materia, ammettendo soltanto, in base alla scienza del secolo, la meccanica, passaggi della materia da un luogo a un altro. I materialisti dell'800 ammettevano sì una trasformazione, ma legata ai principi assoluti (conservazione della materia e dell'energia), trasformazione più apparente che reale.

Profondamente legato a questo concetto di sviluppo, sta il concetto di **lotta degli opposti** che permette la distruzione del vecchio e il sorgere del nuovo. L'unità degli opposti è solo temporanea, è il **momentaneo equilibrio degli opposti**, ciò che costituisce quello che noi chiamiamo *cose, oggetti*; ma tosto quest'equilibrio si rompe, le cose si dissolvono nel flusso mutevole di rapporti delle forze che li costituiscono, fino a raggiungere nuovi stati di equilibrio, così, senza mai un termine o un fine.

Il movimento dovrebbe supporre il motore, cioè Dio. Dio invece viene eliminato mediante il concetto dell'**autocinesi** (che è tutto di Hegel), concepito come moto che nasce da sé, spontaneo, intrinseco, necessario, cardine di ogni immanentismo.

KARL MARX (1818-1883)

- Nasce a Treviri da famiglia ebrea borghese.
- Fu alunno di Hegel e poi di Feuerbach. Si laurea a Jena.
- Impegno politico (1848: manifesto del partito comunista) in Germania, a Parigi, a Bruxelles, a Londra dove fondò l'*Associazione internazionale dei lavoratori*
- Opera maggiore: Il Capitale I vol.; II e III vol. furono pubblicati postumi da Engels.

Se per Engels la **dialettica** era il metodo per interpretare lo sviluppo della **Natura**, per Marx è innanzitutto il metodo per interpretare la **società e la storia**. Anche il materialismo storico in Marx cambia ampiamente prospettiva. Infatti, per Marx i rapporti di produzione costituiscono la concreta personalità dell'uomo e il loro mutamento dipende dalla prassi stessa; ossia **le strutture sociali e ideologiche sono il prodotto dell'attività dell'uomo**. Mentre per Engels sono prodotti naturali che possono essere invertiti dall'uomo con un rovesciamento della prassi storica, cioè una reazione della coscienza umana alle condizioni naturali.

Engels:

Condizioni naturali + Attività umana = Prassi >> Strutture sociali/ideologiche << coscienza umana
Prassi rovesciata

Marx:

Condizioni naturali ≠ Prassi = Attività umana (rapporti di produzione) >> Strutt. sociali/ideologiche
Prassi storica

Le idee di Engels sono accettate da Marx. L'originalità di Marx consiste nell'aver applicato la dialettica di Engels alla storia della società. Nasce così il

MATERIALISMO STORICO

In disaccordo con Feuerbach:

Il punto di partenza di Marx è la rivendicazione dell'**uomo esistente** nella totalità dei suoi aspetti, già fatta da Feuerbach. Marx però non si ferma all'aspetto negativo della filosofia di Feuerbach, né alla rivalutazione dei bisogni, della sensibilità, della materialità dell'uomo. Per Marx Feuerbach aveva ignorato l'aspetto attivo e pratico della natura umana che si costituisce e si realizza nei **rapporti sociali**.

In disaccordo con la filosofia tradizionale:

E' un nuovo materialismo che si oppone e supera anche il materialismo tradizionale speculativo e contemplante.

In disaccordo con Hegel:

E' presuntuoso pensare di potere agire sulle idee con delle idee, senza tener conto la situazione in cui il portatore delle stesse idee di fatto vive e opera: non sono le idee che condizionano l'uomo ma viceversa. Per esemplificare: se una persona si trova in una condizione di vita opprimente, proprio da questo stato sorgono in lui determinate idee e convinzioni (?). L'uomo dunque non conduce la sua vita secondo il pensiero, ma è la vita stessa a condizionare il suo pensiero, a modificarlo, a renderlo tale.

Se si vuole dunque mutare il modo di pensare dell'uomo, dobbiamo mutare le sue condizioni di vita. Non si tratta dunque di mutare il mondo, ma di cambiarlo: destituzione del valore conoscitivo e contemplativo e attribuzione di ogni valore a quel pensiero che accompagna la prassi. E questo è l'opposto del pensiero Hegeliano.

Per Marx il movimento del pensiero non è altro che il riflesso del movimento reale, trasportato nel cervello dell'uomo. Fu Hegel però a esporre il movimento complessivo.

CONCETTO DI RELIGIONE

Feuerbach aveva liquidato tutte le religioni tradizionali, ma non si era liberato da ogni forma di religiosità. Al posto di Dio era stato, infatti, messo l'uomo, perciò non aveva affrancato veramente l'uomo dall'alienazione religiosa.

Marx ritiene che la religione è un'**illusione** che si manifesta necessaria per compensare, in determinati periodi storici, certe forme di vita abbiette e servili: per l'umanità essa è **l'oppio dei popoli**. Cadute queste forme di **alienazione**, la religione sarà inutile, poiché, infatti, per Marx sono di ordine economico i motivi di ogni attività umana e non di ordine ideale. Così, ad esempio, la schiavitù è caduta non per la lenta penetrazione delle idee cristiane di giustizia e di fraternità, ma poiché la pressione di un ordine economico nuovo l'ha costretta a scomparire.

Concetto di alienazione: è l'indebolimento del rapporto tra l'uomo e l'oggetto; un frazionamento della personalità umana; in sostanza la divisione tra capitale e lavoro che produce una lacerazione profonda nella personalità dell'uomo.

In altri termini l'alienazione non è un momento dell'autocoscienza assoluta, ma una situazione storica, precisamente quella in cui viene a trovarsi l'uomo in una società capitalista fondata sulla proprietà privata dei mezzi di produzione.

In genere poi si muovono già nel dominio dell'alienazione tutte le ideologie religiose e filosofiche che, al posto dell'uomo reale che ha dei bisogni specifici da soddisfare, pongono lo spirito, la coscienza, o altre entità astratte.

Ci potrà liberare da questa situazione solo la **SCIENZA** che deve controllare il progresso del mondo attraverso le forze che lo governano, affrancato finalmente dall'idea alienante di provvidenza divina.

COMUNISMO E DOTTRINA ECONOMICA

Di che natura deve essere questa scienza? L'**economia politica** può svelare quali siano realmente i rapporti economico-sociali che essa maschera sotto la veste di leggi eterne. Marx formula così la teoria del **plus valore** da cui muove per studiare la progressiva formazione del **capitale** nelle mani di coloro che, acquistando il lavoro altrui, riescono a pagarlo meno di quello che vale.

Cioè possibile perché l'offerta sul mercato del lavoro è sovrabbondante e, per di più, il proletariato non può aspettare a vendere il proprio lavoro, dovendo mantenere sé e la famiglia. Di qui la legge bronzea del salario: il lavoratore viene retribuito con il minimo necessario per soddisfare le sue necessità vitali; tutto il di più (plus valore) che il suo lavoro produce, è incassato dal capitalista, cioè da chi inizialmente possiede una ricchezza che gli permette di detenere gli strumenti di produzione e di acquistare il lavoro altrui.

Marx non fa considerazioni morali, ma sostiene che la distruzione di questa società dipenderà da due leggi: la legge **dell'accumulazione capitalista** per cui la ricchezza tende a concentrarsi in poche mani, con l'espropriazione della minoranza capitalista; e la legge dell'**immiserimento progressivo del proletariato** per il quale la classe proletaria, riunita e organizzata dallo stesso meccanismo della produzione capitalista, procederà allo spossessamento violento dei monopolisti superstiti, instaurando la dittatura del proletariato.

L'avvento della nuova società sarà favorito dalla **lotta di classe** che, nel sistema capitalistico, è inevitabile. Quando il sistema comunistico sarà raggiunto, non ci sarà più bisogno dello stato (che oggi invece è necessario per mantenere stabile una società fondata sull'asservimento) e con esso scompariranno le lotte tra gli stati e le guerre. L'umanità redenta dal bisogno determinato del suo stesso lavoro, vivrà unita e felice.

Il Comunismo pertanto non è un'ideologia, non fa appello a una morale o a un dover essere, ma è lo sbocco inevitabile dello sviluppo della società capitalistica. Esso supererà l'opposizione tra natura e uomo, tra uomo e uomo e risolverà a favore di quest'ultimo il rapporto mettendo a sua disposizione tutte le forze naturali e istituendo la solidarietà del lavoro comune.

MATERIALISMO DIALETTICO

Le cose stanno così e staranno, così perché potrebbe sembrare che ce lo debba dire l'economia politica, ma l'economia politica può solo svelarci certi rapporti e nulla più. Marx parla di un'altra scienza, una **Scienza totale della Natura, dell'Uomo, della Storia**, che, come ogni scienza, darà all'uomo che la detiene, il potere di trasformare secondo la sua volontà l'oggetto conosciuto: in questo caso il mondo, l'uomo stesso, la vita.

E' una scienza più vasta di quella galileiana di cui si accontentano i positivisti. A questa scienza Marx vuole affidare l'umanità per riscattarla dalla sua alienazione; essa non è altro che la sintesi della scienza dialettica hegeliana (il farsi dell'Assoluto che in questo caso è l'umanità) e della scienza esatta della natura, celebrata dal Positivismo. Dalla prima conserva la pretesa di un **Valore assoluto**, dalla seconda **l'oggetto materiale, l'efficacia pragmatica e trasformatrice**. Per questa ragione la filosofia marxista viene definita Materialismo Dialettico.

LA DIALETTICA PER MARX

Il passaggio dalla società capitalista a quella comunista è per Marx dialettica, ma non ideale bensì reale. Hegel ha esposto in maniera esatta il movimento determinato dalla dialettica, però la dialettica di Hegel è capovolta. La dialettica concerne la realtà sociale, non i concetti della coscienza; consiste nel comprendere e accettare questa realtà anche nelle sue contraddizioni che non sono residui di coscienza; consiste infine nella necessità inevitabile della distruzione dello stato così esistente.

Della dialettica di Hegel rimane il rapporto di tesi/antitesi (un rapporto reale però, non ideale, tra le forze produttive e i rapporti di proprietà) e la necessità del superamento, sintesi, in una società priva di contraddizioni reali o apparenti.

ONNIPOTENZA

Oltre che la società, l'uomo può trasformare anche la Natura, a patto di servirsi correttamente della scienza. La nuova scienza così non solo può produrre i beni economici, ma anche possedere la Natura e l'uomo stesso. E' un'aspirazione all'onnipotenza, a negare i propri limiti, a riconoscere in sé un Dio decaduto che si risollewa, attraverso la scienza, alla condizione divina.

CRITICA

1) Da un lato lo sviluppo della società capitalista pare affidato a un corso necessario della storia, dall'altro si fa appello all'attiva volontà degli uomini perché quel corso abbia esecuzione. L'uomo sembra essere strumento passivo della dialettica storica fino a quando si è impossessato della scienza; ma una volta resosene padrone, la scienza stessa lo mette in grado di determinare attivamente gli eventi. Di qui la funzione che il marxismo ha assegnato alle élites, guide consapevoli delle masse verso un futuro che la storia non prepara senza l'intervento dell'uomo.

A questo punto però ritorna in gioco una possibilità importante, esclusa fin dall'inizio da Marx: le idee possono ancora, anche nella sua filosofia, cambiare il sociale e la Storia degli uomini, o quanto meno accelerare o rallentare certe evoluzioni che in un primo momento erano state presentate come necessarie e indipendenti dall'astrattismo delle idee.

2) Marx si è dichiarato fin dall'inizio del suo filosofare contrario a ogni metafisica; poi però definisce il reale come materia, società in evoluzione, ne delinea la legge interna che assolutizza in una prospettiva universale, fino a prevederne gli sviluppi: questa è metafisica.

3) Come Hegel, Marx ritiene di aver trovato nella sua filosofia la risoluzione di tutte le contraddizioni storiche e sociali: Hegel nella sua filosofia dell'Idea, Marx nella società che è il risultato della lotta di classe tra capitale e forza lavoro. Senza accorgersene, in una foga entusiastica, Marx però si è abbandonato al suo mondo delle idee che costruiscono una realtà futuribile che anticipa imprudentemente gli sviluppi della natura, del reale, dell'oggetto rovesciando la prassi, alla maniera di Feuerbach.

4) Marx, con Feuerbach, ha tolto di mezzo la fede in un Dio trascendente e una vita alternativa a quella visibile e attuale; poi però costruisce un suo paradiso terrestre con un atto di fede non più nella trascendenza divina, ma nella scienza positiva, concependo l'uomo come un Dio decaduto che recupera il suo ruolo nella Storia.

5) Le previsioni di Marx non si sono avverate perché non ha tenuto conto della possibilità, da parte dell'economia capitalista, di riequilibrarsi da sé, venendo in contro (sia pure per interesse) alle molte esigenze dei lavoratori. Le realizzazioni storiche del comunismo marxista non hanno realizzato le previsioni di Marx: l'apparato statale si è appesantito; le guerre e le rotture si sono ripetute anche tra gli stati comunisti; la speranza di giungere al vero comunismo con l'abolizione delle classi e dello stato, ha dovuto essere prima rinviata a un futuro indeterminato, poi è rientrata come ammissione di un fallimento che ne rivela il **carattere utopistico**. Una scienza che fosse tale davvero, dovrebbe invece verificare sempre le proprie previsioni.

6) La scienza marxista è il vero il risultato degli altri due concetti di scienza: la scienza hegeliana dell'assoluto e quella del Positivismo. Con la prima Marx riconosce all'uomo reale ogni vero valore; con la seconda, apre all'uomo ogni potere. Marx però non riconosce in esse il loro

limite intrinseco: la filosofia della Natura non riusciva a trovare sempre nei fatti un'applicazione scrupolosa della legge dialettica; quella galileiana poneva un limite a se stessa con la sperimentazione e la verifica. Di qui il fallimento della dottrina marxista e la continua revisione dei suoi presupposti , poiché la dottrina ha imposto alla scienza dei compiti che essa non poteva eseguire >>> **UTOPIE.**

Anche nelle mani del Marxismo, la scienza rimane sempre lo strumento di un essere finito che non potrà mai produrre le condizioni della propria esistenza e abolire il proprio limite esistenziale. Il Marxismo verrà meno anche sotto un aspetto ideologico (visto il fallimento storico), quando l'uomo saprà accettare la condizione di creatura finita; resisterà invece tenacemente finché persisterà nel rifiuto (non importa se inconsapevole) di tale condizione. (Mathieu)

POSITIVISMO UTILITARISTICO

Dove il Positivismo appare in tutta la sua genuinità, è **in Inghilterra, il paese dell'Empirismo**, secondo lo spirito positivo e pratico anglosassone. Esso dunque può essere considerato come uno sviluppo dell'Empirismo inglese dei secoli XVII e XVIII. Ci si dirige, infatti, verso un sapere positivo, fondato sui fatti e non ricavato a priori, come era accaduto con Hegel e con l'Idealismo in genere (quando tutto era stato dedotto razionalmente dall'Idea). Il P. U. si collega direttamente all'attività politica di stampo radicale o socialista. I tre teorici che ricordiamo sono: **Bentham, James Mill, Stuart Mill**.

JEREMY BENTHAM (1748-1832)

- Bambino prodigio: a tre anni comincia a studiare latino.
- A ventun anni è ammesso alla attività forense.
- Definisce il Corpus giuridico inglese "il demone della Chicane (dei cavilli)"
- Progetta un nuovo tipo di carcere, il Panopticon.
- E' critico severo delle violenze giacobine francesi.
- Lo ricordiamo per le seguenti iniziative: difesa degli animali, depenalizzazione della sodomia, difesa dell'usura, abolizione della schiavitù, libertà di divorzio, separazione tra Stato e Chiesa.
- Cofondatore e ideatore dell'Università di Londra, aperta assolutamente a tutti.
- Volle che il suo corpo fosse imbalsamato e custodito in una teca nel collegio della stessa università.

B. assume come principio fondamentale del suo filosofare la massima di Cesare Beccaria: **il fine di ogni attività morale e di ogni organizzazione sociale consiste nella maggiore felicità possibile del maggior numero di persone**. Piacere e dolore però sono spesso profondamente commisti; inoltre vi sono piaceri che si possono escludere a vicenda. Occorrono perciò precisi criteri per effettuare un **bilancio morale**.

Del piacere che possiamo aspettarci nei vari casi, si dovrà dunque considerare l'**intensità**, la **durata**, la **certezza**, la **prossimità**, la **fecondità** (possibilità di produrre altri piaceri), la **purezza** (impossibilità di produrre dolore) e l'**estensione** (capacità di estendersi al maggior numero di persone). Un piacere che presenti tutti questi caratteri è senz'altro il BENE, e deve essere assunto come il fine, non solo dell'attività morale, ma anche di quella sociale e politica.

GIACOMO MILL (1773-1836)

- Giornalista, politico, funzionario della Compagnia delle Indie, discepolo di Bentham.
- Opera fondamentale: *L'analisi dei fenomeni dello spirito umano*

G.M. giustifica l'utilitarismo da un punto di vista **psicologico**. Rifacendosi a Hume, porta all'estremo la teoria delle idee, sostenendo che **tutta la vita della coscienza e un'associazione d'idee**. Le associazioni possono diventare talmente salde fino a dare luogo a complessi che non hanno più il carattere delle idee che contengono.

Per esempio, i **sentimenti disinteressati**: l'associazione costante tra il nostro piacere e quello degli altri, finisce per far desiderare il piacere altrui anche quando esso è indipendente da quello nostro se non contrario. Associazioni come queste spiegano tutti i sentimenti morali; il che non toglie nulla al loro merito, perché, secondo G.M., la questione dell'origine non ha nulla a che vedere con il valore dei sentimenti stessi.

Il fine ultimo che gli utilitaristi inglesi si propongono con il rigoroso bilancio dei piaceri e dei dolori, è quello di fornire alle discipline dello spirito un potere dimostrativo altrettanto sicuro quanto quello posseduto dalla matematica e dalla fisica. Le finalità civili e politiche che favoriscono, sono nettamente liberali e democratiche (ben diversamente da quelle di Comte), intese a rafforzare con opportune riforme la tradizione parlamentare inglese.

CRITICA: Ci si dimentica sempre che, quando si pretende sull'uomo di conseguire una scienza esatta, come la matematica e la fisica galileiana, mancano nell'uomo per la psicologia o la sociologia le coordinate di quella stessa fisica che misura tempi e lunghezze; perciò lo sforzo, per quanto voluto e perseguito, non potrà mai ottenere i risultati delle scienze esatte.

STUART MILL (1806-1873)

- Figlio di Giacomo Mill e discepolo di Bentham.
- Bambino precoce: dedito alla matematica fin dai tre anni e a dieci leggeva i classici nella lingua originale.
- Trasferitosi in Francia, conobbe e frequentò Comte.

- Rettore universitario, deputato, liberale, favorì il voto alle donne, il sistema elettorale proporzionale, la legalizzazione dei sindacati e delle cooperative.
- Opera fondamentale: *Sistema di logica e L'Utilitarismo*.

LA LOGICA

La differenza fondamentale tra Comte e Mill è che, mentre il pensiero del primo si sviluppa attraverso un piano di **razionalismo** radicale, il secondo invece è di un **empirismo** altrettanto radicale.

La Logica di Mill ha quindi lo scopo di riportare ogni verità alla verifica empirica. Non esistono, infatti, verità indipendenti dall'esperienza. Ogni verità, anche quella più generale, non è che la ricapitolazione di una serie di osservazioni empiriche. Non avremmo mai saputo, ad esempio, che due linee rette non possono chiudere uno spazio, se non avessimo mai veduto una linea retta.

Mill però non intende portare queste premesse alla conclusione scettica, cui da premesse analoghe era giunto Hume, ma assicurare alla conoscenza un alto grado di validità, garantito dal **principio di generalizzazione**. Visto però che non si possono osservare tutti i fatti relativi a un particolare fenomeno, **il principio di generalizzazione è garantito dall'Induzione**. L'induzione, infatti, rivela un **uniformità fondamentale, è la legge di causalità**.

La legge di causalità rivela che ogni fatto ha un inizio e una causa, come tale permette di riconoscere nella natura un ordine costante e necessario. Se si potessero conoscere nel momento presente tutti gli agenti, si potrebbe predire l'intera storia.

La legge di causalità che regola l'induzione è garantita dalla stessa induzione.

**Induzione>Legge causalità>Induzione>Principio generalizzazione>Uniformità generale
fino a prova contraria**

La connessione delle parti di questo ragionamento potrebbe sembrare un caso ovvio di circolo vizioso, ma Mill sostiene che questo avverrebbe solo nel caso in cui si ammettesse la vecchia dottrina del sillogismo, secondo la quale la verità universale è la dimostrazione di quella particolare, dedotta dalla prima; invece Mill sostiene che la premessa maggiore non è la prova della conclusione, ma è essa stessa provata da una medesima evidenza di una passata esperienza: **principio fondato sull'abitudine , ma valido fino a prova contraria**.

SCIENZA DELL'UOMO

L'indagine logica di Mill non è fine a se stessa, ma tende a stabilire un metodo e una disciplina per lo studio e la direzione dell'uomo. Mill così arriva a sostenere che, se riuscissimo a conoscere tutte le cause che agiscono sull'uomo, potremmo **predire** la sua condotta con la stessa certezza con cui prediciamo qualsiasi evento fisico.

Mill però vuole salvare la libertà dell'uomo, così esclude ogni possibile prospettiva fatalista, quasi in una prospettiva di magico incanto, perché sentiamo che, se desideriamo di resistere a una cosa, ben lo possiamo; la necessità non significa altro che uniformità di un ordine e possibilità di predizione.

La scienza che dovrebbe studiare la condotta futura dell'individuo con la stessa certezza con cui l'astronomia predice il movimento degli astri è la **Psicologia**. Accanto alla scienza del carattere individuale, Mill pone la scienza del carattere sociale, che è la **Sociologia**. Suo compito deve essere la scoperta di una legge di progresso che, una volta accertata, rende possibile predire gli eventi futuri, proprio come in algebra.

L'**Economia politica** poi, considera quei fenomeni sociali che si verificano a conseguenza della ricerca delle ricchezze, dell'avversione al lavoro e del desiderio di godimento presente. Le **Leggi di distribuzione** dipendono dalla volontà umana, dal diritto, dal costume. E' quindi possibile modificare queste leggi per ottenere una migliore distribuzione della ricchezza.

Ciò che trattiene Mill dall'aderire al Socialismo, del quale condivide il riconoscimento e la condanna delle ingiustizie sociali, è l'esigenza di **salvaguardare in ogni caso la libertà individuale**. L'esistenza umana, infatti, è una roccaforte sacra, sottratta all'intrusione di qualsiasi autorità. La giustificazione morale di questo individualismo è cercata da Mill nell'utilitarismo: la tendenza dell'individuo verso la propria felicità include sempre, in misura più o meno ampia, la felicità altrui.

L'utilitarismo individuale si amplia così in un individualismo sociale; insomma in Mill c'è la preoccupazione di rinnegare l'egoismo, mostrandone la sua composizione con l'altruismo o addirittura la sua conversione in esso. L'egoismo si dovrebbe convertire in altruismo, sempre sulla base del principio generale dell'associazione. Dapprima l'uomo considera i suoi simili come strumenti del suo interesse, ma essendo il proprio bene strettamente associato al bene altrui, a poco a poco l'uomo dimentica quest'ordine e scambia i mezzi con i fini. Nello stesso modo in cui l'avarò, prima cerca il denaro come mezzo, per acquistare altri beni, poi, scambiando il mezzo con il fine, finisce per cercarlo e amarlo per se stesso.

La virtù si forma in maniera associativa così come il vizio. Ad esempio, in origine, il denaro è usato come strumento per conseguire la felicità; ma poi il senso di questa strumentalità si perde e l'avarò cerca il possesso del denaro per se stesso.

CRITICA: In questa valutazione c'è un fondo di assoluta verità, confermataci dalla Storia, si pensi solo a Giolitti o al New Deal. Così come quando il Comunismo militante attuò a tappeto l'abolizione della proprietà privata, demolendo l'interesse diretto dei contadini sulla terra di proprietà, fu costretto a registrare una notevole flessione dei prodotti agricoli. Tuttavia la Storia c'insegna che il più delle volte gli egoismi personali rimangono tali e non generano benessere. vale dunque il pensiero di Mill, ma in una prospettiva di discernimento programmato secondo le situazioni. In gene sull'egoismo in sé difficilmente si può generare qualcosa di buono.

LA SOSTANZA

Mill ricorre, come aveva fatto Hume, alla legge di associazione per giustificare il concetto di sostanza. Per sostanza comunemente s'intende che, nelle nostre percezioni, c'è qualcosa che esiste anche quando non ci pensiamo, che esisteva prima che ci pensassimo e che esisterà anche quando fossimo annichiliti; s'intende inoltre che esistono cose che non abbiamo mai visto né toccato, e che nessun uomo ha mai percepito. A queste determinazioni si riduce il concetto di **sostanza esterna**. Analoga spiegazione Mill cerca di dare a proposito della **sostanza spirituale**; ma non si nasconde la difficoltà di una serie di sensazioni e possibilità di sensazioni che conosce se stesso come tale, come autocoscienza.

L'essere perciò non si riduce solo al "venir percepito", ma è anche possibilità di percezione. Mill corregge la formula di Berkeley: *Esse est percipi posse*.

In ultima analisi però, per Mill, di là dalle sensazioni, esistono delle cose stabili e "salde"? Sembra di no, anche se il problema sembra presentarsi insolubile, come insolubile è il fatto del perché di queste sensazioni (o possibilità di sensazioni) che, se associate, danno, come risultante la sostanza. Per Mill il fatto è solo di coscienza e, nella sua prospettiva tutta nominalista, non prende neppure in considerazione il problema della sua corrispondenza o no con qualcosa di reale.

Così mentre per Comte, il fatto è un fenomeno oggettivo, reale, di cui noi cogliamo soltanto ciò che i sensi ci rivelano; per Mill il fatto è "fatto di coscienza", un fatto soggettivo e il compito della filosofia è solo quello di spiegare l'origine e le leggi del nostro conoscere.

DIO - DEMIURGO

In riferimento all'esistenza di Dio, Mill non usa l'argomento della causa prima, perché il mondo potrebbe essere da sempre; né l'argomento del "consensus gentium", che a volte converge su congetture false. (Critica 2) L'esistenza di Dio è provata invece dall'**ordine** del mondo, che lo dimostra frutto di una causa intelligente. L'ordine della natura, o almeno di alcune parti di essa, hanno le caratteristiche delle cose prodotte da uno spirito intelligente in vista di uno scopo.

Tuttavia le imperfezioni di quest'ordine inducono a supporre che questa causa **infinitamente buona, non sia onnipotente**, altrimenti le avrebbe limitate. Inoltre la necessità di adoperare dei mezzi, implica una limitazione di forza, e la mancanza di giustizia dell'universo, una capacità limitata di operare da parte del Creatore.

L'argomento non è nuovo, ma si dimentica che il finito non può, appunto perché tale, essere esente da difetti.

CRITICA 2: Non capisco perché proprio Mill abbia accantonato il *consensus gentium*, che sostanzialmente si fonda sul principio di Uniformità generale, di cui si è detto e che è per Mill una garanzia di verità. E anche l'argomento legato alla legge della causalità, potrebbe facilmente giustificare un Dio causa prima e creatrice.

CRITICA 3: Sul creato, poter individuare delle "imperfezioni", comporta una conoscenza del tutto (il Mondo) che lo stesso Mill nella sua prospettiva utilitaristica assolutamente non metafisica, non può avere.

POSITIVISMO SOCIALE

SAINT SIMON (1760-1825)

Dedicatosi agli affari, accumulò imponenti ricchezze con le quali tentò di attuare un complesso piano di rivoluzione scientifico-sociale. In queste imprese consumò tutto il suo patrimonio, cadendo in assoluta miseria. Aderirono al progetto uomini di ambienti differenti: tecnici, da una parte, con l'unica intenzione di sfondare nelle aspettative della tecnica moderna; fanatici, dall'altra, che si proponevano una riforma dell'umanità. Ben presto il gruppo, dopo una grave scissione, si dissolveva, sia per le crisi interne sia per le persecuzioni cui fu costretto ad andare incontro.

DOTTRINA

S.S. valorizza la **scienza** e la **tecnica** che diventano il fondamento del **progresso storico**. Ogni evento storico è il risultato degli eventi che lo antecedono e la causa di quelli che lo seguono; questo sviluppo procede verso stadi sempre più perfetti, attraverso un alternare di periodi organici, nei quali domina l'associazione, l'autorità e la fede, e di periodi critici, nei quali si distruggono tutti gli istituti e le credenze precedenti per periodi organici nuovi e più progrediti. L'ultimo periodo organico fu il Medio Evo, mentre la Riforma e la Rivoluzione costituiscono età essenzialmente critiche.

Quello che sta maggiormente a cuore a S.S. è di favorire un nuovo e più solido periodo organico, dove scienza e tecnica sono i mezzi sicuri per realizzare lo scopo supremo dell'umanità che è il **benessere**. La nuova religione di un Dio immanente nell'uomo e nella natura, dovrà quindi ergersi a paladina dell'industria e dovrà predicare la necessità di potenziarla e di svilupparla con nuovi ritrovati tecnici.

Le gravissime colpe largamente attribuite allo sviluppo industriale, devono essenzialmente risalire all'istituto della proprietà che non si è trasformato secondo la legge storica del progresso umano; non è cioè passato, come avrebbe dovuto, dalla **proprietà privata alla proprietà dello stato**: viva propaganda quindi da parte dei sensimoniani per accentrare nello stato il maggior numero di poteri. Divenuto unico proprietario, lo stato deve ripartire le ricchezze della società fra i vari cittadini, non in **proprietà** ma in semplice **deposito**, secondo le capacità di ciascuno.

Ultimo compito che S.S. attribuisce allo stato è quello di abbattere l'antico istituto della famiglia per l'emancipazione della donna per una più libera regolamentazione dei rapporti sessuali. Questa trasformazione avrebbe dovuto realizzarsi nell'ambito dei liberi stati nazionali, membri di un'unica

comunità, decisi a collaborare tra loro per raggiungere i fini comuni, e destinati a riunirsi ben presto in una sola pacifica associazione universale.

FOURIER (1772-1837)

Secondo F., Dio ha composto per noi un **codice passionale**, per cui ognuno è portato, secondo le proprie predisposizioni, a un determinato lavoro. L'organizzazione sociale deve perciò rendere attraente il lavoro cui l'uomo è chiamato e il posto che occupa. Non si deve reprimere la passione e l'ineliminabile tendenza al piacere, ma utilizzarle nel loro massimo rendimento. Il lavoro cessa così di essere una pena, diventa un piacere. I beni, di conseguenza, saranno prodotti in tale abbondanza da eliminare il problema dell'equa distribuzione.

L'organizzazione che si presta questo scopo, è la **falange**, cioè una società di circa 1600 persone in cui si realizza la libertà dei rapporti sessuali e la regolamentazione della produzione e del consumo dei beni in un **regime comunistico**. Fourier è contrario al carattere arcigno e rigoristico dei tentativi di questo genere fatti in Inghilterra da parte di Owen. Soltanto con il suo sistema, un giorno, il lavoro nei campi e nelle industrie sarà reso attraente, attuando così un sistema economico, politico, unitario, battezzato da Fourier, **Armonia**.

PROUDON (1809-1865)

La via più sicura per attuare il socialismo deve prendere le mosse dall'**educazione filosofica delle masse**, un'educazione che non deve fare appello a nessuna fede religiosa né di tipo tradizionale né di tipo moderno. Si tratta di fare la guerra a tutti gli assoluti in nome della giustizia e della verità. La **verità** non va cercata in Dio ma nella **giustizia** che non trascende la sfera sociale, ma si realizza in essa e unicamente in essa.

La realizzazione della giustizia implica la costruzione di una società che riconosce soltanto un valore: il lavoro. Il denaro non è un valore, la proprietà non è che un furto. Al **rapporto capitalistico** P. intende sostituire il **rapporto mutualistico**, basato sullo scambio diretto fra il lavoro e i beni necessari alla vita, per evitare il rinascere della proprietà privata, mediante l'accumulazione del profitto.

L'abolizione dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo, equivale pure all'abolizione del governo di uomini su altri uomini, poiché è proprio lo stato il garante della proprietà privata e quindi del privilegio. Lo stato deve essere sostituito da una federazione di comuni autonomi. In questo

processo, per evitare ogni tipo di dittatura, il nuovo regime dovrà essere realizzato non con una rivoluzione cruenta ma con una trasformazione graduale.

P. s'illuse di poter dare inizio nel 1848 all'Assemblea Nazionale, mediante alcuni provvedimenti economici, alla lenta attuazione del socialismo. Tutto però si dimostrò fallimentare, cioè **utopistico**.

C O M T E (1798-1857)

- Fondatore storico del Positivismo

- Ebbe una carriera accademica infelice e visse degli aiuti provenienti da amici e discepoli

- Sentimentalmente sfortunato, si sposò con una prostituta che lo tradì, da cui si separò e per la quale tentò anche il suicidio buttandosi nella Senna. Quando conobbe Clothilde de Vaux sembrava che la sua vita potesse cambiare, ma la giovane, ammalata di tisi, morì nel giro di poco tempo. Da quel momento l'esistenza di Comte ebbe una svolta mistica, tutta però nella prospettiva scienziata.

- Nel secondo momento della sua vita perciò, la filosofia accentuò il carattere religioso e Comte si autodefinì Pontefice Massimo.

- Opera: *Corso di filosofia positiva*

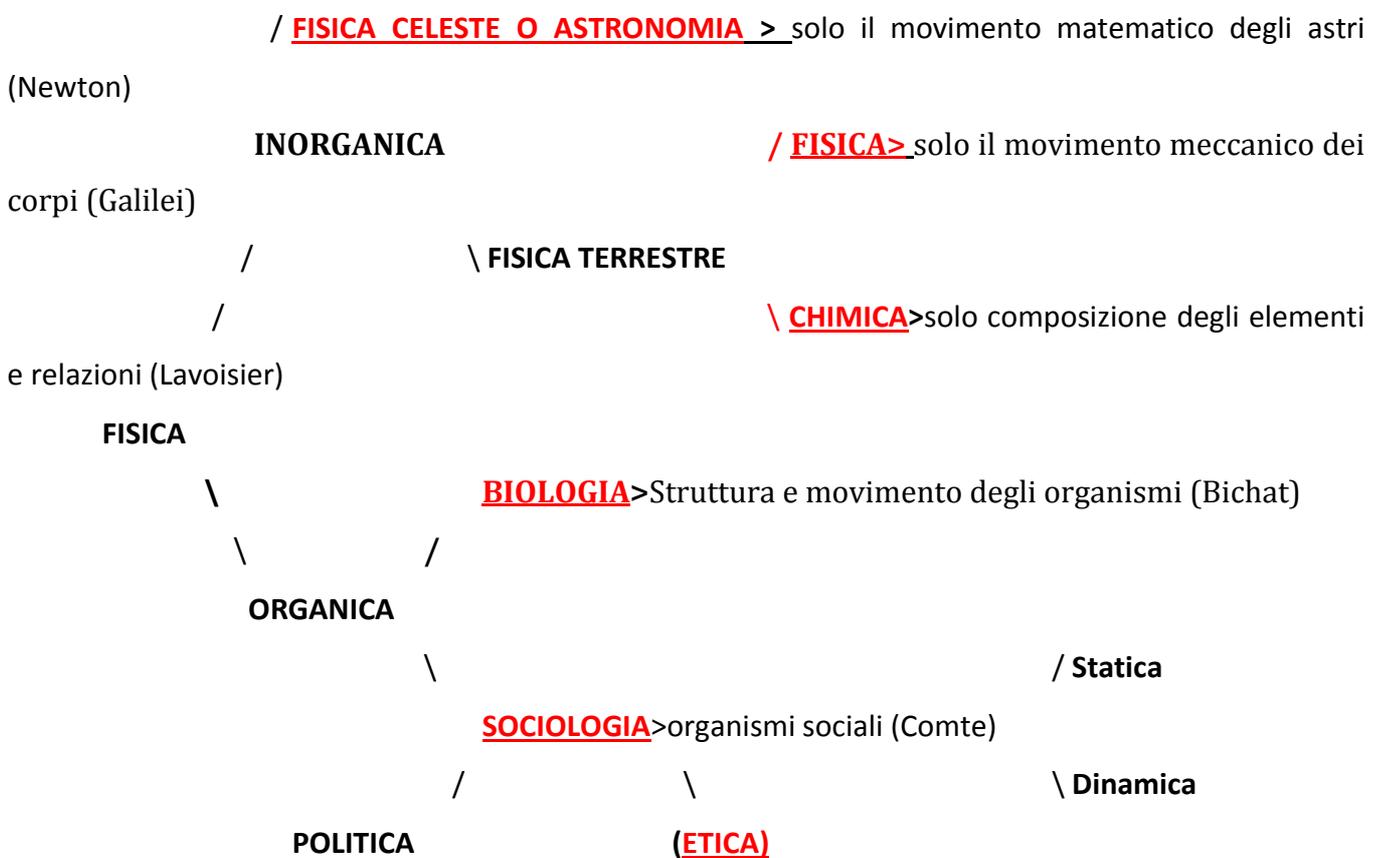
C. come più tardi gli altri positivisti, è colpito, da una parte, dagli enormi progressi scientifici compiuti dal suo secolo, tutti raggiunti mediante il metodo scientifico fondato da Galileo e da Newton, e dall'altra, dalle inconcludenze e metafisicherie cui era giunta la filosofia idealistica. Ecco, se nulla ha combinato il pensiero filosofico, non è tanto perché esso sia inutile, ma **è perché esso ha sbagliato metodo**; si tratta di applicare ad esso lo stesso metodo applicato alla natura e tutti gli interrogativi verranno risolti. Naturalmente, per agire così, bisogna portare i problemi filosofici su un piano naturale, **porli cioè sul piano della misurabilità**. Metafisica e Religione, nel sistema di Comte, non hanno perciò più ragione di essere.

CLASSIFICAZIONE DELLE SCIENZE

L'ordine gerarchico delle scienze viene a sostituire la filosofia che si riduce quindi a una sistemazione delle scienze, a una **metodologia**. Non s'indagano più le cause prime e l'essenza metafisica dei fenomeni, ma si cerca solo di fissare i rapporti costanti di **successione e somiglianza dei fenomeni stessi**, i fatti, positivamente intesi, in leggi sempre più generali.

C. cerca così di determinare una scala enciclopedica delle scienze, che corrisponda alla storia delle scienze stesse. Il Nostro afferma perciò che **le scienze più sono astratte e meno sono complesse e viceversa**: si sale dunque dall'astronomia, alla fisica, alla chimica, alla biologia, alla sociologia (la quale è molto complessa e per nulla astratta). Quanto più il contenuto di una scienza è semplice, tanto più acquista preponderanza in essa il metodo deduttivo; tanto più è complesso, tanto più acquista preponderanza quello induttivo (Geymonat).

(MATEMATICA)



Si noti come tra queste scienze manchino la **matematica** e la **psicologia**. La prima è esclusa per la sua importanza fondamentale, in quanto essa è la base di tutte le altre scienze (Abbagnano). Per questo l'Amerio la classifica, mettendola al primo posto; la seconda perché C. la risolve parte nella biologia e parte nella sociologia. Per C., infatti, essa non è scienza; la cosiddetta osservazione interiore è impossibile. I fenomeni intellettuali non possono essere osservati nell'atto stesso in cui si verificano: l'individuo pensante non può dividersi in due.

Quanto all'esclusione della **logica**, è perché il Nostro esclude per principio l'esistenza di regole astratte, stabilite una volta per sempre, vincolanti ogni dimostrazione. D'altro canto ogni ricerca non possiede solo un valore conoscitivo, ma ne possiede uno anche eminentemente logico che arricchisce i nostri mezzi d'indagine, cioè la nostra stessa capacità di impostare altre ricerche.

Tra le scienze principali vi è **irriducibilità** e **subordinazione**. Irriducibilità, in quanto non si può assorbire l'una nell'altra: sono eterogenee e diversi sono gli oggetti studiati da ciascuna di esse; subordinazione, in quanto la successiva non si può osservare se non servendosi della precedente.

C., come già Bacone e Cartesio, concepisce la scienza come essenzialmente diretta a stabilire il dominio dell'uomo sulla natura, questo non vuol dire per che la scienza abbia di mira esclusivamente l'azione, la dottrina di C. non è per nulla un empirismo, anzi, per C. tra il fatto osservato e la legge, è la legge che prevale sul fatto! Tuttavia, considerato nel suo insieme, lo studio della natura è destinato a fornire la vera base razionale dell'azione dell'uomo sulla natura, anche se C. tende, attraverso la legge, a delineare **l'armonia fondamentale della natura**.

Lo studio dei processi conoscitivi, praticati, in particolare, nella fase moderna, dimostra con indiscutibile chiarezza che, per C., la conoscenza non costituisce un'attività completamente scissa dalla pratica: conoscenza e prassi formano un tutt'uno; ogni scissione è nociva. Ogni scienza inferiore non deve essere coltivata se non in quanto lo spirito umano ne ha bisogno per elevarsi solidamente alla scienza successiva. Ciò dimostra il carattere aprioristico e dogmatico di questa parte della filosofia comtiana. Uno degli aspetti più evidenti delle scienze moderne è proprio quello di non preoccuparsi dell'utilità immediata delle scoperte; e, spesso, quest'atteggiamento ha permesso di seguire risultati rivelatisi, col trascorrere del tempo, ricchi delle più straordinarie applicazioni

A questa tendenza logica della scienza si collega però sempre un essenziale **relativismo**. Tutte le nostre conoscenze reali sono relative, da una parte, all'ambiente, dall'altra, all'organismo. Fa parte questo della polemica contro la specializzazione scientifica, dei pericoli ai quali quest'ultima va incontro. Inoltre le leggi naturali non potrebbero rimanere rigorosamente compatibili con un'investigazione troppo dettagliata in opposizione ai limiti propri dei bisogni pratici riconosciuti. Di qui la necessità di una disciplina inflessibile del lavoro scientifico per correggere e prevenire le deviazioni spontanee.

LA LEGGE DEI TRE STADI

Secondo C. il proprio pensiero è banditore di una nuova fase nell'evoluzione della storia dell'uomo. L'umanità, nel suo pensiero e nella sua civiltà in genere, come storia, è passata attraverso **tre fasi**:

1) Fase teleologica: quando l'uomo si è lasciato trasportare dalla fantasia e ha ricercato la causa dei fenomeni in agenti soprannaturali, concepiti a somiglianza dell'uomo, passando dal feticismo, al politeismo, al monoteismo. Tale fase è caratterizzata dal principio di autorità, che si è concretizzato storicamente nella monarchia assoluta e nel predominio del sacerdozio.

2) Fase metafisica: quando l'uomo, lasciando le fantasie per la ragione, cerca la causa dei fenomeni della natura in entità astratte, di carattere misterioso e occulto (forza vitale, forza chimica, orza motrice). Tale fase è caratterizzata dal dubbio, dallo scetticismo, dall'egoismo antisociale che si concretizza storicamente nel predominio della sovranità popolare, con l'affermazione della borghesia. La funzione che spetta a questo stadio è essenzialmente critica e disgregativa: essa, infatti, mira non già a spingere gli uomini verso qualche conoscenza veramente nuova, ma solo a far comprendere l'insostenibilità dei vecchi miti teologici. La metafisica distrugge senza costruire, poiché elimina fra l'altro il mito dell'autorità divina che stava alla base dei precetti etico-politici tradizionali.

3) Fase positiva: quando l'uomo di fronte all'impossibilità di raggiungere queste entità astratte rinuncia a ricercare la causa dei fenomeni e si limita a constatare i fatti e le loro relazioni. Tale fase che coincide con l'epoca moderna, è caratterizzata dall'industrialismo. Proprio in questa fase **al culto della divinità subentra il culto dell'umanità** (che influenzerà Feuerbach). La religione positiva non è altro che il culto dell'Umanità, il grande essere costituito da tutti gli uomini passati, presenti e futuri, utili alla stessa umanità: i primi sorgente, i terzi scopo dell'azione che solo i secondi possono esercitare direttamente.

Non si può escludere che l'idea di fissare in una legge generalissima l'evoluzione dell'umanità, sia stata suggerita a C. da altri autori, come Vico. Così pure non v'è dubbio che attinse da Saint Simon la distinzione tra periodi organici e periodi critici. Una tesi però che non si trova negli altri autori è l'affermazione che **ognuna delle scienze è sottoposta essa pure a un'evoluzione graduale**. Ad esempio, l'astrologia, la magia, l'alchimia, costituirebbero i primi stadi delle scienze che oggi portano il nome di astronomia, fisica, chimica.

Inoltre l'evoluzione delle singole scienze si attua in tempi assolutamente distinti: quanto più una scienza è semplice, con tanta maggiore rapidità essa percorrerà i tre stadi. Per esempio, la matematica è stata la prima a raggiungere lo stadio scientifico; la seguiranno a grande distanza astronomi, chimica e fisica. Ultima, la sociologia non avrebbe attuato ancora pienamente la sua evoluzione nella quale C. ritiene che sarà aiutata dalla filosofia positivista.

TRADIZIONE E STORIA

L'umanità diventa per C. la tradizione divinizzata in cui rende omaggio alle grandi figure della religione, dell'arte, della politica e della scienza che hanno fatto lo svolgersi incessante del

Grande Essere. E' chiaro che un tale costrutto implica l'idea di **progresso** in primo luogo. Al di fuori dell'uomo poi, ogni essere tenta di realizzare un grande essere più o meno analogo all'umanità, e anche se ne esce un tentativo più o meno abortito, tuttavia questo cammino è presente non solo nel regno animale ma anche in quello inorganico (Schelling), con la rivalutazione del feticismo in cui C. vede solo l'errore di aver scambiato la vita, propriamente detta, con l'attività spontanea.

Così, oltre al grande Essere, abbiamo il **Gran Feticcio** (=la terra) ove l'umanità vive, e il **Gran Mezzo** (=lo spazio) in cui la terra è contenuta. Proprio queste tre realtà costituiscono la Trinità Positivistica. Compito di questa religione è di tendere a conservare e a perfezionare il Grande Essere. Questo pensiero di C. non è tanto lontano dalla coscienza che lo spirito umano acquista della sua natura divina, attraverso lo sviluppo storico dialettico dell'Idea, nel sistema di Hegel. Entrambe queste dottrine tendono a divinizzare la storia che l'una chiama Umanità, l'altra Idea, ma che l'una e l'altra considerano come tradizione, conservazione e progresso, in un infinito assoluto presente.

Nella seconda parte della sua vita C. trasferì la sua attività dal campo teoretico a quello pratico, sviluppando a una nuova religione (atea e scienista): C. ne diventò il pontefice sommo, con un proprio calendario liturgico, un catechismo, dei templi, uno ancora aperto a Parigi e uno in Brasile, una sua Trinità (Essere-Feticcio-Mezzo), tutto preso in prestito dalla religione Cattolica.

LA SOCIOLOGIA

E' la scienza alla quale tutte le altre sono subordinate. Il suo compito è di liberare la società dalla sua fatale tendenza alla dissoluzione imminente e condurla a una nuova organizzazione più progressista, più solida di quella che poggiava sulla filosofia teologica. Il progetto della Sociologia di C. può essere riassunto così:

L'amore per principio, l'ordine per fondamento, il progresso per fine.

C. assegna alla sociologia un compito delicatissimo, finalizzato a organizzare gli spiriti dopo l'opera disgregatrice compiuta dalla metafisica, su una base rigorosamente scientifica. Nella sociologia sono incluse **Etica** e **Politica**, anzi, negli ultimi anni riconosce all'etica una maggiore autonomia collocandola a coronamento come sesta scienza.

La **Sociologia Statica** studia i nessi che collegano le idee, i costumi e le istituzioni dei vari popoli; la **Sociologia Dinamica** studia l'evoluzione dell'umanità, regolata dalla legge dei tre stadi.

Anche se il progresso realizza un incessante perfezionamento del genere umano, non vuol dire però che una qualsiasi fase della storia umana sia imperfetta o inferiore alle altre. Per C. come per Hegel, la Storia è sempre, in tutti i suoi momenti tutto ciò che deve essere. E' facile rendersi conto come la cosiddetta "**sociologia**" di cui si fa banditore C., è un **regime assolutistico**, diretto

da una corporazione di filosofi positivisti, appunto perché si presenta come inevitabile e razionalmente necessario. In altri termini, la libertà d'indagine si giustifica nel periodo di trapasso, dall'assolutismo teologico a quello sociologico. Instaurato quest'ultimo, sarà da esso bandita, com'è stata bandita dall'altro.

CRITICA

1) Se tutta la Storia si è sviluppata così come doveva, nella prospettiva tipicamente hegeliana, da cui è bandito il "dover essere", oltre al rischio evidente di giustificare le più gravi efferatezze compiute dall'uomo, ci chiediamo che ruolo può avere il filosofo in una dialettica che comunque va dritta per la sua strada in uno sviluppo di perfezione presunta.

2) E che ruolo può occupare tra le scienze l'Etica che, come tale, è per sua natura il dover essere per eccellenza?

3) Comte si vuole sbarazzare della religione e poi approda allo Scientismo, anzi a uno scientismo mistico. Lo Scientismo implica una fede: lo scienziata "crede" che la scienza possa risolvere, presto o tardi (ma non è mai tardi nella dialettica di Comte e di Hegel), o meglio quindi, a tempo opportuno, tutti i problemi degli uomini, ma... su quale base dimostrabile se l'esperienza storica ci dimostra il contrario?

4) Comte si vuole sbarazzare anche della metafisica e poi concepisce il Grande Essere, il Grande Mezzo, il Gran Feticcio e definisce la legge di sviluppo senza ombra di dubbio: amore, ordine, progresso. E' il fallimento della sua stessa tesi di fondo che vuole ridurre la filosofia a metodologia della scienza.

5) Comte, come Hegel, ha la presunzione di aver formulato una filosofia a coronamento dello sviluppo dell'umanità, la Storia invece è andata avanti, a suo dispetto, mettendo in crisi con il Decadentismo proprio le certezze scientifiche.

6) Gli scienziati, o i filosofi scienziati, o gli insegnanti filosofi scienziati oggi sono molto imbarazzati a presentare Comte, così lo tacciono e, quando lo presentano, si dimenticano (?) del secondo Comte che smentisce se stesso e sembra quasi cadere nel ridicolo.

POSITIVISMO EVOLUZIONISTICO

Il Positivismo si arricchisce, rispetto all'antico empirismo, del **concetto dinamico e storicistico**, rappresentato dalla **legge di evoluzione**, desunta dalla dottrina del **trasformismo biologico**, quale fu elaborata da Lamarck e Darwin: esso, infatti, si presenta come la generalizzazione di tale dottrina, condizionata dal presupposto romantico che **il finito sia la manifestazione dell'infinito**, così che i singoli processi evolutivi possono ritenersi saldati in un processo unico, universale, continuo e necessariamente progressivo (?).

DARWIN (1809-1882)

Lamarck aveva già pensato all'evoluzione del mondo organico enunciando quattro leggi che ci riportano al principio che l'uso degli organi, richiesto dal bisogno e dall'ambiente, può modificare radicalmente gli organi stessi. Questa teoria però non ebbe successo perché adombrata da **Cuvier, fondatore della paleontologia**, che con la sua tesi delle catastrofi che avrebbero periodicamente distrutto le specie viventi, avvalorava la tesi opposta della fissità della specie.

Solo quando si poté dimostrare che lo stato attuale della terra non è dovuto a una serie di catastrofi ma a un'azione lenta, la teoria dell'evoluzione biologica cominciò a avere un peso effettivo. Il merito nell'aver dato una compiuta e sistematica teoria scientifica del trasformismo biologico fondandola sull'osservazione, fu di Darwin.

D. pose l'accento su due ordini di fatti:

1) L'esistenza di **piccole variazioni organiche** che si verificano negli esseri viventi lungo il corso del tempo e sotto l'influenza delle condizioni ambientali che possono essere vantaggiose agli individui che le presentano. In breve: tanti piccoli cambiamenti "**microevoluzione**", sommati nell'arco di centinaia di migliaia e milioni di anni, avrebbero dato origine alla "**macroevoluzione**" e dunque all'origine di nuove specie (ad esempio il passaggio dai rettili agli uccelli attraverso un grande numero di specie intermedie ormai estinte).

Risalendo così da specie complessa a specie meno complessa, tutte le specie giungono a un antenato comune, che però Darwin non dice come si sia costituito. Allora, infatti, si pensava ancora come nel Medio Evo, alla generazione spontanea: la materia organica si generava da quella inorganica (le rane si generavano dal fango, gli insetti dai residui alimentari e dalla carne e dal formaggio i vermi).

Non era così! E Louis **Pasteur**, famoso biologo contemporaneo di Darwin rifiutò su basi scientifiche la teoria dell'evoluzione che potesse concepire la materia organica derivatasi per caso da quella inorganica:

Non esiste nessuna prova affermativa che esseri microscopici possano generarsi dalle materie inorganiche (Molecular Evolution, Louis Pasteur, Fox & Dose).

2) La **lotta per la vita** che si verifica necessariamente tra gli individui viventi per la tendenza di ogni specie a moltiplicarsi secondo una progressione geometrica. Tale dunque è la legge della selezione naturale: *essa tende al perfezionamento di ciascuna creatura in rapporto alle sue condizioni di vita organiche e inorganiche.*

L'accumularsi delle piccole variazioni porta al passaggio da una specie a un'altra. Tuttavia le forme semplici inferiori possono perpetuarsi per lungo tempo se sono convenientemente adattate alle loro condizioni di vita.

La **selezione naturale** però, il solo meccanismo proposto da Darwin a supporto dell'evoluzionismo, **può solo conservare e rafforzare le specie preesistenti non cambiarle**: tra un branco di zebre, o di cervi, o di gnu, ad esempio, sopravvive l'animale che corre più veloce perché riesce a sfuggire con maggiore facilità ai predatori; i più lenti, i più deboli soccombono.

Da tale teoria ne segue che tra le varie specie han dovuto esistere innumerevoli varietà intermedie che hanno collegato strettamente tutte le specie di uno stesso gruppo; naturalmente la selezione naturale ha sterminato queste forme intermedie di cui tuttavia si possono trovare le tracce nei residui fossili.

D. così pensa di aver stabilito **l'inevitabile progresso biologico**, allo stesso modo che il romanticismo idealistico e socialistico credeva nell'inevitabile progresso spirituale. Tutto questo viene trattato nell'opera ***Origine della specie***.

Nell'altra opera, ***La discendenza dell'uomo***, D. sostiene che non esiste **nessuna differenza di qualità, ma solo di grado**, tra l'uomo e i mammiferi superiori, in riferimento alle loro facoltà mentali. Nulla osta quindi a che l'uomo sia disceso da specie di animali inferiori; e D. cerca anche di eliminare la ripugnanza morale che si può provare di fronte a questa tesi, adducendo come prova che spesso le scimmie si comportano assai meglio e più generosamente degli uomini. **D. fu e volle essere essenzialmente scienziato**. Per questo, specialmente negli ultimi anni della vita, volle essere definito *agnostico*, nel senso che nel dominio della scienza, non si possono trovare conferme o smentite decisive delle credenze religiose.

CRITICA

1) Nell'*Origine della specie* Darwin per primo, al capitolo VI, intitolato "Difficoltà della teoria", era consapevole dei limiti della sua teoria, limiti che sperava che sarebbero stati superati dalle scoperte scientifiche a venire. Una di queste difficoltà che può essere colta facilmente da tutti è espressa con queste precise parole:

Infine rivolgendo l'attenzione non a una sola epoca ma a tutte le epoche, se la mia teoria è vera, è certo che debbano essere esistite infinite varietà intermedie che collegarono strettamente tutte le specie di uno stesso gruppo. Per questo le prove della loro passata esistenza potrebbero essere ritrovate esclusivamente tra i resti fossili, che si sono conservati, come cercheremo di dimostrare, in forme estremamente imperfette e saltuarie.

Insomma, considerando che il passaggio da una specie oggi vivente a un'altra, oggi vivente, ha implicato un numero infinito di specie intermedie oggi estinte, la ricerca dei resti fossili (paleontologia), avrebbe dovuto ritrovare in grande quantità proprio i resti delle specie intermedie estinte (superiore nel numero a quelle viventi). La paleontologia però, già ai tempi di Darwin e oggi ancora, con mezzi più sofisticati, trova resti di animali viventi o estinti, ma non intermedi.

E Darwin ai suoi tempi rifletteva già così di fronte all'assenza di specie intermedie estinte:

Perché se le specie derivano da altre specie attraverso impercettibili gradazioni, non vediamo ovunque innumerevoli forme di transizione? Ma dal momento che queste forme di transizione devono essere esistite, perché non le troviamo sepolte in numero infinito nella crosta terrestre?

2) L'idea di una lenta evoluzione attraverso 'variazioni ereditate infinitesimamente piccole' è stata falsificata dai ritrovamenti della **paleontologia** – inerenti **l'improvvisa comparsa degli schemi strutturali della vita** – così come dalla **genetica** – origine del DNA e informazione genetica complessa. (Wolf-Ekkehard Lönnig)

Non Erano evoluzionisti: Albert Einstein, Alexis Carrel (premio Nobel per la medicina e per la tecnica dei trapianti), Gregor Mendel, naturalista, matematico, Guglielmo Marconi, **Giuseppe Mercalli** geologo, sismologo e vulcanologo italiano; Louis Pasteur, Antonino Zichichi, Carlo Rubbia (fisico premio Nobel), Emily Klark (docente sulla dinamica dei fluidi), Floyd Yones (matematico, geofisico e paleontologo), Hanz Zillmer (paleontologo ed architetto, scrittore del libro "Darwin mistake" trad. "L'errore di Darwin"), Joseph Mastropaolo (biologo), Thommy Sharp (archeologo e biogenetista), Werner Arber (scienziato biologo).

SPENCER (1820-1903)

- Britannico
- Sistema di filosofia sintetica

Darwin si era fermato a un principio puramente biologico. Spencer invece annuncia il vero principio evoluzionistico, quello cioè che abbraccia tutto l'universo e quindi ha una valenza filosofica: **La realtà tutta è soggetta a evoluzione, meglio, a progresso. Progresso dall'omogeneo all'eterogeneo, dall'indefinito al definito**, pur permanendo immutata la Forza fondamentale che costituisce il nucleo misterioso della stessa realtà.

La prima enunciazione di una tesi evoluzionistica ma in una prospettiva cristiana, si trova in Agostino, con intonazione finalistica, implicando l'ascesa di ogni essere a Dio. Si oppone alla tesi fissista di Aristotele, secondo la quale le specie sono fisse e immutabili in forza del principio di sinolo tra materia e forma.

Ogni organismo così, pianta o animale che sia, si sviluppa attraverso la differenziazione delle sue parti, che da principio sono biologicamente e chimicamente indistinte; poi si differenziano a formare cellule, tessuti e organi diversi. S. ritiene questo processo proprio di ogni sviluppo, in qualsiasi campo della realtà, per esempio nel **linguaggio**, dapprima costituito da semplici esclamazioni e suoni inarticolati, differenziatisi poi in parole diverse; e nell'**arte** che, dai popoli primitivi, si va differenziando nelle sue varie branche architettura, pittura, scultura.. Indefinita è la condizione di una tribù selvaggia in cui non c'è specificazione di compiti e di funzioni; definita quella di un popolo civile, fondata sulla divisione del lavoro e delle classi sociali.

L'omogeneità è dunque uno stato instabile che non può durare e deve trapassare nell'eterogeneità per raggiungere l'equilibrio. Inoltre questo processo è **ottimistico**, cioè, anche se l'evoluzione e la dissoluzione devono alternarsi, là dove si verifica quest'ultima vi è tuttavia la premessa per un'evoluzione ulteriore. Così dalla nebulosa primitiva provengono i singoli corpi e da questi i viventi, e dalla vita il pensiero e lo spirito.

A tale proposito l'Amerio sostiene che questa teoria è fondata su due modi di intendere filosoficamente assai diversi. Se, infatti, s'intende che questa differenziazione raggiunge una maggiore perfezione perché potenzialmente include in sé tutta la perfezione che è richiesta, allora il pensiero è sostenibile: il meno, in questo caso, è solo apparente, perché contiene in potenza il più. Non è questo però il senso dell'evoluzionismo del secolo XIX: esso è il tentativo di eliminare la necessità di un atto perfetto proprio in grazia all'affermazione che **il perfetto deriva dall'imperfetto, il più dal meno**, ove il meno si deve intendere formalmente tale che si esaurisce nel suo essere attualmente meno.

Il principio evoluzionistico così inteso, specie nel suo aspetto ottimistico, è ingiustificabile, perché nulla può provare che l'evoluzione, comunque si metta, sia sempre diretta a un perfezionamento anche solo dell'umanità o dell'universo in genere.

RELIGIONE

Morale, religione e diritto, tutto risente di questo principio. Così nella religione le forme più semplici sono le più antiche: feticismo, politeismo, monoteismo... Poiché però l'argomento lo chiede, **l'essere in evoluzione è l'INCONOSCIBILE**, entità che trascende la nostra conoscenza umana che non può superare il mondo dei fenomeni. **L'inconcepibile è lasciato alla religione.** Insomma la nostra scienza non può valere oltre le informazioni empiriche e positive. Siamo su una posizione analoga a quella kantiana: la conoscenza è limitata ai fenomeni; il noumeno ci sfugge; la realtà in sé, la verità, non possiamo conoscerla. (Amerio)

Il mistero d'altra parte viene sempre meglio riconosciuto, a misura che la religione progredisce e rinuncia a chiarirlo e a esprimerlo in immagini inadeguate. Siamo su un piano di completo **agnosticismo**.

Si è sostenuto che la religione ha per proprio oggetto il mistero; ma un essere di cui nulla possiamo sapere, e con cui non è possibile nessun rapporto, non sembra veramente capace di essere il fondamento di una religione.

Se alla scienza però spetta l'intero dominio del conoscibile e alla religione quello dell'inconoscibile, quale posto rimane per la filosofia? Essa è la conoscenza più generale: ha il compito di raccogliere i risultati più generali delle singole scienze e di unificarli per mezzo di un principio ancora più generale che non può essere altro che la teoria sull'evoluzione.

BIOLOGIA - PSICOLOGIA - GNOSEOLOGIA - SOCIOLOGIA - ETICA

Nella **biologia** S. riprende le teorie di Lamarck e Darwin. Dal primo il principio che la **funzione crea l'organo**; dal secondo riconosce il ruolo della **selezione naturale** e sostiene la conservazione dei mutamenti organici per ereditarietà.

Ritiene che la **psicologia** sia a sostegno della logica perché, attraverso l'introspezione, può contribuire a determinare lo sviluppo evolutivo dei processi del pensiero, che si spiega come ogni altro sviluppo in un processo di adattamento graduale.

La **conoscenza** è a posteriori; tuttavia S. crede che vi siano dei presupposti del conoscere a "priori", non in modo assoluto e universale ma rispetto all'individuo, nel senso che questi possiede innate, per ereditarietà, formazioni gnoseologiche che la specie è andata formando e fissando a poco a poco per le leggi sopra ricordate.

Sociologia e morale penso che siano indissolubili nella prospettiva di Spencer: poiché gli atteggiamenti cooperativi e altruistici costituiscono un vantaggio per il gruppo sociale; con il tempo lo stesso concepirà un patrimonio istintivo della specie sull'affermarsi di tendenze simpatetiche a scapito di quelle egoistiche. Ora la morale può non essere in sintonia con la prospettiva del calcolo utilitaristico, ma l'evoluzione farà coincidere il dovere con il piacere e giorno verrà che ci sacrificheremo per gli altri non meno naturalmente di quanto i genitori si sacrificino oggi per i figli. Sviluppo anche questo graduale e inevitabile, ecco perché S. è contrario alle idee di rapide riforme sociali.

Occorre che i nuovi sentimenti morali si radichino nella specie per lenta accumulazione; ogni tentativo di bruciare le tappe ha come unico risultato di tardare o sconvolgere il processo della vera evoluzione sociale che in questo caso si conferma nell'intimo delle persone. In questa prospettiva il singolo deve essere sempre più libero da costrizioni esterne per apprezzare di persona i vantaggi dell'autodisciplina. S. è dunque un vivo fautore del **liberalismo politico**.

ARDIGO' (1828-1920)

- Sacerdote; poi abbandona l'ordine
- Professore di filosofia a Padova
- Morì suicida: "A che vale la vita?"
- Opera fondamentale: *La psicologia come scienza positiva*

PREMESSA

A. distingue due specie di filosofie: **la filosofia metafisica**, che è una speculazione che procede con metodo deduttivo da premesse aprioristiche; **la filosofia scientifica** che procede con metodo induttivo dai fatti sperimentali. La seconda filosofia si oppone alla prima: **Il fatto è divino, il principio è umano**. Per "fatto" A. intende la natura che costituisce appunto l'insieme dei fatti; per principio, ogni costruzione di pensiero che ne procede. Tale principio però ha la sua evidenza e assolutezza nella misura in cui s'identifica con il fatto.

Di qui ne segue che non ha senso porre la verità fuori dal fatto; sarebbe come voler porre la dolcezza fuori dallo zucchero. Compito del pensiero scientifico è abbandonare ogni ragionamento che ha come oggetto una realtà di là dalle cose, di là dal fatto, alla ricerca di principi metafisici e riflettere sull'associazione dei fatti.

Per A. dunque la filosofia ha quello stesso compito indicato da Spencer, ossia l'organizzazione logica dei principi scientifici. A. dunque accoglie le scienze come verità fuori discussione (**posizione dogmatica**); non inizia una riflessione critica sul significato dei fatti e tanto meno su quello delle leggi, costruendo un sistema filosofico che inquadra concettualmente i risultati generali delle scienze. (Geymonat)

INCONOSCIBILE ED EVOLUZIONE

Da Spencer A. si distingue nella negazione dell'Inconoscibile e in una diversa determinazione del concetto di evoluzione. **L'evoluzione è il passaggio dall'indistinto al distinto**, in termini psicologici, laddove Spencer aveva desunto lo stesso concetto dalla biologia, come passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo. L'indistinto è l'unità originaria né soggettiva né oggettiva, il distinto è l'io e il non-io, fino agli innumerevoli fenomeni del mondo fisico e psichico in un ritmo costante dominato dalla legge di **causalità e casualità**.

Qui l'*indistinto* è tale relativamente, cioè rispetto a un *distinto* che ne deriva; così ogni distinto è a sua volta un indistinto per il distinto successivo. Le cose non sono dunque altro che le tappe successive di questa progressiva distinzione dell'indistinto. Tutto però accade con **ordine**, con **ritmo**: l'indistinto ha in sé, infatti, una virtualità di svolgimenti infiniti, ma ciascuno ha il suo ritmo ed è il caso che decide quale svolgimento debba verificarsi.

Con queste premesse si giunge a una revisione del concetto di Inconoscibile per **sottrarvi ogni significato trascendente**: L'Inconoscibile non è una sfera privilegiata della realtà, un soprannaturale; esso non è che la porzione di natura ancora ignota, e sebbene non si possa pensare di esaurire un giorno tutto l'ignoto, giacché ciò equivarrebbe a esaurire l'infinità della natura, tuttavia ciò non significa che l'ignoto debba diventare qualcosa di noumenico che trascende la natura. L'ignorante pone il dito di Dio immediatamente sopra la pioggia; il colto lo porta molto più in alto; lo scienziato positivista lo nega del tutto. In questo modo A. credette di aver superato l'antinomia materialismo-idealismo, nonché la posizione di Comte e Spencer. A., infatti, non è né materialista né idealista, egli intende evitare ogni atteggiamento metafisico ed elude ogni precisazione intorno alla costituzione della realtà.

Particolarmente non è l'idealista che operava la sintesi nell'io, ossia nel pensiero; la sintesi per A. si opera nella sensazione. E A. si differenzia dall'empirismo associazionista di Hume perché sostiene l'antioriorità dell'indistinto e fa derivare dall'unità le distinzioni psichiche. Si differenzia infine da Vico per l'importanza attribuita al fatto, perché per Vico il fatto è quello operato dall'uomo nella sua storia, per A. il fatto è **l'indistinto psicofisico**.

L'indistinto psicofisico è la realtà, che si coglie nella sensazione, il fenomeno antecedente sia all'**autosintesi** sia all'**eterosintesi**. L'autosintesi è l'unione dei dati psichici stabili che

costituiscono l'idea di me; l'eterosintesi è l'unione dei dati instabili (per causa ignota) che unendosi costituiscono, per sintesi estranee all'io, l'idea i fuori di me.

CASO E LIBERTA'

In A. vi è un'attenuazione del determinismo rigoroso che il positivismo postula in tutti i processi naturali, perché introduce la dottrina del caso. **Il pensiero umano** diventa così un prodotto del caso, esso è il pensiero complessivo di tutta l'umanità, **una formazione accidentale, né più né meno della forma bizzarra di una nuvoletta**. Imprevedibilità e indeterminazione però non significano libertà per la volontà dell'uomo. La libertà è quindi un effetto di quel caso che si ritrova in tutti gli ordini fenomenici e che deriva dal vario combinarsi delle serie causali distinte.

La stessa coscienza umana e il mondo esterno sono combinazioni casuali e variabili e risultano costituite entrambi dalle sensazioni, effetto queste ultime dell'associazione sempre casuale. **Notevole è la distinzione del ME e del FUORI DI ME:** le sensazioni che hanno un carattere di continua e immancabile presenza, formano il concetto di ME; le sensazioni che hanno un carattere transitorio e accidentale formano il concetto del FUORI DI ME. Scopo di A. anche qui, è quello di eliminare ogni sorta d'idealismo riducendo tutto a sensazione.

MORALE

Gli scritti morali ripetono il tentativo fatto già da Spencer, cioè di ricondurre la formazione delle idee morali dell'uomo a fattori naturali e sociali, come **frutto della reazione della società agli atti che la danneggiano**. A questa morale sono completamente estranee le idee di un Dio legislatore e remuneratore che, a detta di A., danneggiano irreparabilmente la morale, rendendola eteronoma e utilitaria: l'uomo non è egoista ma un anelito di perfettibilità.

CRITICA

1) Come può l'uno originario acquistare una ricchezza prima sconosciuta: è il problema di ogni concezione monistica-immanentistica della realtà, naturalistica e spiritualistica. Come il caos può generare l'ordine e la distinzione che non possiede? O perché (nel caso dei sistemi monistico idealistici) l'assoluta perfezione decade, generando l'imperfezione?

2) Ardigò non vuole fare metafisica, eppure presuppone un indistinto unitario che rimane un a priori, regolato oltretutto da due leggi, caso e causa.

3) Teme una morale utilitarista, riafferma un uomo come anelito di perfettibilità e poi concepisce l'umanità come formazione accidentale e una nuvoletta bizzarra; in questa prospettiva la vita diventa veramente priva di senso e di una ragione per essere vissuta.

4) Il Dio legislatore cristiano non è un prodotto pagano nella sintesi del do ut des, ma è un Dio d'amore. Conformarsi alla sua volontà è un atto di fede che corrisponde a quell'amore con un atto di amore libero, non ha nulla di utilitaristico e di eteronomo.

5) Com'è possibile, analizzando i fatti storici, ipotizzare anche solo per un momento che l'egoismo non sia stato sempre la regola delle azioni dell'uomo, una regola spezzata solo dall'amore del mistero cristiano.

NIETZSCHE (1844-1900)

1869 > professore a Basilea

1878 > Per disturbi fisici è costretto ad abbandonare l'insegnamento. La sua vita d'allora fu quella di un ammalato nervoso e inquieto, deluso inoltre da una schiera di discepoli.

1883 > *Così parlò Zarathustra* (Morte di Dio, Oltreuomo, Eterno Ritorno dell'identico, Volontà di Potenza)

1886 > *Al di là del bene e del male*

1888 > *Ecce homo* (autobiografico: spirito dionisiaco ><nichilismo passivo)> *Cristo o Dionisio?*

1889 > Crollo nervoso e mentale forse per una patologia neurologica ereditaria.

N. rimane un isolato, pur rivivendo tutte i più disparati indirizzi dell'epoca. La sua asistematicità denota una genialità incapace di organizzare il proprio pensiero in un ordinato disegno logico.

DIONISIO E L'ACCETTAZIONE DELLA VITA

N. accetta l'analisi di Schopenhauer: **la vita è dolore, lotta, distruzione, crudeltà, incertezza, errore**. Non accetta però le sue conclusioni: contro la rinuncia alla vita, oppone l'accettazione totale ed entusiastica. Dionisio è il simbolo di quest'accettazione orgiastica della vita nella totalità della sua forza primitiva; Dionisio è, infatti, il Dio dell'ebbrezza che canta, ride e danza. **E' dunque virtù ogni passione che dice di sì al mondo**: fierezza, gioia, salute, sesso, inimicizia, guerra, volontà di potenza... Nasce una nuova tavola di valori fondata sull'accettazione entusiastica della vita. Addirittura nei mali e negli orrori N. vede le premesse di una sovrabbondanza vitale capace di fare di un deserto un fertile paese: nella distruzione, nella disgregazione, nella malvagità e nella bruttezza, nella negazione e nell'insania.

Si concepisce così una vera e propria **inversione dei valori**: *Il mio destino* - sostiene N. - *esige che io sia il primo uomo onesto in opposizione alle menzogne dei vari millenni*. Ne segue una **critica feroce contro la morale cristiana** vista come **risentimento di coloro ai quali la vera azione è interdetta e che trovano compenso in una vendetta immaginaria**. Le anime belle si drappeggiano poeticamente nella loro virtù, ma sono anch'essi uomini del risentimento che fremono di un nascosto spirito di vendetta contro coloro che incarnano la ricchezza e la potenza della vita. L'uomo esiste solo a condizione di una fondamentale menzogna, giacché chiude gli occhi di fronte alla realtà. L'**anima**, che dovrebbe essere il soggetto dell'esistenza ultramondana, **è inesistente**: l'uomo è soltanto corpo. A Cartesio obietta: *Dire che quando si pensa bisogna che ci sia qualcosa che pensi è semplicemente la formulazione dell'abitudine grammaticale che all'azione aggiunge un attore; la formula cartesiana si riduce a questo: "Si pensa, quindi ci sono pensieri"*.

L'ETERNO RITORNO

(o motivazione del perché bisogna accettare la vita)

La Sinistra hegeliana si era limitata a respingere l'escatologia tradizionale, ma l'aveva sostituita con un'escatologia laica e immanentista. Per contro la circolarità dell'eterno ritorno esclude ogni momento ultimo. **Dio è morto**. Al posto del vecchio Dio i filistei si sono formati idoli commisurati alla loro rozzezza. Se invece vogliamo dire di sì alla vita, *al di qua*, non dobbiamo pretendere di ritrovare i vecchi valori, dobbiamo far nostro ciò che è, così com'è, senza discriminarvi il bene dal male, senza sovrapporre all'immediato criteri di valore estranei, presi non si sa dove.

Il mondo, infatti, si presenta sfornito di ogni carattere di razionalità, esso è caos, mancanza di ordine, di struttura, di forma, di bellezza, di saggezza. I nostri giudizi morali ed estetici non lo toccano: la sua volontà è quella di riaffermarsi e perciò di ritornare eternamente su sé stesso. La grandezza dell'uomo sta nell'**amor fati**: non voler nulla di diverso da ciò che è, non nel futuro, non nel passato, non per tutta l'eternità.

Quest'atteggiamento libera l'uomo dalla servitù del passato; infatti, se noi non accettiamo il passato, giacché la nostra volontà non può tornare in dietro nel tempo, il passato s'impone e ci rende prigionieri. Invece se io dico: *Il passato è stato così perché così io volevo che fosse*, io mi libero dalla prigionia del passato attraverso la mia libera accettazione dello stesso. L'amor fati, da una parte, e la paura che l'uomo possa perdere la sua spontaneità vitale nell'imitazione del passato, dall'altra, portarono N. a valutare gli studi storici nocivi e rovinosi per la vita.

Tuttavia la vita ha bisogno di servirsi della Storia di cui N. distingue tre aspetti:

Storia monumentale, in virtù della quale, l'uomo attivo e lottatore trova nel passato maestri ed esempi che dimostrano che la grandezza è stata possibile e lo potrà essere;

Storia archeologica: quando si ammira la mediocrità costitutiva della vita di ogni giorno nel passato soprattutto in ciò che è stato ammirato a suo tempo;

Storia critica: quando il passato è trascinato davanti a un tribunale.

IL SUPERUOMO

La dottrina del superuomo è la parola conclusiva della teoria di N. che adatta per i suoi scopi la dottrina evuzionistica di Darwin: **l'uomo è considerato come un semplice momento di passaggio verso un essere più alto; l'uomo è una corda tesa tra la bestia e il superuomo**. Ciò che vive, desidera qualcosa di più dalla vita e, alla base di tutte le sue valutazioni c'è la **volontà di potenza**. Nessuna valutazione conoscitiva, morale o estetica si sottrae alla volontà di potenza;

così N. ha in comune con le filosofie pragmatiche la convinzione che i valori intellettuali e morali siano subordinati alla vita e all'azione; le verità obiettive non saranno mai tali per una validità intrinseca: **le verità non sono che menzogne sostenute e imposte dalla volontà di potenza.**

La prima caratteristica del superuomo è quella dunque di liberarsi da queste valutazioni correnti e volere liberamente, senza timore, al di sopra dei costumi e delle tradizioni: **divieni ciò che sei.** Trasformando a modo suo il principio evoluzionista, N. vede nell'uomo di domani colui che non si conformerà più a nessun comandamento, non cercherà più la verità assoluta, ma affermerà solo più se stesso, vivendo in sé la vita dell'universo, si porrà come dominatore del proprio mondo. In lui l'umanità raggiungerà la perfezione.

La libertà del superuomo non si espleta nel concentrarsi in un compito, la libertà del superuomo non è scelta e limitazione, ma tentativo di afferrare e dominare le possibilità più diverse. I veri filosofi saranno dunque legislatori e dominatori. Essi conosceranno l'intera crudele verità sulla vita e sul mondo e potranno veramente così accettare e amare la vita e il mondo.

Contrariamente dalla prospettiva di Sartre dove l'essere manca di ogni essenza e non c'è iniziativa, il superuomo, oltre a possedere l'*amor fati*, ha qualcosa di più perché vorrebbe creare nuovi valori.

CRITICA >>> PERSONALITA' IMPOSSIBILE

1) La filosofia di N. si pone nella prospettiva di un grande romantico che brama l'infinito. N. tuttavia non si è fermato a questo, ma **ha voluto realizzare l'infinito per l'uomo e nell'uomo.** Inoltre è partito dall'**identità sostanziale tra uomo e mondo**, per cui l'uomo, accettando la vita e il mondo, non fa che rimirarsi nello specchio, per esaltarsi e benedirsi da sé, nell'accettazione della vita.

Com'è possibile però portare l'infinito nella vita dell'uomo, quando essa è riconosciuta dallo stesso N. come distruzione e male, quindi limite all'infinito stesso? Inoltre il riconoscimento dei limiti porta a un superamento del male e degli errori, solo nella misura in cui siano applicati umiltà, sacrificio, solidarietà tra gli uomini: tutte virtù negate da N.

2) Il ciclo dell'eterno ritorno impedisce la libertà eccezionale del superuomo, condizionato da una legge ripetitiva e banale per gli orizzonti che lo stesso superuomo si è prefisso.

3) Peggio che nel Marxismo e nell'Idealismo la guerra è accolta come rigenerazione. Nel Marxismo aveva almeno la giustificazione inserita nella lotta di classe; nell'Idealismo perché giustificata da una prospettiva universale; N. invece l'accoglie per quello che è, assieme alla disgregazione, alla malvagità e alla distruzione.

4) La vendetta immaginaria, attribuita ai cristiani, può essere solo il parto di una mente perversa e malata che scambia i non-cristiani per cristiani. *Padre perdona loro perché non sanno*

quello che fanno... ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori... L'alternativa potrebbe essere l'ignoranza dei testi biblici, ma non è il caso di N.

5) La presunzione di essere *il primo uomo onesto in opposizione alle menzogne di molti millenni*, ci rende ancora più certi che l'arroganza è una brutta bestia che può rendere ciechi proprio i più dotati, consapevoli della propria superiorità intellettuale.

6) L'abitudine grammaticale poi attribuita all'*Io penso* di Cartesio dimentica che la grammatica viene sempre dopo la formulazione di un pensiero e ancora dopo la formulazione di un linguaggio. L'ordine grammaticale, nelle sue convenzioni, si declina solo a realtà consolidata.

7) I valori umani *presi non si sa dove*, è un'altra tesi priva di fondamento, perché, senza scomodare la buona Novella, quei valori sono stati rivendicati da tutti i grandi pensatori, da Socrate ad Aristotele, da Platone a Kant, da Cartesio agli Illuministi: i valori umani ce li portiamo dentro, sono un'impronta indelebile che anche N. non può trascurare perché nella sua ostinazione a volerli negare, ogni volta li riafferma con maggiore vigore, quasi un'ossessione da cui non riesce a liberarsi.

8) Che il mondo sia tutto, irrazionalità, caos, mancanza di ordine, di struttura, di forma, di bellezza, di saggezza... è un'altra iperbole senza fondamenta, smentita dalla fisica, dalla chimica, dalla matematica... da Einstein che ce lo definisce *un miracolo*.

9) L'amor fati come si può coniugare con le aspirazioni al superuomo: se si deve accettare tutto quello che è stato, è e sarà, incondizionatamente, aspirazioni non ce ne possono essere ma solo abbandoni. Inoltre gli esempi che si dovrebbero trovare della Storia Monumentale, fanno apparire, nella loro imitazione diretta o indiretta, un dover essere che N. ha sempre rigettato.

10) L'uomo è una corda tesa tra la bestia e il superuomo, sostiene N., ma ha ancora senso parlare di "bestia" e di "superuomo" in una filosofia priva di valori e destinata ad accattare tutto per via dell'"amor fati"?

11) Se le verità non sono che menzogne, sostenute e imposte dalla volontà di potenza, anche la filosofia di N. è una menzogna che nasconde la volontà di potenza del suo autore: perché mai questa filosofia dovrebbe fare eccezione?

PRAGMATISMO

Mentre per Locke, Hume, Stuart Mill, una proposizione può definirsi vera soltanto se gli elementi di cui risulta sono rintracciabili nell'esperienza, e con questo l'Empirismo Classico faceva riferimento a una **esperienza passata**, per il Pragmatismo, invece, **una verità è tale solo perché suscettibile di uso nell'esperienza futura**.

CRITICA: Se però una verità è "suscettibile di uso in una esperienza futura", è solo perché è stata verificata in tante esperienze passate e solo quando l'esperienza futura è diventata passata, posso definire con certezza la sua efficacia.

La ricerca della Verità, per i precedenti filosofi ha sempre avuto di mira il raggiungimento di qualche cosa di certo, di assoluto e di già fatto. Dello stesso Positivismo **il Pragmatismo respinge il determinismo** (= l'ordine della Natura è costante, cioè le leggi non subiscono eccezioni); **l'universalismo** (= l'ordine della Natura è universale, cioè non vi sono fatti che non siano regolati da leggi); i **residui metafisici**, in sé indimostrabili attraverso l'esperienza scientifica >> uniformità della Natura (= La Natura è sistematicamente connessa e ordinata in tutti i suoi gradi).

Anche la teoria scientifica è dunque valida limitatamente alla sua efficacia sul piano operativo: dall'Empirismo classico si passa a un **Empirismo radicale**.

Il Pragmatismo dunque non è tanto una concezione sistematica del reale, quanto un metodo per risolvere gli eterni problemi dello spirito.

RALPH WALDO EMERSON (1803-1882 USA)

Pragmatismo o Proto Pragmatismo o Idealismo anglo americano

- Filosofo, poeta, scrittore.
- Ministro della Chiesa Unitaria che poi abbandona perché, secondo E., legata a un passato inautentico, non avrebbe affrontato i problemi attuali urgenti di una società quale era quella Statunitense, per perdersi dietro a riti in onore dei cadaveri.
- *Nature* e molti saggi e discorsi.

Alcuni anni prima, in Scozia **Thomas Carlyle (1795-1881)**, filosofo e storico scozzese, sostenitore dell'Idealismo tedesco, ravvisava l'intrinseca irrazionalità del finito che ne rivela, allo stesso tempo, la sua reale inconsistenza, o reale solo nella misura in cui può svelare e richiamare l'infinito.

Critico implacabile della civiltà delle macchine, ne *Gli eroi* scopriva l'opera provvidenziale della potenza divina che si manifesta in gradi diversi in ogni cosa, fino agli uomini eccezionali, strumenti della Provvidenza, grazie ai quali si compiono le opere più grandi e durature. La sicurezza della scienza e delle matematiche di possedere la chiave che possa aprire ogni porta è puramente illusoria. In realtà l'Universo è avvolto dal mistero, è il mistico tempio dello Spirito: la materia è solo l'incarnazione di un'idea ed esiste solo per lo Spirito.

Così, sulla stessa linea scrive Emerson ne *Gli uomini rappresentativi*, attraverso i quali agisce una forza superiore, definita **Super anima**, che altro non è che **Dio**; il **Mondo** è infine la più remota

proiezione di Dio di cui fa parte anche il nostro corpo che però ne differisce perché mentre esso è soggetto alla volontà dell'uomo, il Mondo rivela un intrinseco ordine di serenità e perfezione. Quando noi ci allontaniamo da quest'ordine, ci allontaniamo dalla nostra casa, ci allontaniamo dalla Natura e da Dio (reminiscenze del Neoplatonismo panteista di Plotino).

Filosofia e poesia, in una prospettiva romantica schellinghiana, pressoché identificate, hanno il compito di scoprire lo Spirito di Verità della Super Anima che si rivela nell'uomo, in tutti gli uomini, come denominatore comune a fondamento dell'intesa e della comunicazione tra gli uomini stessi.

L'unica legge per l'uomo, che è espressione di Dio stesso, è conformarsi alle leggi dell'etica, espresse e materializzate negli assiomi della fisica. La libertà dell'uomo si realizza solo quando non si sottrae a quella necessità, ma si sa adeguare, riconoscendone l'estrema razionalità.

CHARLES SANDERS PEIRCE (1839-1914 USA) **Pragmatismo o Pragmaticismo**

(E' lo stesso Peirce che definisce la sua ricerca "Pragmaticismo", per distinguersi da James che non avrebbe dato, secondo Peirce una sufficiente attenzione nella sua ricerca, al ruolo che i segni occupano nella pratica quotidiana della comunicazione).

La subordinazione della conoscenza all'azione, postulata dal modernismo, riceve il primo contributo da Peirce, che la critica ha spesso considerato il primo filosofo degno di attenzione nella tradizione filosofica americana. Influenzato, con certezza, da Emerson.

Per definire in che misura un'**idea** può essere considerata chiara, P. valuta attraverso quali modi un'idea (**o credenza**) può essere stabilita:

- con la **tenacia**, rifiutandosi di discutere, si può anche giungere al successo;
- con l'**autorità**, che vieta opinioni difformi;
- col **metodo metafisico**, che si appella alla ragione.
- col **metodo scientifico** solamente però, che rinuncia all'infalibilità, non esclude la possibilità di errore e di una correzione eventuale, le idee possono essere rese chiare.

Il Pragmatismo non è altro che l'applicazione di quest'ultimo metodo ai problemi filosofici. **Giudicare una credenza qualsiasi in riferimento alle conseguenze pratiche** che la stessa può portare nel comportamento effettivo degli uomini, significa, infatti, essere disposti a rettificare la credenza stessa quando è smentita da tali conseguenze.

E' chiaro che questa posizione presuppone la mancanza di una necessità assoluta. **Il mondo è il regno del caso**: un caso tuttavia nel quale sono riscontrabili, espresse da leggi, costanze e uniformità di eventi, in un perenne processo di evoluzione.

Significativo è l'apporto che P. diede alla semiotica (la scienza che studia i segni).

(Noumeno kantiano?) >> Segno >> Significante >> Oggetto

Ognuno di noi può percepire un **segno** (un'immagine, un suono, un profumo...), cui dà un'interpretazione (=interpretante) come interprete; gli interpretanti sono soggettivi e possono cambiare anche nella stessa persona, secondo le condizioni in cui si riceve il segno. In base al significato che è attribuito a ogni singolo interpretante, ognuno concepisce un **oggetto** che, in questa prospettiva, perde di una sua validità assoluta e oggettiva. L'oggetto in sé, per quello che è veramente, sembra perciò avvicinarsi di molto al noumeno kantiano, sebbene il problema non si ponga in una prospettiva pragmatica, che salva degli oggetti, così formulati, quell'uniformità di base che può permettere l'azione.

WILLIAM JAMES (1842-1910 USA)

J. vaglia al metodo pragmatico l'origine delle credenze metafisiche, morali e religiose, che non ritiene che possano essere giustificate solo da motivazioni logiche o razionali: **l'attività del pensiero è sempre subordinata ai fini dell'azione**, perché è sempre presente la componente - mondo esterno. La psicologia dimostra, infatti, che **l'azione riflessa** è all'origine di ogni attività spirituale ed è una reazione al mondo esterno; e lo stato mediano di essa (si chiami pure pensiero, riflessione o contemplazione) è solo un passaggio in parte complesso per arrivare all'azione.

Mondo esterno >> Reazione >> pensiero/riflessione/idea >> azione riflessa

L'idea non è dunque mai astratta o di ordine conoscitivo; essa è sempre riflessa: non è mai la constatazione assoluta e definitiva di ciò che accade e può mutare nel suo significato col mutare delle esigenze dell'azione.

Su questa linea si può riconoscere quanto il **desiderio e la volontà influenzino il pensiero**, un'influenza di per sé positiva e benefica. Quando perciò la scelta di una credenza non può essere fatta su basi razionali, non solo si ha il diritto ma anche il dovere di scegliere la soluzione che meglio risponde alle nostre esigenze pratiche di vita. Rinviare la decisione equivale a decidere negativamente.

Queste riflessioni riguardano in modo particolare le **credenze religiose**, che da un lato non sono suscettibili di una dimostrazione perfetta e dall'altro hanno una grande portata pratica perché influenzano potentemente la vita di ogni uomo. Il credo in Dio, nella libertà, nell'immortalità, rientrano in questa categoria: **bisogna affrontare il rischio della fede e agire come se si credesse**. Rinunciare alla fede perché non è sufficientemente dimostrabile razionalmente, in attesa che sia dimostrata, significa agire come se non si credesse. Senza contare poi che spesso l'accettazione di una credenza può produrre la verifica della credenza stessa. Che, per esempio, la vita sia degna di essere vissuta, è cosa che dipende unicamente dalla fede, giacché la vita è tale quale noi la facciamo.

La fede è concepibile però solo escludendo dal mondo il determinismo meccanico; quindi J. concepisce il mondo come una totalità di esseri con una indipendenza sufficiente e tale da garantirne la **libertà**.

Per quanto riguarda la religione, il Positivisti si proponevano di studiare il fenomeno religioso, come oggetto della scienza, e negavano quindi ogni valore scientifico e dunque metafisico alla fede. **J invece riabilita la fede**, riconoscendole una forza dinamica che ha il potere di dirigere e potenziare la volontà dell'uomo. **Non si tratta di indagare sulla verità degli oggetti della fede, ma di scoprire se siano o no operanti.**

L'esperimento filosofico ha un campo più vasto di quello scientifico; il suo laboratorio è la **Storia**, attraverso le cui vicende si rivela il valore di una dottrina, la sua fecondità suggestiva di più ricche e armoniche forme di esistenza.

STRUMENTALISMO O PRAGMATISMO METODOLOGICO

Tutti i pensatori pragmatisti, tranne Peirce, appartengono a quello che si può definire **indirizzo metafisico** del pragmatismo, che **consiste nel ridurre la verità all'utilità e la realtà allo spirito**. Questa corrente del Pragmatismo è confluita nel seno dello Spiritualismo.

Il Pragmatismo iniziale di Peirce non aveva quest'orientamento, perché non voleva dare una definizione della verità e della realtà, ma soltanto **indicare una procedura e definire il significato dei termini e delle proposizioni**. Questo secondo tipo di Pragmatismo ebbe le sue maggiori espressioni in Dewei e in Mead.

JOHN DEWEI (1859-1952 USA)

- Filosofo e pedagogista.
- Insegnò in varie università e s'impegnò a favore della democrazia, della giustizia e dell'eguaglianza.
- Opere: *Il mio credo pedagogico, Scuola e società, Democrazia e educazione.*

Dei molteplici influssi D. risentì in particolar modo quelli di Hegel, Darwin e Peirce. Da Peirce imparò ad analizzare il significato di un'idea in termini di conseguenze pratiche; da Hegel concepì la realtà come un tutto unitario, anche se per Hegel, il tutto è razionalità assoluta, mentre per D., il tutto mostra anche caratteri d'incertezza e di errore; da Darwin infine, assimilò il modello biologico evolutivista.

GNOSEOLOGIA

D. accusa i filosofi di aver diviso la realtà, fin dai tempi di Platone, in due distinti settori: quello sensibile (mutevolezza, incertezza, illusione, errore), e quello della stabilità (necessario e assoluto). Di qui le assurde distinzioni tra soggetto e oggetto, spirito e materia, io e non-io. **Per D. esiste solo l'esperienza come iterazione tra soggetto e oggetto**. Non solo: né la scienza, né il senso comune possono essere considerate complete e circoscritte in sé. Nell'universo vi è una stretta intercomunicazione, **transazione**: in qualunque atto di conoscenza confluiscono dati sensoriali, schemi razionali, aspettative, speranze, passioni...

La realtà è perciò questa iterazione. **L'uomo** è un evento come gli altri, emerso per evoluzione, immerso nel processo evolutivo, nel flusso continuo della natura. La sua **non è conoscenza ma esperienza della natura stessa.**

Si ricordi però che questo flusso non è affine a quello di Bergson, che tende sempre a una maggiore perfezione ed è spirituale; per D. il divenire non è giustificato né da ordine, né da assolutezza e non ha universalità. Spetta alla ragione umana ordinare operativamente i dati naturali, ma solo per un miglior adeguamento alle condizioni incerte dell'esistenza... Anzi, proprio dalla **situazione problematica** di incertezza e di dubbio, muove ogni genere di ricerca, e la ricerca di un nuovo stato di equilibrio è definita appunto **conoscenza.**

1>> Essa parte da una **situazione problematica** (che non è però caos) che suggerisce, anche se vagamente, una soluzione, un'idea del come uscirne;

2>> Passa a un secondo momento in cui si cerca di sviluppare questo **suggerimento**, mediante il ragionamento;

3>> Così si passa all'osservazione dell'**esperimento**, saggiando le varie ipotesi prospettate;

4>> Quindi all'elaborazione delle primitive **ipotesi**;

5>> Per concludere con la verifica nell'**applicazione pratica**;

La situazione problematica è in tal modo superata e trasformata in un tutto unitario.

Questo schema molto generale adottato da D. in ogni sua ricerca, nella **dimensione esistenziale**, ha una **matrice biologica**. Ogni comportamento biologico, infatti, è sempre:

1>> Stimolato da una situazione di squilibrio;

2>> Consiste in una serie di atti che tendono a reintegrare l'armonia fra l'organismo e l'ambiente;

3>> Sfocia, se ha successo, in una situazione di ristabilito equilibrio.

Il processo comporta anche una dimensione intellettuale, fatta di rappresentazioni mentali di possibili operazioni e dei loro prevedibili risultati, le **idee** che non si devono però concepire nella prospettiva dell'Empirismo classico, dove la coscienza rimane passiva e si limita a registrare le varie esperienze, distinte e separate, che l'intelletto deve poi ricomporre a unità su una separazione tra soggetto e oggetto, in una esperienza retrospettiva.

Per D. **la conoscenza si costruisce di volta in volta**, non è un fatto conoscitivo ma biologico, **perché a suo fondamento non sta il conoscere ma il vivere. I sensi perdono il significato d'ingressi della conoscenza per assumere quello di stimoli all'azione.** Siamo perciò in una posizione fenomenista, anche se il fenomenismo classico assegnava alla coscienza una funzione autonoma, mentre D. considera **la coscienza stessa parte dell'esperienza**; tutti i processi funzionali, infatti, vanno al di là di se stessi, riferendosi e applicandosi a cose che non si riducono agli stessi. D. è perciò contrario all'associazionismo che tende a collegare i dati sperimentali isolati stabilendo fra loro rapporti concettuali; per D. la realtà è un tutto solidale.

La ricerca di D. parte perciò dall'**Esperienza totale** che include in sé tutti gli elementi di incertezza, di rischio, di errore e di male che fanno parte dell'esistenza. Il filosofo non deve chiudere gli occhi davanti a nessun aspetto della realtà, neppure a quelli più sconcertanti. L'esperienza comprende così l'intero mondo degli eventi: essa è essenzialmente **Storia**. Sotto questo punto di vista D. si allontana dalle posizioni empiriste: l'esperienza non è un semplice aggregato di sensazioni o d'idee semplici ma un impegno attivo e sociale.

LOGICA E RICERCA SCIENTIFICA

Anche la Logica e la Ricerca Scientifica non sono separabili, ma formano un tutto unico in continuo sviluppo. Non si hanno forme logiche preesistenti ed etene, esse sono sempre limitate e perfezionabili. Ogni teoria costituisce, in un certo modo, lo sviluppo delle precedenti e la preparazione alle successive; le prime teorie poi sono legate senza frattura alla conoscenza comune. Così la continuità tra conoscenza comune e conoscenza scientifica è la chiave di lettura dell'impostazione filosofica di D.

DIMENSIONE SOCIALE E PROGRESSO

La dimensione logica e scientifica non può affermarsi e svilupparsi che nell'**interazione sociale**. L'indagine ha perciò anche una matrice sociale. Di qui la responsabilità del pensiero nel comprendere e migliorare la realtà. Filosofi e scienziati devono sentire il dovere e la responsabilità di estendere lo spirito dell'atteggiamento scientifico ai campi dell'attività pratica, dominati fino a oggi dal dogma religioso o da preconcetti di morali classistiche.

Scienza e Filosofia devono attendere alla soluzione dei problemi umani, prendere l'iniziativa per un nuovo illuminismo, guidato, al pari dell'illuminismo settecentesco, pur se con meno ingenuo ottimismo, dalla fiducia della possibilità di trasformare per mezzo della ragione, la struttura della vita degli uomini. Il problema gnoseologico non è dunque distinguibile da quello della condotta umana.

Anche la **Morale** quindi, ha un carattere strumentale. Infatti, distinguendo i valori di fatto (cioè i beni immediatamente desiderati), dai valori di diritto (cioè i beni ragionevoli e desiderabili) e garantendo il progresso e l'arricchimento dei valori di diritto, si favorisce lo sviluppo e il perfezionamento dell'opera dell'uomo, sorretta da una coraggiosa fiducia in se stessi. **Perciò non esistono valori o fini assoluti. L'unico e supremo valore è il dispiegarsi armonico dei nostri poteri attivi, mediando da mezzi che devono essere però le parti frazionarie del fine:** solo un pazzo sacrifica il presente all'avvenire (progetto anche pedagogico).

Nella **Democrazia** ogni individuo assumerà responsabilmente una sua funzione per il miglioramento delle condizioni di tutti, attraverso lo scambio delle esperienze e la discussione rivolta alla ricerca della soluzione migliore.

La stessa cosa vale per l'**Estetica**: le opere d'arte hanno un valore educativo, quando ci guidano a cogliere percezioni nuove, altrimenti inafferrabili: L'attività che produce le opere d'arte, non è dettata da un'ispirazione occulta e irrazionale, ma proviene essa stessa dalla natura e come tale risulta strettamente connessa alla coscienza comune, alla scienza e alle arti meccaniche.

NATURALISMO UMANISTICO

La concezione di D. è nettamente naturalistica ed è da lui stesso definita come **Naturalismo Umanistico**, poiché l'uomo, potendo dirigere e controllare gli eventi, è parte attiva della natura e, allo stesso tempo, prodotto della stessa, con un compito ben preciso: attraverso la mente dell'uomo la natura tutta giunge a scoprire la sua stessa intera struttura e il suo proprio significato (Hegel).

Poiché vi è perfetta continuità tra il mondo biologico e quello spirituale, lo Spirito è concepito come un sistema di credenze, di nozioni e d'interessi che si forma sotto l'influenza

dell'abitudine e della tradizione. Lo Spirito quindi non è l'individuo. Il soggetto individuale si costituisce invece nell'atto in cui emerge dallo spirito del suo gruppo e del suo tempo, come agente di soluzioni originali. di là dalla routine e dall'ambiente. **L'io è l'esperienza nel punto cruciale del suo sforzo di rinnovamento**, per dare al mondo materiale una qualificazione nuova ed essenziale.

D. così distingue tra **esperienza avuta** ed **esperienza conosciuta**: inizialmente l'esperienza è impersonale, non si può identificare in un soggetto che sente o che pensa. L'esperienza avuta è quella che l'individuo avrebbe secondo certi stimoli o certe forme dal gruppo sociale.

LA PEDAGOGIA E LA SCUOLA ATTIVA

Anche la scuola è inserita da D. nella profonda interdipendenza che la sua filosofia ha individuato tra uomo, natura e società. Se la categoria fondamentale per l'uomo è l'attività, **la scuola deve diventare attiva; deve essere la scuola del fare e non semplicemente del sapere.**

Tuttavia è necessario anche, attraverso le stesse parole di D., superare certi luoghi comuni che hanno tentato di giustificare con lo stesso D., una scuola che di scuola non ha più assolutamente nulla, perché ha perduto sia la ricchezza umanista della scuola tradizionale, sia l'azione di quella attiva che dovrebbe operare su un contesto reale e non solo pretestuoso e occasionale.

Leggiamo allora le stesse parole di D. tratte da *Il mio credo pedagogico*.

- Il passato a fondamento del presente:

... le scuole progressive possono molto largamente ignorare il passato. Se il presente potesse essere tagliato fuori dal passato, questa conclusione sarebbe ragionevole. Ma soltanto quel che ha compiuto il passato ci offre i mezzi per intendere il presente... gli avvenimenti e i problemi della vita sociale presente sono così intimamente e direttamente congiunti col passato che i discendenti non possono essere preparati a intendere o questi problemi o la miglior via di risolverli senza scavare a fondo, sino alle loro radici, nel passato. (Il mio credo pedagogico, La Nuova Italia - FI - 1969 - pag. 230-231)

- Necessità di un metodo intelligente cui subordinare l'improvvisazione e l'emozione:

Le istituzioni e i costumi che esistono oggi e che provocano i malanni e le perturbazioni sociali del presente, non sono nati d'un tratto. Hanno una lunga storia dietro di sé. Tentare di comportarsi con essi semplicemente in conformità a quel che appaiono oggi, significa adottare misure superficiali che alla fine non faranno che rendere più acuti gli attuali problemi e più difficili a risolverli... Il problema della scelta e dell'organizzazione della materia d'insegnamento è fondamentale... Non c'è nulla nella natura intrinseca dell'abitudine che impedisca al metodo intelligente di diventare esso stesso abituale; e non c'è nulla nella natura dell'emozione che impedisca all'emozione di subordinarsi al metodo. (pag.234-238-39)

- Necessità di un sapere organizzato:

Quando l'educazione è basata in teoria e in pratica sopra l'esperienza, va da sé che la materia del sapere organizzato dell'adulto e dello specialista non può costituire il punto di partenza. Rappresenta tuttavia la meta verso la quale l'educazione dovrebbe muovere ininterrottamente... principio di causa ed effetto.. Il principio dell'interazione ci fa intendere che il mancato adattamento del materiale ai bisogni e alle attitudini degli individui può provocare un'esperienza non educativa quanto il mancato adattamento di un individuo al materiale. (pag.241 - 201)

CRITICA: E' utopistico, secondo me, voler partire sempre dall'esperienza del discente, anzi per lo più non è così. Importante è arrivare comunque all'esperienza e calare ogni conoscenza nel quotidiano attivo dell'alunno. Potrà sembrare strano ma, proprio le materie umanistiche posseggono questa potenzialità; non sempre le letterarie e le scientifiche, a meno di ricadere nella banalità.

- "Libertà" non significa fare ciò che si vuole:

L'idea democratica della libertà non è il diritto di ciascuno di fare ciò che gli piace... è l'idea della libertà della mente e di quella misura qualsiasi di libertà di azione e di esperienza che è necessaria a produrre la libertà dell'intelligenza... Il governo esiste nella famiglia, negli affari, nella chiesa, in ogni gruppo sociale... anche se è una questione controversa di teoria e di pratica quale sia il limite a cui deve spingersi un governo politico democratico nel regolare le condizioni di attività all'interno dei gruppi particolari. (pag. 257)

Non è vero dunque che nella nuova concezione della scuola di D. ci si debba lasciare alle spalle un programma scolastico; né una prospettiva umanistica del sapere. D. tuttavia insiste per un'istruzione intesa come **partecipazione attiva, progressiva e sociale** dell'individuo al patrimonio dell'umanità, dove l'individuo è il fine della società e viceversa, in una prospettiva democratica.

CRITICA: il problema di fondo sta nel fatto che la democrazia, come si è rivelata lungo tutta l'esperienza storica, non ha dato una gran prova di sé, riproponendo il dilemma aristotelico che teme della democrazia la degenerazione in demagogia, e il monito biblico che mette in guardia da ogni tipo di governo affidato agli uomini che in ogni forma istituzionale tendono a riconfermare quelle condizioni che da Plauto a Hobbes erano definite "homo homini lupus".

GEORGE HERBERT MEAD (1863-1931 USA)

- Filosofo, psicologo, sociologo
- Fondatore della psicologia sociale

Sempre in una prospettiva pragmatica, M. insiste soprattutto sul concetto di **transazione**, per esprimere il rapporto tra uomo e mondo, dove l'uno e l'altro si condizionano reciprocamente. Da una parte, infatti, l'uomo che conosce e opera nel mondo, sceglie, così che ciò che è chiamato

mondo, è condizionato dalla sua scelta; dall'altra, gli eventi del mondo mettono a prova le scelte fatte dagli uomini, e così, a loro volta, condizionano, attraverso il mondo, le scelte degli altri uomini.

Da una parte abbiamo così il **ME**, cioè l'insieme organizzato degli atteggiamenti degli altri, che si assumono come propri, dall'altro l' **IO**, risposta del singolo con la sua personalità al ME. L'azione limitativa che il ME esercita sull'IO è il **controllo sociale**, cui corrisponde sempre l'iniziativa dell'IO. Tutto ciò implica la capacità d'iniziativa da parte del singolo e quindi la **Libertà** che Mead tende in modo particolare a salvaguardare.

Anche per M. **l'attività umana è il criterio della verità** e tramite l'attività umana si costituisce il significato. L'attività comune, compreso il linguaggio che è il prodotto dell'iterazione sociale, è il mezzo tramite il quale si costituisce il senso del sé, che emerge dall'atto sociale della comunicazione. La mente (attività umana) non è più separata dal corpo, non è più una *res cogitans*, intesa come sostanza.

CRITICA A TUTTO IL PRAGMATISMO:

- 1) Non riesco a concepire la libertà senza una sostanza autonoma che la possa esercitare: se l'io emerge dall'iterazione sociale intesa come attività, come posso considerare la stessa iniziativa dell'io non dipendente proprio dall'iterazione sociale cui tutto si riduce?
- 2) Se i principi morali non sono assoluti, ma emergono dall'iterazione sociale, come per il Positivismo Utilitaristico, sono costretto a ritenere buoni anche le usanze più abominevoli che si sono registrate presso tutti i popoli lungo il corso della Storia, proprio perché in quel particolare sviluppo storico, sono emerse come tali.
- 3) In riferimento a D., a proposito dell'attivismo pedagogico contestualizzato direttamente attraverso l'esperienza diretta/attiva di ogni alunno, ritengo impraticabile il progetto, anche se in teoria è scontato che l'esperienza diretta motivata e operativa è il miglior modo per apprendere, comprendere e ricordare. In parte invalidano, in parte limitano il progetto, la classe, dove il rapporto tra docente e discente è in genere 1/20, se non 1/30 o di più; ma soprattutto i tempi che non permettono all'uomo di vivere migliaia di anni per poter per apprendere ogni cosa sempre e comunque attraverso l'esperienza diretta, quale è stata percorsa da altri uomini nei tempi.

LO SPIRITUALISMO

Il principio fondamentale del Positivismo, che è quello di una realtà unica e infinita, materia e forza, che si evolve e progredisce, si conferma alla fine del XIX secolo e nei primi decenni del XX. Nascono però molti movimenti in polemica con quell'assioma, perché il Positivismo aveva soprattutto ridotto il ruolo della filosofia all'indagine dei metodi della ricerca scientifica, raccogliendone e ordinandone i risultati.

La scienza, nella prospettiva positivista, diventava l'unica conoscenza possibile della realtà perché si sosteneva che non c'era altra realtà se non il fatto naturale e non altra possibile conoscenza del fatto, che la scienza; tra i fatti poi sussistevano rapporti costanti che costituivano le leggi immutabili e necessitanti che negavano ogni possibile libertà. Il Positivismo così conduceva all'impossibilità di giustificare in qualsiasi modo i valori umani (estetici, morali e religiosi).

Tuttavia, negare la tesi del Positivismo, significava negare che i fatti naturali siano l'unica realtà e che perciò la scienza sia l'unica conoscenza possibile. Il problema fondamentale delle filosofie antipositiviste perciò è di definire il compito stesso della filosofia: quale sia la realtà di cui essa deve occuparsi e quali siano le vie d'accesso a tale realtà.

La prima e la più diffusa reazione al Positivismo è lo Spiritualismo per il quale l'oggetto della scienza, **la natura, la materia, i corpi e le forze, non sono la realtà ultima, ma apparenze e manifestazioni di una realtà più profonda di natura spirituale.**

Gli spiritualisti parlano volentieri delle **aspirazioni del cuore**, del **sentimento**, dei bisogni dell'anima. La coscienza cui fanno appello, è il ripiegamento dell'uomo su se stesso del ***noli foras ire*** di Agostino.

L'ostacolo maggiore è di intendere il come e il perché di ciò che appare esterno; per questo lo Spiritualismo tenta di dimostrare che la natura ha come significato e fine essenziale quello di rendere possibile la conservazione e lo sviluppo della vita spirituale. La concezione **finalistica** del mondo è perciò essenziale a ogni Spiritualismo.

BERGSON (1859-1941)

Ebreo cattolico.

1900 > Cattedra di filosofia al Collegio di Francia.

1901 > Bergson venne eletto all'Accademia delle Scienze morali e politiche.

1918 > Entrò nell'Accademia Francese.

1927 > Premio Nobel per la letteratura.

Si avvicina al Cattolicesimo, nella prospettiva Modernista, ma non fu mai battezzato.

I dati della coscienza,

Materia e memoria,

L'evoluzione creatrice,

Morale e religione.

Il pensiero di Bergson maturò nel clima dell'intellettualismo francese che si era già espresso con Main de Biran, Ravaisson e Boutroux. Tuttavia esso assomma alcuni temi della critica della scienza e del pragmatismo.

Secondo B. le dottrine spiritualistiche hanno avuto il torto di isolare la vita spirituale da tutto il resto, trascurando completamente gli insegnamenti della scienza che la mostrano strettamente legata a tutta la realtà. B. perciò vuole trarre il massimo partito dalla testimonianza della coscienza, ma intende servirsi di essa anche per spiegare la genesi e la costituzione della scienza e dell'intelletto che ne è l'organo.

COSCIENZA - DURATA REALE

A rivelare a B. l'errore del Positivismo, per il quale aveva avuto sempre una grande ammirazione, fu l'idea del **tempo**. Il tempo è misurabile per la fisica che stabilisce l'eguaglianza di due durate in questo modo: due tempi sono eguali quando due corpi identici, posti in circostanze identiche, all'inizio di ognuno di questi tempi e sottoposti alle stesse condizioni, avranno percorso gli stessi spazi. Così però il Positivismo **non considera il carattere essenziale del tempo, ma solo una proiezione del tempo sullo spazio**. Se si vuole cogliere la natura del tempo nella sua essenza è necessario condurre l'indagine nella prospettiva psicologica, cioè nell'**esperienza interna nella sua immediatezza**. Questo cambiamento di prospettiva ci rivela che la nostra vita interiore è una **corrente che non subisce interruzione**, in cui i vari momenti si compenetrano a vicenda così che non si può dire quando l'uno finisce e quando inizi l'altro. La durata è quindi:

molteplicità qualitativa

reciproca compenetrazione

sviluppo progressivo

creazione nuova.

La nostra coscienza è un flusso psichico in cui qualcosa muta perdurando e qualcosa perdura mutando. Non esiste perciò un substrato immobile, sul quale si distende la successione

degli stati coscienti. La memoria, di conseguenza, non è una facoltà speciale, ma è lo stesso divenire spirituale che spontaneamente conserva tutto in sé.

Non si può dunque ridurre la durata della coscienza al tempo omogeneo di cui parla la scienza; infatti, poiché tutti gli stati di coscienza si compenetrano nella fluida corrente della coscienza, soltanto per astrazione si può parlare di una molteplicità di stati di coscienza, diversi e numerabili.

Ecco dunque anche la prova della nostra **libertà**: non si potrà affermare che l'anima è determinata da un amore, da un odio, da un qualsiasi sentimento, quasi che fossero elementi agenti su di essa, essi invece costituiscono, ciascuno, tutta l'anima. Noi saremo tuttavia veramente liberi solo quando i nostri atti sgorgheranno dalla nostra personalità tutta intera. Un'educazione cattiva può dare origine ad un io superficiale, parassita, spezzettato che quindi non sarà più fonte di libertà.

GNOSEOLOGIA - INTUIZIONE

La **conoscenza intellettuale** tende a delimitare con precisione gli oggetti del pensiero, nettamente separati gli uni dagli altri, e a concepire delle essenze immutabili. Essa è una spezzatura e una solidificazione del reale: conosce dunque astrattamente. L'intelletto tende a riunire per mezzo del concetto più realtà e così costituisce dei simboli i quali, quanto più sono comprensivi, tanto più sono lontani dalla realtà; da qui nascono nella filosofia scetticismo, idealismo, criticismo.

La realtà però non si presenta, come abbiamo già visto, in compartimenti stagni immobili, ma in una continuità semplice e indivisibile sulla quale la nuova facoltà conoscitiva sarà l'**intuizione**. La scienza e la filosofia sono state fino ad ora come due rive dentro cui scorre la corrente della realtà viva. **L'intuizione si colloca in mezzo al fiume della vita e ne coglie la realtà dell'esperienza immediata**. Solo l'intuizione perciò è la conoscenza completa, assoluta, cioè metafisica. E', infatti, l'intuizione che ci rivela la durata della coscienza e ci rende consapevoli della nostra libertà e dello slancio vitale.

B. definisce il funzionamento dell'intelligenza come un **meccanismo cinematografico** che però si lascia sfuggire ciò che vi è di proprio nella vita, cioè la continuità del divenire, nel quale non si possono distinguere momenti d'immobilità.

Oggetto dell'intuizione è dunque lo Spirito, anche se neppure il mondo materiale è inaccessibile all'intuizione (affronto l'argomento in seguito). Per questa ragione scienza e intuizione non sono in opposizione, anzi, agiscono una sull'altra e si stimolano a vicenda. L'unica differenza è che, mentre la scienza è la conoscenza intellettuale della materia, l'intuizione concepisce la realtà in termini di coscienza pura.

METAFISICA E SLANCIO VITALE

L'intuizione è la sola conoscenza metafisica veramente reale perché è in sintonia con la realtà, il processo perenne, incessante, dove nulla persiste, in cui i vari stati si compenetrano in unità, sempre nuova creazione e conservazione dell'intero passato. **L'eterogeneità è solo apparente**. B. perciò si propone di dimostrare che non vi è dualismo di spirito e materia ma che anche **la materia è spirito**.

La difficoltà nasce soprattutto quando s'incontrano i corpi inorganici che però per B. non sono realtà chiuse, distinte dalle altre: la loro costituzione si presenta tale per la diversa costituzione delle parti; nella natura cioè esiste un fondamento reale in base al quale la natura tende a costituire sistemi chiusi molteplici, trattabili matematicamente; si tratta però solo di tendenza, in effetti vi sono motivi ben fondati per pensare che la materia sia animata da impulsi, insomma **la materia è spirito in uno stato di latenza e stabilità** e di distensione che sembra immobilità. La materia è slancio interrotto, fallito, depotenziato; gli elementi vitali che prima erano sistematicamente uniti, nella materia sono divisi.

Per questa ragione, per dare una spiegazione della realtà hanno fallito sia il meccanicismo sia il finalismo: il primo perché riducendo il mondo a una macchina, non riesce a spiegare l'infinita varietà del mondo; il secondo perché riducendo l'evoluzione alla realizzazione di un piano prestabilito, nega alla vita spontaneità e imprevedibilità. Invece **tutta la realtà è sorgente di vita, è slancio vitale**.

Una grandissima differenza c'è tra l'uomo e la natura: ciascuno di noi, infatti, considerando retrospettivamente la sua storia, può constatare che la sua personalità infantile, per quanto indivisibile, riuniva in sé persone diverse che potevano stare insieme nello stato nascente, ma che sono venute via via incompatibili, ponendosi più volte di fronte alla necessità di una scelta. Noi, in sostanza, non possiamo vivere che una sola vita, perciò dobbiamo scegliere. La vita della natura non è invece costretta a questo sacrificio: essa conserva le tendenze che si sono a un certo punto biforcute, creando serie divergenti di specie che si evolvono separatamente.

/ vegetale: con la capacità di trasformare sostanze inorganiche in organiche.

I biforcazione

\ /Echinodermi-molluschi: la vita si è chiusa in un vicolo cieco.

\animale, con la /
capacità locomotrice\

\Artropodi-vertebrati: la vita si è sviluppata.



Istinto intelligenza

Negli artropodi la vita si è fermata all'istinto, nei vertebrati è giunta all'intelligenza.

ISTINTO + INTELLIGENZA = INTUIZIONE

Così materia e coscienza: mentre da un lato si oppongono, la materia è necessità, la coscienza è libertà; d'altra parte si uniscono nella vita della stessa realtà.

L'**attività originaria** è attività pura, senza materia e B. la chiama **supercoscienza o amore**. Ne segue che Dio è la realtà, la realtà che si fa, e non si può parlare né di creazione né di creatore, conseguenza della tendenza pratica del nostro intelletto, che pone da una parte le cose create e dall'altra il creatore. Dio è un'infinita forza sempre agente, luce sfolgorante.

ISTINTO E INTELLIGENZA

Istinto e intelligenza sono tendenze diverse ma connesse e mai assolutamente separate. Non c'è intelligenza senza traccia d'istinto, né istinto che non sia circondato da un alone d'intelligenza.

L'intelligenza è la facoltà che ci permette di ideare e fabbricare strumenti artificiali variandoli infinitamente; l'istinto è la facoltà di utilizzare o costruire strumenti organizzati (gli organi corporei). Originariamente l'uomo non è **homo sapiens** ma **homo faber**, la sua caratteristica è di sopperire alla deficienza degli organi naturali di cui dispone, con strumenti adatti a difenderlo contro i nemici e contro la fame e il freddo.

MORALE

L'uomo è libero, anzi è collaboratore della Supercoscienza per liberare lo slancio vitale dall'arresto della materia. L'uomo ha quindi un **compito etico-religioso**. La morale si esplica nella conservazione della specie poiché la natura così vuole. La morale è dunque la coscienza dei rapporti che legano l'uomo all'uomo. Nasce così la **morale sociale** che obbliga gli uomini all'osservanza di determinate norme. La morale può essere **chiusa** o **aperta**: la prima è di un gruppo ripiegato su se stesso; la seconda invece è quella degli eroi e dei santi, i quali, liberandosi da finalità puramente formali, si elevano alla ragione, comune a tutti, e a Dio, padre di tutti gli uomini.

RELIGIONE

La religione può essere **statica** o **dinamica**. La prima nasce dall'esigenza della stessa natura. L'uomo, infatti, condurrebbe la sua libertà e la sua intelligenza ad assecondare il proprio

egoismo e a sottrarsi ai doveri sociali, per questo occorre un freno. La natura ha così dotato l'uomo della **facoltà fabulatrice**, che ha il compito di creare un mondo fantastico, capace di difendere la società dalla dissoluzione. La facoltà fabulatrice oppone alla morte la credenza in una vita ultraterrena, concepisce una divinità protettrice di gruppo contro l'azione individuale disgregatrice. Questa è l'origine delle religioni non cristiane.

Diversa è la **religione dinamica o mistica; essa sorge non dall'intelligenza, ma dall'unione autentica al principio della vita**. Tutto ciò opera nello spirito dei mistici, ma soprattutto viene dal Cristo dei Vangeli.

CRITICA

1) Oltre al fatto che l'identità delle esperienze che derivano da religioni diverse ha un ben fondato motivo di sospetto e il misticismo, come lo intende B., ha un presupposto panteistico: l'identità della sostanza dell'uomo con la Sostanza di Dio. Qui non si tratta solo d'intima unione tra uomo e Dio; così nessuna religione, e tanto meno quella cristiana, potrebbe considerare l'universo come una macchina per fare degli dei.

2) Il concetto di materia è quanto mai oscuro: perché si dovrebbe interrompere lo slancio vitale? Che cosa può limitarlo se nulla esiste prima o fuori di esso?

3) Quanto alla morale, non sembra che si possa individuare in B. una morale oggettiva e quindi definire dei beni o dei mali oggettivi.

4) La vera religione diventa un'esperienza personale; di contro le religioni positive diventano espressioni morte della religiosità.

IL SECONDO ROMANTICISMO

L'identità del finito e dell'infinito è la parola d'ordine del primo romanticismo. L'identità è espressa in molti modi: identità di reale e razionale; di reale e ideale; di natura e spirito; di mondo e Dio. In queste identità il finito appare come realizzazione dell'infinito: dal punto di vista filosofico, siamo nell'**immanentismo** rigoroso; da un punto di vista religioso è **panteismo**.

A questa prima fase ne segue una seconda quando l'infinito viene a distinguersi dal finito, pur manifestandosi in esso. La **manifestazione dell'infinito o rivelazione** si deve distinguere dalla **realizzazione**. A questa seconda fase appartiene il secondo Fichte, il secondo Schelling e gli ultimi scritti di Schegel.

Il secondo romanticismo è così **trascendentismo** e **teismo**. Il Romanticismo è la difesa della Tradizione, contrariamente all'Illuminismo che tende a eliminare ciò che la Tradizione tramanda, definendolo *pregiudizio*. Per il romanticismo invece si deve conservare tutto ciò che l'umanità conquista. Così la Storia è concepita come la manifestazione progressiva dell'infinito, cioè di Dio; non può esserci in essa nessun momento d'imperfezione o di decadenza.

RITORNO ALLA TRADIZIONE IN ITALIA: GALLUPPI

Il punto di partenza per ogni filosofia rimane la coscienza (o riflessione interiore), attraverso cui riconosciamo da una parte **l'io conoscente** e dall'altra **l'oggetto esterno**, entrambi presenti immediatamente e simultaneamente alla coscienza. Pertanto per Galluppi, l'io e l'oggetto esterno hanno la stessa certezza immediata e costituiscono le due verità primitive e fondamentali della filosofia.

Contro i dubbi e le limitazioni scettiche che i principi della conoscenza umana avevano ricevuto da Locke e da Hume, G. è ricorso costantemente alla testimonianza della coscienza. L'esistenza del mondo esterno e i principi di causalità sono giustificati giacché appaiono evidenti e certi alla coscienza. La coscienza assume perciò quel significato di rivelazione della volontà che è proprio del tradizionalismo romantico.

ROSMINI

Rosmini visse quasi perennemente assorto nei suoi studi, alla ricerca di un sistema filosofico in difesa della tradizione cattolica.

L'ESSERE IDEALE COME RIVELAZIONE

La preoccupazione fondamentale di R. fu di salvare l'oggettività della conoscenza contro il soggettivismo empiristico e il soggettivismo assoluto degli idealisti post kantiani. **Kant** è tuttavia preferito agli empiristi, perché ammette una forma del conoscere indipendente dall'esperienza; ma è rifiutato a sua volta, perché fa di codesta forma una funzione del soggetto.

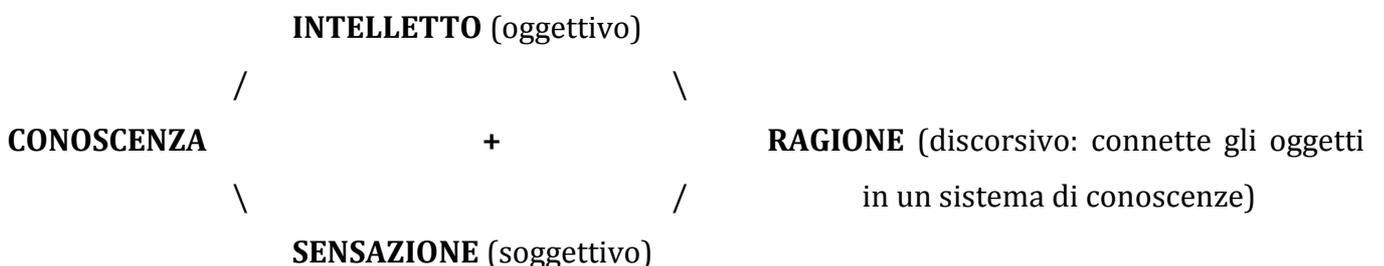
Per R. al contrario, la forma universale deve avere un carattere oggettivo, mentre il soggetto rappresenta il polo opposto a quello dell'universalità. L'atteggiamento di R. è proprio di ogni spiritualismo, la riflessione cioè della coscienza sui dati del senso intimo. L'intuizione immediata non è pura soggettività: essa è **l'intuizione dell'idea dell'essere**, cioè di un principio oggettivo.

Questo punto di partenza consente a R. di riconoscere il fondamento di ogni oggettività in quella stessa ragione che da Cartesio in poi era considerata come il principio della soggettività.

L'idea dell'Essere è innata e inderivabile, infatti, di nulla si può dire che è, se non si possiede preventivamente l'idea dell'essere o dell'esistenza in generale. Inoltre questa idea universalissima è implicita in ogni altra idea e non può essere di un'operazione dello spirito, per esempio dell'astrazione, giacché l'astrazione non fa che togliere alcune determinazioni particolari, ma non per arrivare all'idea dell'essere che invece ne è il presupposto. Bisogna, dunque, che questa idea sia innata e posta direttamente da Dio.

Dall'idea dell'essere così intesa, R. fa derivare l'intero sistema della conoscenza che consta di tre elementi:

- a) **L'idea dell'Essere**. Senza sensibilità però l'essere ideale rimarrebbe vuoto e ozioso, appunto perché, presente idealmente e astrattamente, l'essere non è ancora per noi un oggetto determinato, ma è solo la forma di ogni oggetto;
- b) **Un'idea empirica** che deriva dalla sensazione (delle cose esterne), o dal sentimento (che l'io ha di sé);
- c) **La sintesi**, espressa dal giudizio.



L'Essere ha tre forme: **reale, ideale e morale**. In Dio le tre forme sussistono in simultanea (Trinità). Nell'uomo la forma ideale dell'essere è presente "astrattamente" separata dalla sua realtà. L'essere dell'uomo non è, infatti, essere pieno bensì inadeguato a quell'infinito presente

nell'uomo, ma solo come "idea". Per questo l'uomo tende ad adeguare indefinitamente se stesso a quella forma ideale di essere che ha in sé. Le cose materiali, non possedendo quell'idea, non hanno tale aspirazione. Le cose non hanno sentimento di sé, ma si limitano a essere sentite.

R. così accetta di Ardigò e Galluppi che il conoscere sia un progressivo passaggio da uno stadio d'indistinzione fra soggetto e oggetto a uno di chiara distinzione:

- a) **Primum philosophicum**: coscienza immediata di vivere ed esistere;
- b) **Sensazione**: cambiamento del sentimento fondamentale;
- c) **Percezione sensitiva**: è colto il distacco tra i due termini, ma il soggetto non è ancora in grado di cogliere l'oggetto come esistente;
- d) **Percezione intellettuale**: si esprime mediante un giudizio esistenziale.

- Es.:
- a) Esisto
 - b) Brucio
 - c) La fiamma è causa della mia scottatura
 - e) Esiste una fiamma

Ne consegue:

- a) La conoscenza che l'io ha di sé, non è più certa della conoscenza che egli ha di una realtà qualsiasi;
- b) La realtà delle cose esterne perde il carattere problematico che aveva assunto da Cartesio in poi.
- c) Dall'idea dell'essere scaturiscono, oltre che i principi logici di identità e di non contraddizione, anche il principio di causalità, giacché non si può pensare a un mutamento senza che ci sia un ente che lo produca.
- d) La idea dell'essere consente la formazione delle idee degli oggetti attraverso il processo di universalizzazione, che consiste nel considerare in un oggetto, per esempio nell'uomo, il suo puro essere possibile, prescindendo dalla realtà di fatto data dalla sensazione.

CRITICA

Nello sviluppo delle dottrine metafisiche R. si avvale continuamente del principio dell'essere ideale, riprendendo quella tradizione ontologica che era circolata nella scolastica medioevale. Su questo la critica ritiene che l'essere ideale toglierebbe alla soggettività umana l'autonomia e l'iniziativa che le aveva dato la filosofia moderna. Inoltre, accentuando il distacco tra l'uomo e Dio, l'uomo non vedrebbe Dio nella sua pienezza, ma l'idea dell'essere che è una visione indeterminata e astratta del fondamentale attributo di Dio; l'uomo non intuirebbe Dio se non quel tanto che gli basta per guidare l'opera della sua ragione.

In realtà la filosofia moderna si era spinta fino allo **scetticismo** di Hume, o all'**assolutismo** di Hegel, o all'**individualismo** di Stirner, fino a negare trascendente e metafisica per poi recuperare quest'ultima là proprio dove si voleva metterla al bando. La soggettività che vorrebbe rivendicare la critica non garantiva l'autonomia e l'iniziativa, ma conduceva l'uomo a mettere in dubbio gli stessi presupposti della fisica galileiana, principi che aveva tentato di recuperare kant sollevando nuovi problemi ancora più ardui che, a loro volta, condussero il pensiero al panlogismo che annullava proprio l'individuo in un concettualismo assoluto da cui presero le distanze quasi tutti i filosofi successivi.

Non c'è dubbio poi che l'uomo non sarà mai nella condizione di cogliere Dio nella sua pienezza; e fino a quando il pensiero di un essere finito non vorrà riconoscere la sua finitezza, gli estremismi di cui si è detto potranno solo lasciare il posto alla pazzia di Nietzsche o al nulla di Heidegger.

LA PERSONA - IL DIRITTO - LO STATO

L'idea dell'essere è anche fondamento della morale, del diritto e della politica: **Segui nell'operare il lume della ragione.**

DIO > IDEA DELL'ESSERE > LUME DELLA RAGIONE > MORALE

L'intelletto, infatti, scopre nell'Essere un ordine intrinseco, per cui tutto ciò che rientra in questo ordine, è bene, ciò che ne resta escluso è male. Questo è il bene oggettivo; esso diventa bene morale quando si presenta alla volontà come fine che il soggetto deve realizzare.

Rendono impossibile una legge morale quei sistemi, che identificano la ragione umana con il suo lume, divinizzando così l'uomo; oppure che identificano il lume con l'uomo, rendendo così variabile la stessa legge morale. **L'uomo è meramente passivo verso la legge morale; egli riceve in sé questa legge, ma non ne è l'autore.**

I beni superiori sono le persone, in quanto l'intelletto non può riconoscere nessun essere superiore a quello dotato di intelligenza; alle persone deve rivolgersi l'atto morale, che deve essere atto di **amore**.

La libertà poi, si radica sulla valutazione e la scelta che possono esserci solo quando l'uomo, dopo aver percepito (conosciuto) l'oggetto, volge lo sguardo allo stesso oggetto già percepito, considerandone il pregio (riconoscendolo per quello che realmente è). Nasce di qui anche la possibilità dell'errore che torce l'uomo per le vie del sofisma.

Bene oggettivo: è in ogni cosa in quanto è, per il suo valore di essere, secondo l'ordine di perfezione che Dio le ha assegnato.

Bene soggettivo: ogni cosa che il soggetto considera come bene dal proprio punto di vista.

Stima speculativa: giudizio di valore da parte dell'intelletto che riconosce a ogni essere il suo grado di dignità.

Stima pratica: stima nell'ordine del bene degli esseri secondo la stima speculativa.

La **Filosofia del diritto** è una riflessione inscindibile dalla persona morale nonostante valuti il godimento e l'uso dei beni materiali. Diritto tuttavia significa pure limitazione, cioè dovere che limita la libertà personale di ciascuno entro i confini che per l'appunto costituiscono la sfera del diritto.

Sull'appartenenza delle cose alle persone spirituali si fonda la **proprietà**, che è come un'espansione della persona nel mondo delle cose. Pur considerando la diseguaglianza un *male relativo*, R. la giustifica come necessaria alla vita sociale, e come inerente all'imperfezione stessa del modo di esistere delle persone finite. Del tutto illusorie le soluzioni socialistiche, che subordinano la libertà ai valori economici, fiaccando l'iniziativa personale, impoverendo tutti e ottenendo un risultato opposto al desiderato.

GIOBERTI

Anche Gioberti come Rosmini assume quale scopo fondamentale della propria filosofia la lotta contro il sensismo, l'empirismo, l'illuminismo.

ONTOLOGIA

L'idea dell'essere viene accettata, in un primo momento, anche da Gioberti, così come era stata formulata da Rosmini. In seguito G. si allontanerà da questa posizione. Ho già scritto, infatti, delle differenze che corrono tra l'essere di cui parla Rosmini e l'essere di Dio: non si può confondere l'idea di essere possibile e indeterminato, con l'essere di Dio. Ora, proprio queste differenze dimostrano che l'essere rosminiano è soltanto un'**idea astratta**, qualcosa di mentale, manca ancora dei contenuti della realtà, cui però è aperta grazie alla stessa idea di essere; non è però l'essere esistente.

Proprio per le ragioni suddette, secondo Gioberti, tutta la filosofia di Rosmini è viziata di **psicologismo**; che significa soggettivismo, premessa che, logicamente sviluppata porta allo scetticismo. Gioberti è d'accordo con Rosmini nel sostenere che la conoscenza parte dall'intuizione, però dell'essere reale, cioè di Dio, non l'intuizione di una pura idea > **ONTOLOGISMO.**

L'ontologismo è la visione immediata con cui intuiamo Dio, unico autentico principio su cui si deve fondare tutta la ricerca. L'intuizione dell'Ente ci assicura che Dio si manifesta immediatamente allo spirito umano, attraverso il Verbo che parla al nostro cuore illuminandoci sulla sua inoppugnabile veridicità come *Colui che è e non può non essere*. Solo successivamente la riflessione, meditando sull'intuito, pronuncia il primo giudizio: **l'Ente è ed è necessariamente**.

[ENTE = è l'essere infinito, reale, Dio. Meta più alta di ogni conoscenza. ESISTENTE: tutto ciò che discende da Dio, nell'atto in cui Egli le trae dal nulla all'Essere]

All'**intuito** dovrà seguire la **riflessione** che è un ripiegamento sull'oggetto nell'intento di circoscriverlo e determinarlo. La riflessione si attua attraverso la **parola** e il **linguaggio, doni divini**, non effetti di semplici convenzioni. A queste due facoltà se ne aggiungerebbe una terza (argomento oscuro della sua gnoseologia), la **sovraintelligenza** che stabilirebbe un certo contatto tra noi e l'inconoscibile.

Con la seguente espressione possiamo implicare il complicato processo che lega la realtà di Dio a quella del Mondo:

l'Ente crea l'esistente; l'esistente ritorna all'Ente.

L'Ente crea l'esistente poiché il pensiero, rivolgendosi alla natura, la coglie come contingente, e la deve riferire al suo stesso principio che è l'Ente. Nella creazione l'Ente produce una grande molteplicità di sostanze, cause seconde, che non sono esclusivamente passive, ma, rivelando una propria attività collaborano con l'azione divina.

L'intuito fa parte del secondo movimento, del ritorno cioè dell'esistente all'Ente. Asserire che la mente intuisce l'opera di Dio, significa affermare che essa partecipa alla vita totale dell'essere. La filosofia dunque, essendo la conoscenza del reale, a rigore è **cosa divina**.

NEOPLATONISMO - PANTEISMO

Sono chiare le reminiscenze neoplatoniche di Scoto Eriugena, e molto significativo è il fatto che i filosofi del passato, ai quali va la massima ammirazione di Gioberti, sono tutti più o meno intinti di Platonismo. Nelle opere postume poi, Gioberti si avvicina sempre più al pensiero di Hegel: il pensiero dell'uomo e quello di Dio tendono a identificarsi.

Eppure, a ben intendere, nell'affermazione: l'Ente è (che è la prima, frutto d'intuizione), per giungere all'esistente, bisogna uscire fuori dall'Ente e quest'uscita non può essere che opera del principio stesso che pone l'esistenza, cioè crea. La presenza dell'Ente e il suo rapporto con l'esistente non può così ammettere soluzioni di continuità, escludendo ogni forma d'immanentismo o panteismo.

DOTTRINA POLITICA

Gioberti applicò l'ontologia ai campi più diversi; un esempio sono le dottrine politiche. G. che riconosce al popolo un ruolo importantissimo nel processo di elevazione dell'umanità (ritorno dell'esistente all'Ente). Il popolo costituirebbe l'unità di due componenti: **Plebe e Ingegno**; il primo ha il dovere di obbedire al secondo; G. però subito aggiunge che non si tratta di obbedienza passiva, ma di **riconoscimento delle maggiori responsabilità dell'ingegno**.

La maggiore ragione di successo però della teoria giobertiana, fu non la sua *democraticità*, bensì la capacità di conciliare le aspirazioni innovatrici con la fedeltà alla Chiesa cattolica. Infatti, G. pensa che solo nella Chiesa Cattolica si concentri questo ingegno, fulcro di civiltà e di elevazione spirituale.

Ben presto però tutto questo si rivelerà un'illusione, non inutile però. Parecchi italiani, infatti, una volta impegnati nell'azione, non si sentirono più disposti a tornare indietro.

Del massimo interesse filosofico è anche il riconoscimento della funzione di ogni popolo nel concerto di tutti gli altri. G. parla di **missione**. E proprio in questo studio che si lascia trascinare dalla passione d'italiano e di cattolico: si tratta della tesi del **Primato morale e civile degli Italiani**, primato che trarrebbe le sue origini dalla storia millenaria italiana e del fatto che in Italia ha sede il capo della religione cattolica.

MAZZINI

La dottrina di Rosmini e di Gioberti sono segnate dall'idea di **tradizione**; il pensiero di Mazzini è segnato dall'idea di **progresso**. L'apparente antitesi non deve però nascondere il motivo comune; **il progresso stesso non è che la tradizione ininterrotta del genere umano**, ed è di natura essenzialmente spirituale. Tuttavia accentuare, come fa Mazzini, l'idea di progresso, significa far servire l'idea della tradizione al fine della trasformazione della società.

Il pensiero politico di Mazzini è inquadrato in una concezione religiosa della vita, di cui questi sono i capisaldi:

Fede in Dio > Mazzini ha un animo profondamente religioso. Egli crede in un Dio non inteso teisticamente, come Dio personale, ma egualmente creatore e provvidente, che si manifesta nell'Umanità, *ente collettivo in continuo progresso*, donde quella sua famosa formula:

Dio e il popolo > Non Gesù Cristo, ma il popolo è il Messia. Il popolo nella sua individualità di Nazione, è il termine intermedio tra l'individuo e l'umanità. Ogni popolo ha da Dio una missione, un compito particolare nell'attuazione del disegno universale divino, che consiste nel realizzare un'umanità più perfetta. La sua religione non è dunque quella cristiana, che anzi, crede ormai superata dalla progressiva rivelazione che Dio fa di se stesso al mondo grazie alla divina

Legge del progresso > in cui Dio si rivela all'umanità in una vicenda alterna di epoche critiche, nelle quali i valori tradizionali sembrano in crisi; e in epoche organiche in cui si attua una nuova sintesi dei valori religiosi, politici e sociali.

Legge del dovere > Perciò gli individui devono costituirsi in Nazione e le Nazioni collegarsi nella Santa Alleanza dei popoli, non per mera utilità ma per dovere; il dovere sacrosanto di compiere ciascuno la propria parte di lavoro nell'opera di progressivo perfezionamento dell'Umanità.

All'affermazione dei diritti, Mazzini intende opporre l'affermazione dei doveri. Mentre il diritto promuove la rivolta dell'individuo, il dovere lo subordina a un fine più alto e lo rende capace al sacrificio, necessario per poter contribuire al progresso dell'umanità, suscitando le energie dei popoli e portandoli alla libertà.

Mazzini così è il profeta di una religiosità laica, nella quale l'idea dell'umanità e del progresso ha preso il posto della Rivelazione e dei concetti teologici.

IDEALISMO ITALIANO

Nella seconda metà dell'800, in Italia aderirono all'Idealismo numerosi letterati, storici, giuristi, medici e filosofi senza però dire nulla di nuovo. Originalità all'Idealismo fu data solo nell'Italia contemporanea da Gentile e Croce.

> **Dall'Idealismo Inglese** si distinguono perché ritengono che l'unità tra finito e infinito non sia dimostrabile solo negativamente, in modo asistemico e scettico (Bradley: *Apparenza e realtà*), ma positivamente, e riconducono all'Infinito i tratti fondamentali dell'esperienza finita.

> Da **Hegel** si distinguono per la riforma dialettica che esclude la considerazione del mondo finito come momento autonomo di essa e si soffermano esclusivamente sulla realtà spirituale.

> Le due dottrine si distinguono poi tra loro in quanto l'una è un **Soggettivismo assoluto**, l'altra uno **Storicismo assoluto**. Il carattere che le accomuna è la negazione radicale di ogni trascendenza.

GIOVANNI GENTILE

1875 > Nascita

1922-24 > Ministro della pubblica istruzione nel governo fascista.

1943 > Aderì al governo della repubblica di Salò.

1944 > Fu ucciso da una banda partigiana comunista.

1916 > *La teoria generale dello Spirito come atto puro*

1917-1922 > *Il sistema di logica come teoria del conoscere*

La sua filosofia deve essere giustificata indipendentemente dal fascismo dal quale non trasse né origine né ispirazione.

GNOSEOLOGIA E LOGICA

Per comprendere il punto di vista di Gentile, occorre ricordare che il suo pensiero scaturisce dal problema della conoscenza: come può il soggetto conoscere l'oggetto che gli sta davanti? Possiamo conoscere soltanto superando l'alterità come tale, identificando così oggetto con soggetto; **il conosciuto deve essere della stessa natura del conoscente**. Non c'è oggetto se non per un soggetto che lo pensi, non c'è oggetto se non nell'atto in cui è pensato. Così qualcosa che penserò fra un'ora, giacché non è in questo momento pensato, non esiste per niente.

C'è dunque relazione tra l'idealismo di Berkeley e quello di Gentile: **esse est percipi**. Gentile però respinge l'idea che la realtà sia qualcosa di statico, e quindi, secondo la formula di Berkeley, pensiero pensato, preconstituito, cristallizzato, posto fuori dal soggetto.

Tuttavia la realtà vera non è il mio pensiero che io penso come finito, ma lo stesso mio pensare che pone tra l'altro il mio pensiero come finito. Il soggetto trascendentale o pensiero *in atto puro* è l'**Io infinito**. Siccome **Atto** *in perpetuo fieri*, esso è **Storia**; in quanto **Puro** e spirituale esso è **oggetto e soggetto della conoscenza filosofica**. Tutto si risolve così nell'identità tra essere e pensiero.

Gentile si richiama pure a Vico per l'identità del vero con il fatto; ma mentre per Vico il fatto è sorretto e guidato da una Provvidenza trascendente, per Gentile tutto si risolve nell'immanenza dell'Atto puro, e siccome questo, in quanto attività del pensiero, è il continuo farsi dello spirito, Gentile sostiene che la formula vichiana va corretta. Non *Verum et factum convertuntur*, bensì *Verum et fieri convertuntur*.

Per questa ragione G., pur ammettendo una logica del pensiero pensato, la considera astratta; la logica concreta è unicamente quella del pensiero vivo, in atto. Il sistema gentiliano è perciò definito **Attualismo**: non solo riduce tutto il reale all'Io, ma riduce questo Io all'atto in atto (Logica >> Storicità >> Categorie non ce ne sono).

Gentile critica Hegel non solo perché lo accusa di trascendenza per l'anteriorità, pur logica, dell'Idea e della Natura allo Spirito, ma critica anche la triade hegeliana di *essere - non essere - divenire* che si riferirebbero a una realtà anteriore e trascendente allo Spirito che le pensa; mentre per G. nulla antecede o è estraneo all'Atto Puro, che è pensiero in atto, cioè **autoctisi** (=l'atto con cui lo Spirito pone se stesso e, ponendosi, pone anche l'oggetto del proprio pensiero = **autogenerazione**).

A questo punto però nasce il problema della pluralità dei soggetti e degli oggetti: come possono essere giustificati? Per G. ciò che il pensiero sente come altro da sé, non è che l'atto stesso del pensiero irrigiditosi nel fatto inerte, è il passato, che è stato quello che è stato, e che il pensiero si trova di fronte e constata. E da questa molteplicità degli oggetti naturali, non è differente la molteplicità dei soggetti empirici; essi sono cose per me, oggetti d'esperienza; come io stesso sono oggetto a me medesimo, quando mi penso empiricamente distinto e contrapposto agli altri individui.

DIALETTICA

L'atto è puro perché realtà unica, inconfondibile e autonoma. Esso ha un ritmo dialettico poiché, essendo autogenerazione, ponendo se stesso, pone di conseguenza un oggetto, perché un soggetto non può esistere senza oggetto e viceversa, ma entrambi, soggetto e oggetto, sono mediati dall'attività stessa del porre: Pensiero - Pensato - Pensare (sintesi filosofica). **Di eterno abbiamo solo il ritmo monotriadico, i suoi contenuti sono tutti temporali**. Il concatenarsi dei concetti, che per Hegel costituiva l'Assoluto, per Gentile è una dialettica astratta del pensato, non del

pensiero. Il pensiero è un atto che non ha contenuto necessario, ma che è attualità di qualsiasi contenuto.

Gentile perciò sopprime tutte le minori triadi hegeliane per conservarne una sola che egli chiama **Monotriade**.

1) L'ARTE esprime il momento della soggettività: il soggetto espande la sua vita interiore nella formazione di un mondo in cui egli spazia liberamente. Come puro soggetto però l'io non è mai attuale, perché la sua attività è nel suo oggettivarsi e in tale oggettivarsi l'arte, come pura soggettività è stata già trascesa. Il sentimento artistico è indescrivibile e inesprimibile; è l'infinito spirituale nella forma stessa della sua infinità, libero da determinazioni concettuali necessitanti. L'opera artistica, la sua pretesa exteriorizzazione, non è in realtà che il suo interno compimento a opera del soggetto.

2) LA RELIGIONE è l'antitesi dell'arte. Essa è l'esaltazione dell'oggetto, sottratto ai vincoli dello spirito; il momento in cui lo spirito vede l'oggetto davanti a sé e nega se stesso annullandosi nell'oggetto, riconoscendo questo come infinito e inaccessibile, se stesso come vanità e impotenza (adorazione mistica di Dio).

3) FILOSOFIA: Ognuna delle due forme precedenti di vita, considerata in se stessa, è un'astrazione. La realtà vera è sintesi di soggetto e oggetto, è filosofia in cui si realizzano concretamente arte e religione. Per l'esattezza **G. identifica la filosofia con la storia delle filosofie**; infatti, i momenti della monotriade non hanno funzione di storia cronologica ma di storia ideale, ossia, ininterrottamente, dall'autocoscienza rinascono i due momenti del puro soggetto e del puro oggetto per essere negati e riassorbiti nella sintesi, così che, in ogni momento dell'attuarsi dell'io, noi ritroviamo il processo dello spirito che è filosofia.

La monotriade gentiliana potrebbe richiamare le tre formule di Fichte. Va però notato che per Fichte il processo triadico pone una natura statica, inerte, opposta all'io, per Gentile la natura è ancora lo stesso io e partecipa della sua dinamicità. Inoltre l'io fichtiano è incompiuto, l'atto puro, in quanto compendia la totalità, non ha limiti a se stesso.

Sommariamente G. vede la filosofia greca come momento dell'oggetto (la metafisica tradizionale concepisce la realtà come un oggetto contrapposto al nostro pensiero), appoggiato dal Cristianesimo che porta con sé l'elaborazione nella religione del momento greco; il Rinascimento come momento artistico; e infine l'Idealismo moderno come la sintesi di soggetto e oggetto, il terzo momento della monotriade.

ERRORE - MORALE - DIO

Lo spirito è libertà, verità, bene; in quanto si oggettiva può diventare necessità, errore, male. Come si concilia l'immanenza di questi aspetti negativi nell'unità dell'atto spirituale? G. risponde

con la teoria del **Logo astratto**: quando l'oggetto diventa una realtà a sé, indipendente dallo spirito che la pensa; come tale è errore, ma errore necessario perché dovuto alla necessaria oggettivazione (quindi di per sé non è più errore). Così il male e il dolore che accompagnano l'errore, non hanno una loro consistenza, sono momenti che si devono superare, per dare posto alla conoscenza della verità. Non esistendo l'errore, non esisterà neppure un momento autonomo per l'etica. Morali quindi non sono le singole azioni, ma è tutto il processo autocreativo dello Spirito. **Lo Spirito nel suo farsi è sempre morale**. La Filosofia perciò è sempre etica, è filosofia morale.

Dio, poi, oggetto della religione, non è neppure concepibile nell'ottica delle religioni monoteiste. Al limite possiamo chiamare l'Assoluto in atto, Dio. Completa svalutazione Gentile dà della **Scienza**, in quanto presuppone i suoi oggetti come esistenti al di fuori dei soggetti e considera la realtà come composta di elementi molteplici. La stessa **Pedagogia** è identificata con la filosofia: che cosa può rimanere, infatti, di essa se si sono negati tutti i soggetti empirici?.. La pedagogia perde il suo carattere di azione esercitata da un individuo già formato (maestro) su un altro ancora in formazione (discepolo), e diventa unicamente azione dello spirito su se stesso, autoeducazione, perenne sete di sapere, come approfondimento continuo della realtà spirituale che risiede in ciascuno di noi.

POLITICA

Conosciamo l'appoggio che Gentile diede al regime fascista che d'altra parte concordava con le sue teorie filosofiche. Se si ammette, infatti, un unico individuo, l'Io universale e infinito, non potrà più sussistere la distinzione fra pubblico e privato e l'autorità dello stato sarà illimitata. Così, secondo Gentile, la vera democrazia non è più quella che vorrebbe vedere lo Stato limitato, ma quella che non pone limiti allo Stato stesso. Ci imbattiamo di nuovo nel punto cruciale, nel presupposto che regge tutta la dialettica di Gentile: **conoscere è identificare, togliere l'alterità**, assimilare al soggetto pensante tutto ciò che non è il soggetto pensante.

CRITICA

1) Il soggetto, i singoli esistenti, sono ridotti a momenti dell'unico soggetto trascendentale e quindi è vanificata la persona. G. sembra molto vicino alla dottrina di Averroè sull'unità dell'intelletto (Baravalle).

2) Se poi la realtà si riduce al pensiero pensante, siamo nella dimensione della pura logica, in pieno panlogismo hegeliano e, in definitiva, nel solipsismo: nullismo della natura e dello stesso pensiero pensante.

3) Il pensiero dialettico conduce non all'eliminazione, ma alla **necessità del male**, dell'errore e del relativismo storico. L'attenzione verso il molteplice, la fede nel valore del singolo, che costituiscono una delle scoperte più feconde del senso storico, sono andate smarrite. Così il divenire storico perde la sua complessità che risulta dal gioco di molte libertà, per diventare il passato di un unico Io, posto arbitrariamente dall'atto che lo pensa.

4) Se poi la logica del pensiero pensato è astratta e viva è solo la logica del pensiero in atto, perché si dovrebbero conoscere le espressioni filosofiche passate?.. Tutto lo studio del passato, più che a confermare e istruire il presente, diventerebbe un astrattismo inutile.

5) Infine anche Gentile nella sua cultura indiscussa, dimostra di non conoscere il Cristianesimo e di confonderlo con una qualsiasi altra religione con implicazioni trascendenti. Più preparati erano stati gli idealisti tedeschi, se pur non in termini ortodossi, quando in Cristo coglievano l'unità del finito nell'Infinito: Cristo vero Dio e vero uomo che riscatta gli uomini dalla miseria, per portarli alla condizione di figli. Nel rapporto di paternità/figliolanza l'uomo non è più annientato di fronte all'oggetto, ma riscopre la condizione originale della sua umanità; e nella comunione con i fratelli supera la contrapposizione di homo homini lupus per realizzare l'unità nella carità.

BENEDETTO CROCE (1866-1952)

VITA

1903 > Fonda la rivista "La critica"

1920 > Ministro della pubblica istruzione

1921 > Si ritira dalla vita politica

Dopo l'avvento del Fascismo diventa uno degli esponenti dell'opposizione culturale in nome della libertà.

1943 > Ritorna alla vita politica

Opere (tantissime): *Filosofia dello Spirito*, *saggi filosofici*, *Breviari di estetica*.

PREMESSA

Quando Croce decise di intraprendere un lavoro storiografico impegnativo, abbandonando la pura curiosità, si trovò innanzi al problema filosofico **se la storia sia scienza o arte**; se gli eventi umani debbano essere ordinati sul modello offerto dalle scienze, in base a leggi fisse, o se invece il mondo storico, scaturendo da libera attività, debba essere conosciuto e rappresentato solo sul tipo delle figurazioni dell'arte. Ricondotta poi la conoscenza storica sotto la prospettiva dell'arte, C. è costretto a meditare sul nuovo problema di **che cosa sia l'arte**; da queste considerazioni nacque nel 1902 il volume sull'*Estetica*. Di là da tutte le distinzioni e i gradi, C. non poté eludere la domanda originaria che sta a capo di tutte le altre: **Che cosa è lo Spirito?**

STORICISMO ASSOLUTO

Storia, arte, politica sono manifestazioni dello Spirito, quindi, prima di ogni altra considerazione, è necessario determinare che cosa sia e come si manifesti lo Spirito. La risposta di C. è perentoria: ***Tutta la vita e tutte le manifestazioni della vita sono Spirito e lo Spirito è storicità.***

C. intende dedurre dal principio d'immanenza tutte le conclusioni in esso implicite, superando lo stesso Hegel. In Hegel, infatti, la coscienza individuale sembra per un verso identificarsi nell'autocoscienza, con la stessa Idea; per l'altro verso la Ragione trascende da sempre i singoli individui: non è difficile, infatti, vedere nell'*astuzia della ragione* hegeliana una traccia della trascendenza, un residuo teologico dell'antico dualismo. Per C. invece non esiste che un unico Spirito nel suo svolgersi, in cui i singoli individui non sono che momenti del processo. **Individuo e idea coincidono nel concreto svolgimento storico.** La filosofia di C. perciò è definita **Storicismo assoluto** perché la vita è realtà e la realtà è storia, niente altro che Storia e **autonomia dello**

Spirito significa che lo Spirito non presuppone nulla al di fuori di sé e tutto risolve nella sua attività.

LA DIALETTICA

La vita dello Spirito si distingue in **due forme** fondamentali, **teoretica e pratica: la prima conosce le cose, la seconda le muta**. In ognuna di esse si distinguono poi **due gradi, secondo che ciò che si conosce o si produce sia individuale o universale**. Si contano perciò quattro categorie:

	/	DELL'INDIVIDUALE > ESTETICA
	/	CONOSCENZA
FORME/CATEGORIE	/	\ DELL'UNIVERSALE > FILOSOFIA
	\	/ DELL'INDIVIDUALE > ECONOMIA
	\	VOLIZIONE
	\	DELL'UNIVERSALE > ETICA

TEORIA CIRCOLARE DEI DISTINTI

Lo Spirito è concepito essenzialmente come Storia, cioè come processo attraverso il quale la realtà si arricchisce e progredisce continuamente. In questo processo, C. propone una **doppia dialettica, quella dei distinti e quella degli opposti**. La dialettica dei distinti opera fra le varie forme dello Spirito che non si negano l'una all'altra, come della dialettica degli opposti, dove ogni momento è astratto, e reale è solo la sintesi; ogni forma dello Spirito è la condizione e il condizionato delle altre. Così la filosofia non è l'opposto dell'arte, ma è un modo di distinguersi approfondendo quella condizione dello Spirito che è l'intuizione estetica.

La dialettica degli opposti vige invece entro i distinti, sicché si ha l'opposizione di bello/brutto, vero/falso, utile/dannoso, bene/male.

A Hegel C. rimprovera così di aver confuso il nesso dei distinti con la dialettica degli opposti. Gli opposti si condizionano a vicenda (non c'è bello senza brutto), ma i distinti, cioè i momenti dello Spirito si condizionano solo nell'ordine della loro successione.

Sebbene la vita dello Spirito si articoli in quattro categorie ben distinte, essa rimane tuttavia una vita unitaria. I distinti non sono che momenti diversi attraverso cui circola la medesima realtà spirituale che si sviluppa e progredisce in un ritmo di continua ascesa, di continuo ritorno sui medesimi aspetti eterni della Storia. Nella **circolarità dello Spirito** l'ultimo grado, arricchito dei precedenti, si riconnette al primo in un moto quasi circolare.

ARTE

E' Il primo grado dello Spirito Teoretico, la conoscenza fantastica di un momento della vita spirituale, colto e fissato nella sua individualità, al di fuori di ogni interesse teorico e pratico (in questo senso vi è una certa analogia tra l'estetica kantiana e crociana, nel senso che entrambi sostengono l'autonomia dell'attività estetica rispetto alla teoretica e alla pratica). L'intuizione artistica tuttavia, non è un fantasticare disordinato: ha in sé un principio che dà unità e significato, e questo principio è il **sentimento**.

Gentile condivide con Croce l'affermazione che l'arte è soggettività; ma per Gentile anche l'arte è pensiero, non prodotto di fantasia; l'arte non è espressione di un sentimento, ma il sentimento stesso come pura, intima e inesprimibile soggettività del soggetto pensante.

L'arte è sempre intuizione lirica, cioè sintesi di sentimento e immagine, della quale si può dire che *il sentimento senza l'immagine è cieco, l'immagine senza il sentimento è vuota*. La dottrina dell'intuizione lirica rappresenta un aspetto del modo particolare in cui C. giunse a concepire la circolarità dello Spirito. Infatti, tutto il processo artistico o creazione dell'immagine lirica si esaurisce in questa forma interiore. L'estrinsecazione dell'immagine lirica in qualche cosa di fisico (il marmo, il colore, il suono, la parola...) non rientra nell'attività estetica; quello, infatti, è un atto pratico, attraverso il quale l'artista intende comunicare agli altri la sua creazione e fissarla nel tempo; quindi un grado successivo che, per la teoria dei distinti, non c'entra per niente con l'arte (Lamanna).

Abbagnano rileva come C. consideri il **linguaggio** di natura fantastica e quindi legato strettamente al primo grado, cioè all'arte; sia in sostanza il prodotto della **sintesi di sentimento e immagine**: *L'uomo quindi parla a ogni istante come il poeta, perché esprime le impressioni e i suoi sentimenti nella forma che si dice di conversazione, che non è separata da nessun abisso dalle altre forme che si dicono poetiche*. Differenza c'è però tra l'espressione poetica che placa e trasfigura il sentimento, dagli altri tipi di espressione che, vincolati strettamente al sentimento e all'idea, non possono neppure dirsi linguaggio. Questa distinzione tuttavia creò sempre delle difficoltà al C. che non seppe mai spiegare il passaggio del linguaggio che è grido e gesto, al linguaggio che è struttura, organizzazione e regola.

Inoltre, il riconoscimento stesso della realtà di tali espressioni rivela uno scoglio importante nella filosofia dello Spirito: se, infatti, la forma pratica e il conoscere logico posseggono per loro conto la loro espressione adeguata, sia pure in suoni articolati e simboli, l'unità e la connessione necessaria tra queste forme diventa impossibile ed esse cessano di essere forme, cioè momenti di un'unica storia spirituale.

C. nega, in fine, la validità dei generi letterari e la distinzione gerarchica tra le arti. Nel primo caso, infatti, la differenziazione si attua secondo un criterio contenutista che prescinde dai valori

formali ed espressivi; nel secondo caso, se espressione è linguaggio, ogni artista si avvale del mezzo espressivo che più gli è congeniale; ma non per questo chi si serve del colore è inferiore a chi si avvale del suono o della parola.

Da questo primo grado lo Spirito teoretico passa al secondo che è la conoscenza logica o...

...FILOSOFIA

Il pensiero riflette su sé medesimo e acquista coscienza esplicita delle **forme necessarie e universali in cui agisce** in virtù delle quali i fatti individuali già intuiti sono colti nella trama dell'organico ordinamento universale in cui lo Spirito attua se stesso. Questi sono i soli veri concetti, laddove **pseudoconcetti** sono quelli delle **scienze naturali e della matematica** (anche l'empiricriticismo considera le leggi e le formule scientifiche come puri schemi riassuntivi di esperienze fatte; non dotate di valore teoretico ma di puro uso pratico): i primi, semplici schemi nei quali è stato raggruppato un certo numero di rappresentazioni; i secondi, finzioni alle quali nulla corrisponde nella realtà, prive di ogni concretezza. I concetti veri perciò, o concetti puri sono meno numerosi di quanto comunemente si crede; i termini *casa, scuola, fiore...* sono pseudo concetti.

Il vero concetto puro è universale concreto, cioè non separato dalle rappresentazioni ma immanente in ognuna di esse: qualità, svolgimento, bellezza, finalità... Invece quelli matematici sono universali ma non concreti; quelli fisico-naturali, concreti ma non universali.

Da tutto questo scaturisce una logica conseguenza, cioè **l'identità tra Storia e Filosofia**. Poiché i concetti puri, infatti, per essere tali, oltre a essere universali devono pure essere concreti, la filosofia dovrà sempre scaturire dalla vita: questa è la vera Filosofia implicita nella vita e indisciungibile dalla Storia.

Da questa impostazione seguono le brillanti polemiche sostenute da Croce contro il vecchio modo di intendere la filosofia, come la discussione dei massimi problemi. Identificare invece la Storia con la Filosofia, significa intenderla come **studio dei problemi reali**, che la Storia via via propone all'uomo, nella concretezza del suo sviluppo, cioè **studio dei modi e delle forme della Storia, ossia dello Spirito universale nel suo divenire**.

Si ricordi come Gentile identifichi la Filosofia con la Storia della Filosofia (se la realtà s'identifica con l'atto del pensare, e se essa è fondamentalmente Storia dello Spirito, sarà pensiero che pensa il proprio farsi, cioè Storia della Filosofia); Croce invece identifica la Storia con la Filosofia poiché le categorie logiche non rivelano il loro contenuto altrimenti che nello sviluppo storico dell'umanità.

ECONOMIA

Il terzo grado è quello economico che si presenta come volizione individuale, ossia come azione tendente a soddisfare un bisogno dell'individuo mediante la ricerca di un determinato oggetto atto ad appagarlo e, per questo, sentito come **utile**. Nella categoria economica entra innanzi tutto la passionalità, **l'impulso vitale**; e nell'uomo assume una sua propria razionalità nell'abilità che è la capacità del massimo rendimento con i minimi mezzi.

E' anche la virtù dell'uomo politico: per Croce la politica rientra nella sfera economica e deve essere svincolata da qualsiasi forma di moralismo. Il grado economico non è morale perché, come tale, non è sufficiente. Esso ci soddisfa come individui in un determinato tempo e in un determinato spazio; ma esso non ci soddisferà, insieme, come essere trascendenti il tempo e lo spazio come momenti di un tutto unico, universale, concreto. La nostra soddisfazione sarà perciò effimera e si muterà presto in insoddisfazione.

E' necessario dunque passare a un ultimo grado, quello etico.

MORALE

L'atto volitivo crociano non è legato ad alcun giudizio etico; non ci sono concetti etici di fine, di bene, o ideali su cui si debbano confrontare le volizioni e le conseguenti azioni. Questi giudizi anziché precedere, seguono l'azione, in quanto sono giudizi sulle nostre volizioni passate. C. pertanto riprende la polemica hegeliana contro il dovere essere che non è l'essere, contro una ragione, secondo la visione illuminista, che, se pur destinata a modificare la realtà, non sempre riesce a trionfare su di essa. Essere e dover essere coincidono perfettamente essendo tutto manifestazione dello Spirito Assoluto ed essendo quest'ultimo razionalità assoluta. E' chiaro così che nello storicismo che è relativismo, non c'è posto per le leggi morali universali. Ogni azione ha la sua giustificazione morale per il solo fatto che è compiuta (Baravalle).

Queste premesse fecero inclinare Croce verso il realismo politico che giustifica la guerra. La guerra è la giustizia di *quel Dio che è la storia*, e perciò il vincitore è *l'eletto di Dio*. Negli ultimi anni Croce non volle però far servire questa dottrina alla giustificazione di ogni atto compiuto. Croce distinse pertanto la **Storia come conoscenza**, che è il prendere atto della necessità razionale di tutti gli eventi storici, e la **Storia come azione** che è l'attività umana che s'inserisce nella Storia, guidata da convinzioni morali che possono essere anche in contrasto con i fatti storici prevalenti.

I RICHIAMI A VICO

Frequenti sono i richiami di Croce a Vico:

- a) La circolarità dello Spirito vichiana, i corsi e i ricorsi di Vico si ritrovano anche in Croce; ma in Vico il processo circolare è più aperto e spirale, mentre per Croce si svolge in un anello chiuso;
- b) Per Vico la Storia è guidata dalle idee degli uomini, ma regolata da una Provvidenza trascendente. Per C. la Storia è prodotta dallo Spirito che tutto assomma in sé ed è immanente;
- c) Vico pone come primo grado del destarsi della coscienza umana, l'attività fantastica che si manifesta attraverso l'arte. Anche per C. l'Arte è fantasia e rappresenta il primo grado della sfera teoretica: quella individuale. In Vico però la successione è temporale, per C. logica.

RAPPORTI CON HEGEL

- a) Alla dialettica degli opposti, C. aggiunge quella dei distinti, che conserva l'autonomia e l'unità delle singole sfere nello Spirito.
- b) Secondo Hegel, attività teoretica e pratica s'identificano; per C. teoresi e pratica sono attività distinte e autonome che si unificano nella storia dello Spirito.
- c) Per Hegel, l'identità di reale e razionale è affermato dalla necessità logica nell'attuazione dello Spirito e nella interpretazione storica; questo perché Hegel ha anteposto l'Idea allo Spirito, sebbene sia un'anteposizione esclusivamente logica. Per C. la Storia è libera nel suo svolgimento; la necessità razionale fra essere e dover essere è colta solo dalla storiografia.

RAPPORTI CON LA CULTURA CRISTIANA

Riporto alcuni pensieri di Croce: *Io stimo che il più profondo rivolgimento spirituale compiuto dall'umanità sia stato il cristianesimo, e il cristianesimo ho ricevuto e serbo, lievito perpetuo, nella mia anima... ..sono profondamente convinto e persuaso che il pensiero e la civiltà moderna sono cristiani, prosecuzione dell'impulso dato da Gesù e da Paolo... in questa terribile guerra mondiale ciò che è in contrasto è una concezione ancora cristiana della vita con un'altra che potrebbe risalire all'età precristiana, e anzi pre-ellenica e pre-orientale, e riattaccare quella anteriore alla civiltà, la barbarica violenza dell'orda? (Dialogo su Dio). Nel '42 Croce scrisse Perché non possiamo dirci "cristiani"; ma tuttavia fu contrario al Concordato e dichiarò apertamente in Senato che accanto o di fronte a uomini che stimano Parigi valer bene una messa, sono altri per i quali l'ascoltare o no una messa è cosa che vale infinitamente più di Parigi, perché è affare di coscienza. I suoi libri furono messi all'Indice da Santo Uffizio.*

Il Cristianesimo di Croce fu però esclusivamente di civiltà, non di fede in un credo religioso su cui sempre C. manifestò il suo totale agnosticismo. La sua fede, infatti, fu tutta rivolta al credo liberale che, se pur non anticlericale, voleva la separazione tra Chiesa e Stato.

RAPPORTI CON IL FASCISMO

Se, in un primo momento C. fu favorevole al Fascismo, concepito come una tappa necessaria per rifondare uno Stato liberale più autorevole, già con il delitto Matteotti, Croce ebbe ad allontanarsene definitivamente, fino a firmare il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, riconfermando il suo ruolo di *filosofo della libertà*.

Dalle bande fasciste gli fu devastata la casa. Fu espulso da quasi tutte le Accademie nazionali per essersi rifiutato di compilare il questionario di appartenenza alla razza e definendo il Fascismo una *malattia morale*, si alienò definitivamente le simpatie di quelle gerarchie che però non lo ritenevano un pericolo reale (dimenticando la lezione del Pellico), o temevano di alienarsi le eventuali simpatie degli intellettuali occidentali che ebbero sempre un'attenzione particolare per l'opera di Croce.

CRITICA

- 1) Se ogni momento dello Spirito è una forma positiva e autonoma, non si comprende l'esigenza dello Spirito di passare da una all'altra forma, né come sia possibile tale passaggio.
- 2) Quattro categorie distinte da una parte e una vita unitaria dall'altra... Sembra la Trinità cristiana con una categoria o una persona in più: tre persone distinte ma un'unica sostanza in una vita unitaria. Là però questa teoria è dogma, è mistero, è oggetto di fede; qui dovrebbe essere giustificata da un procedimento razionale concettualizzato che non convince.
- 3) Due leggi opposte non possono regolare egualmente la vita dello stesso Spirito.
- 4) Anche la distinzione tra individuale e universale lascia perplessi: se ogni espressione dello Spirito è tale, come è possibile distinguere l'individuale dall'universale: tutto è universale e solo una "coscienza infelice" potrebbe valutare "individuale" ciò che ha una valenza universale.
- 4) In riferimento alla citazione riportata sopra su *Parigi val bene una messa*, è lo stesso Croce che antepone il giudizio morale alla scelta politica che, secondo le sue teorie invece, alla Macchiavelli, dovrebbe essere una scelta economica, svincolata da ogni giudizio morale. Smentisce Croce con l'onestà della sua vita l'assurdo della sua filosofia.
- 5) Secondo Croce la Storia che è Spirito si arricchisce e progredisce continuamente (postulato indimostrabile), ma ciò che si arricchisce rivela nel suo arricchimento quello che un tempo non c'era; così come l'arricchimento a venire possiederà ciò che oggi non c'è. Se questo processo si

retroattiva al contrario, all'infinito, si deve postulare un nulla da cui il tutto ex nihilo procede. Il nulla però genera il nulla, non l'essere e tanto meno un arricchimento progressivo. Se poi l'arricchimento è progressivo e soprattutto storico ciò significa che allo Spirito manca la perfezione che non si intende bene come e quando potrà essere raggiunta.

7) Nella citazione riportata sopra: *in questa terribile guerra mondiale ciò che è in contrasto è una concezione ancora cristiana della vita con un'altra che potrebbe risalire all'età precristiana, e anzi pre-ellenica e pre-orientale, e riattaccare quella anteriore alla civiltà, la barbarica violenza dell'orda?* Come potrebbe essere possibile il verificarsi di tale evenienza, sia di contrapposizione, sia di regresso di due civiltà in uno Spirito in progressivo arricchimento dove tutto quello che è, deve essere ed è morale?

6) Nel moto circolare, laddove l'ultimo grado si riconnette al primo, si dovrebbe ripetere il condizionamento del precedente sul successivo, quindi della morale sull'arte, altrimenti non è uno svolgimento circolare uniforme, ma si riproporrebbe la tensione all'infinito di Fichte.

7) L'estrinsecazione dell'immagine lirica in qualche cosa di fisico (il marmo, il colore, il suono, la parola...), C. dice che non rientra nell'attività estetica, ma in quella economica, quando l'artista vuole comunicare agli altri la sua intuizione lirica. Eppure, supponendo un artista in un'isola sperduta, l'immagine lirica non riesce a fermarsi alla pura interiorità, senza comunque essere condizionata da un obiettivo economico. Quand'anche, secondo la teoria dei distinti, è l'arte che arricchisce di sé l'economia, non viceversa. E ancora: nello Spirito interiorità ed exteriorità sono aspetti di uno stesso modo di essere che, come tale, non si dovrebbe contrapporre ma arricchirsi.

8) Se ogni azione ha la sua giustificazione morale per il solo fatto che è compiuta, come può il giudizio etico rivolgersi anche solo alle azioni passate; inoltre non si vede come la Storia, intesa come azione, possa avere la pretesa di dare lezioni alla conoscenza storica: **l'azione storica** sarebbe in tal caso quel **dover essere illuministico** che Croce, come Hegel, ha sempre condannato.

Anche Mathieu osserva come Croce cercò di superare quest'ostacolo, invocando l'unità dello Spirito e la sua totalità. **Un'azione sarà morale dunque, quando anziché essere guidata da motivi particolari, sia espressione di libertà**; espressione dello Spirito come tale, che "vuole" sempre attraverso individui particolari, ma in funzione della sua attività totale. Anche le motivazioni particolari però sono espressione dello stesso Spirito, dunque morali; inoltre l'attività morale viene dopo quella economica e non prima e dunque la moralità si attua solo ad azione compiuta.

ESISTENZIALISMO

Se la Fenomenologia si assume il compito di mettere in luce l'essenza dell'oggetto, l'Esistenzialismo vuole spiegare che cosa sia **l'esistenza dell'uomo**. Innanzi tutto l'E. riconosce come l'esistenza dell'uomo sia **trascendenza, cioè rapporto con il mondo, cose e uomini**; d'altra parte però differisce dalla Fenomenologia perché **non ritiene che la filosofia realizzi il punto di vista di uno spettatore disinteressato**. Inoltre, per il fatto stesso che la Filosofia indaghi, dubiti, pensi, significa che la materia stessa dell'essere che la Filosofia cerca di conoscere, un po' si rivela, un po' si nasconde; che in ogni caso non si rivela senza sforzo, fatica e impegno.

L'E. ha in comune con le filosofie contemporanee l'abbandono dei presupposti romantici di concetto di necessità e di Storia come progresso; allo stesso tempo riconosce il **carattere instabile, incerto e precario dell'esistenza umana** nel mondo e perciò della Storia.

Kierkegaard si distingue dagli esistenzialisti perché, pur partendo da una posizione pessimista e negativa sulla condizione umana, approda, alla fine, a una concezione fideista, per cui rimane aperto uno spiraglio di speranza; viceversa in quasi tutti gli esistenzialisti del XX secolo, la situazione dell'uomo è senza vie d'uscita: al suo culmine vi è, o il **nulla della morte**, oppure un'apertura verso il trascendente che tuttavia non trova in esso un appagamento sufficiente allo stato di annientamento. Non c'è che la via di una **supina accettazione della condizione drammatica in cui l'uomo si trova >>> Amor fati**.

HEIDEGGER (1889-1976)

- Di salute cagionevole non continua gli studi iniziati presso i Gesuiti.
- Ricopre parecchie cariche accademiche ragguardevoli.
- Collabora con il Nazismo anche in posizioni antisemite.
- Opera fondamentale: *Essere e Tempo*.

H. sostiene che per rintracciare l'essenza dell'essere, bisogna accostarsi all'esistenza dell'uomo, anzi alla propria esistenza. In H. troviamo l'antico monito agostiniano: **Rientra in te stesso**, ma non per trovare il saldo appoggio di una verità divina, ma **la vertigine della sospensione nel vuoto**.

ESSERCI ED ESISTERE

L'interesse di H. è dunque tutto rivolto non all'uomo in genere, ma alla **mia concreta individualità singola**, che mi circostrive nettamente nello spazio e nel tempo e mi distingue da tutti gli altri esseri. Non parte di un tutto, ma uno-tutto in me stesso, con una mia particolare situazione che mi fa essere quello che sono.

Io mi trovo nel mondo a vivere una situazione tutta particolare e mi sforzo di intendere questo mio **Esserci**: *Chi mi ha giocato il tiro di gettarmi nel mondo?* Io non ho scelto il mio posto di combattimento, non so neanche il significato di questo combattere; eppure questo posto è mio. **Facendomi problema a me stesso di tutto questo, io emergo dalla massa amorfa degli individui e in ciò consiste appunto la mia esistenza**, non nel senso di un semplice Esserci, ma nel significato di porsi fuori, sporgere, emergere, **Esistere**. La metafisica sarà intesa appunto come "auto problematizzazione" dell'esserci, per toccare il suo proprio fondo e così intendersi.

ESISTENZA BANALE

In questa ricerca, H. scopre, come si è già scritto, che l'esistenza è trascendenza, che vuol dire fare del mondo l'obiettivo dei nostri possibili atteggiamenti e delle nostre possibili azioni. La trascendenza è certamente un atto di **libertà**, ma è una **libertà che, nell'atto di esplicitarsi, cioè di dar luogo a un progetto, è condizionata**; qualsiasi progetto possibile, infatti, assoggetta l'uomo alle condizioni esterne già presenti. Non solo, l'uomo dipende dagli strumenti che permettono la sua azione, ma di cui deve prendersi cura e di cui non può fare a meno.

D'altra parte, l'esistenza dell'uomo nel mondo, pone l'uomo non solo tra le cose, ma **insieme con gli altri uomini**: nessun progetto è possibile all'uomo senza una situazione, senza degli strumenti e senza gli altri uomini.

Perciò, da un lato, sono condizionato da situazioni e strumenti perciò dal **lavoro: non gioia ma pena** (?); non segno di potenza ma espressione di miseria e d'indigenza. Le cose per le quali mi affaccio, non si presentano come mie alleate ma come nemiche; ogni mio operare è un rischio, tutto può farmi paura e in ogni istante incombe su di me la morte. Con il lavoro poi, siamo vincolati alle cose stesse, **alienandoci** perché assorbiti da ciò che è altro da noi.

Dall'altro, legato agli altri, la mia vita si riduce a **vita di massa**. Assorbito in questa, divento uno della folla, uno dei tanti, uno come gli altri, per cui ognuno fa, pensa, dice e sente quel che si fa, si pensa, si dice e si sente.

Non basta: anche se la vita umana è protesa verso il futuro che lo progetta e anticipa, tuttavia essa non può progettare o anticipare nulla che non sia già avvenuto nel passato; per cui si ricade nell'**uniformità insignificante dell'esistenza quotidiana**, in un circolo vizioso nel quale,

per quanto si protenda verso il futuro, l'uomo è rigettato immancabilmente nel passato che in vano vorrebbe superare.

Questa è l'esistenza anonima e banale in cui tutto è livellato, convenzionale e insignificante.

ESISTENZA AUTENTICA: VIVERE PER LA MORTE

La **voce della coscienza** cerca di sottrarre l'uomo a tale esistenza anonima; lo richiama a una possibilità che sia propria di ciascun uomo, che non lo rimetta in mezzo alle cose e fra gli altri uomini, che lo isoli e lo renda di fronte a se stesso inconfondibile.

Ripiegandoci su noi stessi, abbiamo il senso dell'**interiorità** che si oppone all'**esteriorità** e **all'estraneità di questo mondo**. Il **sentimento** dell'interiorità diventa **noia della vita stessa** perché ci rivela lo sfondo nebbioso su cui si agitano le preoccupazioni del quotidiano stringendo insieme tutte le cose, gli uomini e lo stesso individuo in una mirabile **indifferenza**.

Il mondo così non ci attrae più a sé, ma ci respinge nel senso che appare tutto egualmente indifferente. L'atto d'interiorità è atto di **nientificazione del mondo**. Non è già che il tutto scompaia, ma mi è presente nel suo sfuggirmi, nel rendersi estraneo. Il senso del nulla occupa il nostro essere nell'atto d'interiorità dell'esistenza autentica. **Riconosciamo perciò che l'esistenza autentica emerge dal nulla; che solo dal nulla cominciamo ad esistere.** (critica 1)

Se il sentimento del niente è la noia, **l'esperienza del niente è l'angoscia**. L'angoscia è fondamentalmente diversa dalla paura: si ha sempre paura di qualcosa di ben definito; l'angoscia è del nulla, è la rivelazione della presenza in me del nulla. L'angoscia è dunque la liberazione dalle sollecitudini che ci assillano nella vita banale e la garanzia della **libertà**.

Ognuno si trova perciò dinanzi all'alternativa di ricadere nell'anonimato della vita banale o di prendere in mano la propria sorte, di non sfuggire più dinanzi a se stessi e di accettare la situazione in cui il destino ci ha gettati **impegnandoci**. In che cosa però ci si deve impegnare? La risposta è totalmente negativa: **l'esistenza autentica è la rassegnata ratifica della propria sorte**, accettazione della fatale necessità per la quale si è gettati in una particolare situazione.

Per questa ragione l'Esistenzialismo è la filosofia dell'irrazionale, perché sostiene l'impossibilità da parte dell'uomo di comprendere se stesso e il fondamento della propria esistenza mediante la ragione, o di racchiudere l'esistenza entro schemi logici, a ragione della nostra unicità inconfondibile, di cui però conosciamo solo gli affetti e i sentimenti.

L'accettazione del proprio esistere nella sua radicale finitezza è un **essere per la fine**, vivere è **essere per la morte**. Vivere per la morte significa mantenere continuamente aperta la minaccia che incombe sull'uomo. L'angoscia allora si traduce in un coraggioso sì detto alla morte, e nell'esistenza autentica di fare di necessità virtù.

IL TEMPO

Passato, presente e futuro variano secondo H. in riferimento a un tempo autentico o inautentico; e il tempo è la struttura stessa delle cose che è quella di un continuo rinvio di ogni momento al successivo. Muore il tempo e muoiono tutte le possibilità con esso.

Futuro inautentico: **Attenzione** verso tutto ciò che ci preoccupa perché il futuro significa la riuscita o meno dei nostri progetti.

Futuro autentico: E' il vivere per la **Morte** come decisione anticipatrice di tutto.

Presente inautentico: E' oblio, aspettazione, di un'esistenza quotidiana intesa come **Routine**.

Presente autentico: E' il ritorno dell'esperienza sul suo poter essere e perciò **Ripetizione** del suo passato autentico. Anche l'etica di Kierkegaard ha come caratteristica la ripetizione.

Passato inautentico: E' **paura** che nasce quando l'uomo vede quello che è stato di fatto. E' pur vero che la paura sembra connessa al futuro, tuttavia non bisogna dimenticare che essa è tale solo per un'esperienza negativa nel passato.

Passato autentico: Taglia ogni rapporto dell'uomo con il mondo che fa precipitare nell'insignificanza dell'**angoscia**.

L'ESSERE

La filosofia di H. tende a costituire un'**ontologia**, che, partendo dall'esistenza dell'uomo, vorrebbe determinare il significato generale dell'essere. Se l'io per esistere deve emergere dal gran mare dell'Essere, che per dare la garanzia dell'esistere, deve diventare Nulla, l'Essere e il Nulla coincidono. In tal modo noi stessi veniamo dal nulla e tendiamo, e con noi tutti gli esistenti, a dissolverci in esso. (critica 2 e 3)

Gli ultimi scritti di H. fanno dell'esistenza umana una manifestazione dell'Essere che in essa si rivela e insieme si nasconde. **H. insiste sull'iniziativa dell'Essere e sulla passività dell'uomo;** tuttavia egli non dice che cosa intenda per Essere, se sia il mondo o Dio. L'essere diventa la totalità che si rivela in tutte le cose e nelle stesse divinità che presiedono a tali cose. L'uomo non può fare altro che abbandonarsi all'Essere e accontentarsi delle rivelazioni sempre parziali, su cui l'Essere stesso prende l'iniziativa.

Queste rivelazioni avvengono attraverso il linguaggio, specialmente attraverso il **Linguaggio poetico**, quando non è l'uomo propriamente a parlare, ma il linguaggio e, attraverso il linguaggio, l'Essere. La libertà dell'uomo consiste nell'accettare il destino che è il **Fatum** di cui parlavano gli antichi, cioè la **Parola dell'Essere**. H. arriva a presentarsi come il profeta dell'Essere e annuncia una nuova epoca dell'Essere, per il cui avvento l'uomo non può fare nulla, può solo

attenderla e, nel frattempo, abbandonarsi all'ordine delle cose (non all'alienazione evidentemente, ma all'amor fati).

Heidegger volgerà così sempre più il suo pensiero a un **atteggiamento mistico** sintetizzabile nella formula *ormai solo un dio ci può salvare*, dove intende lanciare una sorta di allarme nei confronti della tecnica, con cui l'uomo mette a repentaglio sé stesso nell'obiettivo di conseguire l'egemonia sull'ente, fino alla soglia dell'era atomica. Si tratta quindi, di ri-meditare la relazione fra l'uomo e l'ente fino a cogliere quel senso trascendente che nel mondo della tecnica non si riesce a cogliere, e **l'apertura al mistero**, che consiste nel mantenersi aperti, alla possibilità di una nuova manifestazione della verità dell'Essere.

LA STORIA

Sembrerebbe da questo punto di vista, assai difficile intendere l'orizzonte e la struttura della Storia che non può aver luogo nell'esistenza inautentica; d'altro lato, l'esistenza autentica si riassume nell'attimo tacito e passionale dell'angoscia. Tuttavia H. fa il tentativo di **fondere proprio sull'angoscia la storicità dell'esistenza umana**. L'esistenza autentica, infatti, pur progettandosi come nullità radicale del mondo, non elimina il mondo, anzi lo presuppone nella sua realtà di fatto. L'angoscia non fornisce all'uomo un fine diverso, gli rivela solo l'insignificanza e la nullità di questi fini. La libertà dell'uomo consiste, in altri termini, nell'accettare come propria la situazione di fatto in cui si è gettati e nel rimanerle fedele. Su questa concezione si fonda la storicità per H. (critica 4)

CRITICA

Critica 1: Si confonde la consapevolezza di un Io autentico, non alienato, quando si dà giustamente a ogni cosa il suo ruolo, con la nientificazione esistenziale del mondo che rimane invece reale e non può ridursi al nulla: siamo in una posizione di semi cinismo. Non dal nulla dunque scaturisce l'esistenza autentica, l'esistere, ma dal recupero della propria indipendenza intellettuale da ogni costrizione materiale e razionale che potrebbe diventare alienazione. Il Nulla qui può avere solo un valore metaforico, non ontologico.

Critica 2: In altre dottrine l'Essere era stato indicato come la coincidenza di tutte le determinazioni; H. preferisce definirlo come il "Nulla". H. però dà al Nulla non un senso mistico ma ontologico. Di qui l'eventualità che l'essere possa manifestarsi non per sé (in rapporto al mio esistere), ma sempre e solo come il senso di qualcosa che già esiste e non quindi dal Nulla.

Critica 3: Un'esistenza autentica, nella prospettiva di H., può partire solo dalla coscienza, dalla consapevolezza. Come spiegare allora l'essere privo di coscienza come tale, ciò che è stato definito negli ultimi secoli "res extensa"? La "res extensa" è Essere o Nulla? Difficile poterla ridurre al Nulla se ha il potere di asservire le masse nell'alienazione.

Critica 4: Anche con H. ritroviamo tuttavia un fine dentro la storia che non conferma il mondo ma lo esclude per permettere al soggetto di passare dall'esserci all'esistere

JASPERS (1883-1969)

- Psichiatra, filosofo, teologo.

- Con *Psicologia delle visioni del mondo*, nel 1919 divenne docente di Filosofia. Questo scritto è considerato il manifesto della filosofia esistenziale.

- Dal 1933 fu perseguitato per aver sposato una donna ebrea; da allora visse come un recluso fino alla fine del conflitto, quando sarà riabilitato all'insegnamento.

- Nel 1947 espatria in Svizzera, dove insegnerà all'Università di Basilea, perché, al momento della ricostruzione della Germania del dopoguerra si rende conto che la stessa non era fondata sul senso della responsabilità civile e politica né tanto meno su una alta moralità nazionale.

J. è il massimo rappresentante dell'Esistenzialismo tedesco. La sua opera principale è **Filosofia** in tre volumi, distinti secondo le tre idee della filosofia tradizionale, il mondo, l'anima e Dio. Mentre per Heidegger solo nell'intimo stesso dell'esserci si compie un atto di trascendimento che sbocca nel nulla, per J. la trascendenza si pone al di sopra e al di fuori dell'esistenza, è staccata dall'esserci. J, rivela più di ogni altro filosofo la vera natura dell'Esistenzialismo, **una filosofia della crisi**.

RICERCA DELL'ESSERE

Il primo tentativo di filosofare è l'atteggiamento proprio della **conoscenza intellettuale**, cioè l'ambizione di costituire un mondo come totalità degli oggetti, **intendere cioè l'Essere** in maniera oggettiva, assoluta, definitiva. Visto però che il mondo è l'orizzonte di tutto ciò che può essere accessibile, si può ben capire come non potrà mai essere un tutto chiuso in una comprensività assoluta, bensì **un orizzonte di oggettività che si sposta sempre più in là indefinitamente**, è un panorama che abbraccia sempre una totalità relativa.

Quando, infatti, sembra che l'Essere cercato si sia raggiunto, ci si accorge immediatamente che si è raggiunto soltanto un determinato essere e che l'Essere vero è di là dalla ricerca, è **trascendente**, e congloba solo un essere determinato in se stesso. Questo orizzonte può essere riconosciuto come il Mondo, o come la Coscienza in genere, o come lo Spirito, inteso come mondo delle idee; tuttavia questi riconoscimenti non sono mai definitivi. **L'Essere, infatti, come origine e fondamento di tutti gli orizzonti possibili, non cade nell'ambito di nessun orizzonte.** La trascendenza dunque, per la nostra esistenza è un'impossibilità, nel senso che non può né essere esperita, né riconosciuta.

Il pensiero intellettuale tentava di inquadrare il mondo nella riposante visione di una totalità armonica; ora, questa totalità risulta frantumata, quell'armonia è rotta in una molteplicità di prospettive.

ESISTENZA - SITUAZIONE - RAGIONE

Perciò, abbandonando la ricerca dell'**Essere in sé**, dobbiamo piuttosto ricercare che cosa sia l'**Essere per noi**, che cosa siamo noi stessi. Questa ricerca trascendente e chiarificante si realizza con la **Ragione**, distinta dall'**Intelletto** che è pensiero oggettivante. La Ragione trova davanti a sé, come altro da sé, da una parte, la prospettiva o la situazione particolare di ogni persona che tende a illuminare, e il mondo dall'altra.

La ragione, pur lasciando un fondo irrimediabilmente oscuro dell'esistenza, saprà chiarire dell'esistenza di ogni persona il carattere singolare, inconfondibile, eccezionale, condizionato da una situazione di fatto che la rende irripetibile. Soggettività da una parte e impossibilità oggettivante dall'altra provocano lo **scacco della ricerca** che pretendeva di raggiungere la conoscenza del mondo come totalità assoluta che invece si frantuma nella molteplicità delle rappresentazioni individuali del mondo.

J. deve ripiegare e rassegnarsi, riconoscendo la necessità, riconoscendo nell'amor fati di Nietzsche l'unico atteggiamento possibile: **la libertà coincide con il riconoscimento della necessità della situazione.**

In J. l'Essere è vera e propria trascendenza, cioè qualcosa che non è l'esistenza, ma di cui l'esistenza va sempre in cerca; è la lontananza abissale, contrariamente a Heidegger che vede nella vita stessa la manifestazione dell'Essere.

La trascendenza si rivela soprattutto nelle **situazioni limite**, cioè in situazioni definitive, immutabili, contro cui si urta sempre senza speranza. Sono tali: il non poter vivere senza **lotta**, il **dolore**, la **morte**. Il più certo segno della trascendenza è il naufragio e lo scacco che attendono l'uomo quando cerca di superare quelle situazioni.

VERITA': LOGICA E COMUNICAZIONE

Appunto perché la verità non può essere oggettivata, legata com'è all'esistenza singola, nasce il problema di come possa essere comunicata e valere anche per gli altri. J. sente l'esigenza di una **logica filosofica**, non intesa però nel senso tradizionale, anche se il problema fondamentale della logica filosofica è pur sempre lo stesso: **rapporto tra l'unicità e la molteplicità della verità**.

La verità è unica perché è connessa alla regolarità ed eccezionalità dell'esistenza, ma è molteplice perché l'esistenza singola non è sola, ma è assieme ad altre esistenze singole che hanno ognuna la propria verità. Si può insistere unilateralmente sull'uno o sull'altro di questi due aspetti della verità e si hanno allora due deviazioni: dogmatismo e relativismo.

Abbiamo già visto come la verità non possa essere oggettivata e assolutizzata; e d'altro canto non si può dire che ci siano molte verità perché le verità non stanno mai una accanto all'altra, ma **si sviluppano assieme attraverso la comunicazione esistenziale**, poiché la mia esistenza non esclude le altre, ma anzi è tale sempre con altre esistenze: il riconoscimento della verità della mia esistenza deve portarmi al riconoscimento delle verità delle altre esistenze.

La verità di un altro non è dunque per me un'altra verità, diversa e opposta alla mia: è la verità di un'altra esistenza che, insieme alla mia, cerca l'unica verità.

FEDE E RIVELAZIONE

Negli ultimi scritti J. ha insistito sul valore della **Fede** come via d'accesso all'Essere trascendente. Si tratta però di una fede che non s'identifica con nessuna delle religioni positive, per quanto tutte le religioni si sforzino di mettersi in rapporto con il trascendente.

Mentre l'Esistenzialismo prendeva con Sartre, ancora più decisamente, la via della mondanizzazione dell'uomo e rifiutava qualsiasi integrazione metafisica, J. contemporaneamente **accettava, in aperta polemica, gli aspetti metafisici e teologici della sua speculazione**. Faceva osservare come le tre parti della sua opera corrispondessero con la metafisica classica, il Mondo, l'Anima e Dio. Nello stesso tempo, pur insistendo sull'indimostrabilità, la lontananza e il carattere misterioso di Dio, mette in luce il carattere indicatore della teologia tradizionale.

Infine, anche J., come Heidegger, profetizza una nuova epoca storica, il cui avvento però ritiene lontano e non immaginabile. Nel frattempo l'umanità deve tendere a **realizzare la sua unità** attraverso la comunicazione e lo scambio delle verità in cui crede, comunicazione che deve essere fondata sul **dialogo** e sulla **competizione amichevole**.

SARTRE (1905-1980)

L'Esistenzialismo di Heidegger e di Jaspers è un fenomeno che appartiene al periodo tra le due guerre. Né l'ontologia di Heidegger, né la filosofia delle fede di Jaspers, quali appaiono negli scritti pubblicati dopo la seconda guerra mondiale, possono essere ricondotti nei quadri dell'Esistenzialismo: essi sembrano, infatti, alla ricerca di un sapere assoluto. L'Esistenzialismo tipico dopo la seconda guerra mondiale è quello di Sartre (scrittore, filosofo, drammaturgo, critico); anche se poi, a sua volta, negli ultimi tempi si è orientato verso l'esigenza di un sapere assoluto. S. pubblica nel 1943 la sua opera fondamentale *L'essere e il nulla*, ove intende la filosofia come indagine fenomenologica della coscienza.

L'<IN SE'> E IL <PER SE'>

Secondo S., la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, e di qualche cosa che non è coscienza. S. chiama questo qualche cosa **Essere in sé** che può essere descritto solo analiticamente come l'**essere che è ciò che è**, espressione che mette in evidenza la sua opacità, il suo carattere massiccio e statico (critica 1), senza ragione, per cui non è né possibile né necessario, **è semplicemente**, lontano da qualsiasi articolazione intrinseca, è l'essere di Parmenide che esclude ogni forma di non-essere.

Critica 1: Massiccio e statico forse una pietra, anche se la scienza moderna ci dice altrimenti; ma un fiore che sboccia come può essere definito "massiccio e statico", "privo di articolazione intrinseca"; e come una persona pensante. A Sartre sembra estraneo il concetto del divenire?

Di fronte all'Essere in sé, la coscienza è l'**Essere per sé** cioè presenza a se stessa. L'Essere in sé si presenta alla coscienza come estraneo a essa perché la coscienza, in quanto considera se stessa come pensante e volente, si rifiuta di ridursi alle cose che pensa e che vuole: in un perenne distacco dalle cose che costituiscono l'Essere è dunque in perenne **fuga verso il non-essere**. (Critica 2) Inoltre nulla può distinguere la coscienza dall'essere in sé: se si toglie l'essere in sé rimane il nulla >coscienza di nulla > nulla.

Critica 2: Al contrario: non è fuga verso il non-essere, ma verso un Essere più pieno e appagante che non si riduce all'essere in sé esperito in questa dimensione.

Tutte le dimensioni della coscienza, tutti i suoi atti e le sue manifestazioni mostrano la presenza e l'azione del nulla. Che per esempio la coscienza sia costituita da possibilità, significa soltanto che è costituita dal nulla (ciò che è possibile, infatti, non è o non è ancora) (Critica 3).

Critica 3: Si dimentica l'insegnamento di Aristotelico, ritornando a Parmenide: esiste un essere in potenza e un essere in atto. Ciò che **non è** ancora in atto, può **essere** in potenza.

Che la coscienza tenda a un valore, implica lo stesso riferimento al nulla, giacché il valore in quanto tale, non è, ma deve essere. (Critica 4)

Critica 4: Anche se il valore in quanto tale è un dover essere e io non sono ancora riuscito a viverlo, quindi sono deficitario in poco, in tanto o in toto, proprio di questo limite sono cosciente e più ne sono cosciente più esercito quell'anelito che come il dubbio metodico di Cartesio, invece di affermare il mio nulla, afferma il mio essere.

LA LIBERTA' COME DESTINO

Come si è visto, la coscienza si distingue radicalmente dall'oggetto, poiché non è presa in nessuna determinazione particolare, quindi essa si costituisce come negazione assoluta dell'Essere. L'uomo perciò, non avendo un'essenza definita cui sia vincolato, è condannato a una **libertà assoluta**, che non trova il suo limite se non in se stessa (ossia noi non siamo liberi di cessare di essere liberi). **L'assenza di ogni essenza**, mentre rende l'esistenza assolutamente libera, toglie a questa anche un senso qualsiasi: l'uomo a ogni istante inventa se stesso, ma non ha nessuna ragione di scegliere questo piuttosto di quello. Nella radicale nullificazione, ogni scelta è insignificante, non ha senso.

Nonostante questo l'uomo è **condannato a scegliere**; non importa quel che sceglie perché tutto è indifferente, **non c'è nulla di serio**, non c'è nulla che abbia peso; importa però scegliere qualcosa, gratuitamente, magari la parte dell'assassino, e **impegnarsi**. Finché non si è fatta una scelta, finché la libertà rimane aperta a tutte le possibilità, l'esistenza è senza peso, è come un filo sospeso in aria. Bisogna prendere una decisione che riempia il vuoto; bisogna dare un contenuto qualsiasi alla libertà cui si è condannati.

D'altro canto bisogna però fare bene attenzione a non lasciarsi chiudere in nessuna delle determinazioni particolari dell' "in sé": di esse la coscienza non si appaga, desiderando, sia pure senza riuscirci, di costituirsi nella sua absolutezza, o di "essere dio". E qui sta lo **smacco fatale** e ineluttabile di ogni progettazione umana che vede l'impossibilità dell'uomo di costituirsi appunto come dio. Lo stesso rapporto religioso è dunque un eterno smacco in quanto esprime il

riconoscimento di Dio come di un soggetto assoluto che non può essere oggettivato e quindi la rinuncia alla progettazione umana fondamentale. (Critica 5)

Critica 5: Non mi ritrovo in questa progettazione umana, definita "fondamentale" da Sartre, di essere Dio, sebbene lungo tutta la Storia ci sia stato chi ha cercato di provarci con esiti catastrofici che sono ricaduti spesso sui suoi simili. Non è necessario proporre gli esempi scontati di Napoleone o Gengis Khan, è sufficiente cercare e trovare tanti piccoli dittatori che nei loro contesti insignificanti pensano di essere onnipotenti. E', secondo me, l'ansia d'infinito che ci è stata stampata nei cuori, propria del pensiero Romantico, che l'Esistenzialismo avrebbe voluto superare, ma che, in definitiva, si ripropone di nuovo nell'ultimo Jaspers e in Sartre, l'esistenzialista più discusso e "scandaloso".

L'importante è diventare qualcuno, fare qualcosa, essere delinquente o no, poco importa: *Se Dio è morto tutto è permesso*, ognuno darà alla sua vita il senso che arbitrariamente vuole. Sartre, infatti, è ateo e l'argomento addotto contro l'esistenza di Dio si fonda sulla contraddizione che egli ritiene di scorgere nel concetto di **esistenza di un essere necessario**, un argomento legato alla tesi fondamentale di tutto l'Esistenzialismo, l'identificazione cioè dell'esistenza con la contingenza. (Critica 6)

Critica 6: Sartre non vuole distinguere l'Essere di un possibile "Dio", con l'essere finito e limitato che di infinito ha solo l'aspirazione, pur sempre indefinita, e pretende di predicare dei due esseri gli stessi attributi, pur registrando un abisso tra le due essenze. Di qui procede l'impossibilità di coniugare contingenza e necessità.

DIALETTICA

Nella *Critica della ragione dialettica* S. intraprende una revisione di queste tesi per renderle adatte alle esigenze di una **teoria dell'azione**. Come si è visto precedentemente, per S. il progetto non ha alcuna condizione. In quest'opera invece, il progetto diventa l'unità dialettica del soggettivo e dell'oggettivo, tra le condizioni oggettive dell'ambiente e le strutture oggettive del campo dei possibili. L'assoluta libertà è stata dunque liquidata senza benvolere.

Tuttavia il progetto così concepito, concerne bensì gli altri e il mondo nel proprio ambito, ma come progetto, non è che la scelta del singolo e ne costituisce l'esistenza. Per correggere anche questo **solipsismo** del progetto, S. ricorre alla nozione di **ragione dialettica**, come adeguamento alla realtà storica di qui il **Neo Marxismo nella prospettiva esistenzialistica**. Se nei paesi comunisti, infatti, era rimasto, come filosofia ufficiale, il Materialismo Dialettico o Marxismo Leninismo, nei paesi occidentali il Marxismo ebbe interpretazioni diverse, una di queste è appunto quella offerta da Sartre.

S. dichiara di accettare senza riserve il **Materialismo Storico**, che però deve essere **interiorizzato**, cioè vissuto direttamente da ogni singolo uomo che si potrà rendere conto di come può diventare soggetto attivo, unendosi agli altri. In questa nuova prospettiva il gruppo subordina il singolo, e la sua libertà consisterà, in ultima analisi, **nell'adeguarsi alla necessità storica cui la formazione del gruppo ubbidisce**. (critica 7)

Critica 7: S. giustifica il proprio ateismo perché l'Essere non è che contingente. Ora però, nella nuova prospettiva Neo Marxista, la necessità è predicata (secondo la dialettica di Marx) dell'uomo che deve ubbidire a una necessità storica che, se interiorizzata, dovrebbe essere espressione di libertà. Ma come è possibile conoscere con certezza quale sia la necessità storica cui io devo obbedire? E' la fascista, la nazista, la marxista, la democratica?.. Inoltre, in riferimento alle posizioni precedenti, il gruppo, individuato bene o male, per realizzare la presunta necessità storica può utilizzare qualsiasi mezzo senza bisogno di giustificarsi, perché, a questo punto, la libertà assoluta del singolo è trasferita al gruppo.

L'ESISTENZIALISMO E LA SCIENZA

Tutti gli Esistenzialisti mantengono nei confronti delle scienze esatte un atteggiamento di disprezzo o, nei casi migliori, d'indifferenza, dettato dalla convinzione che la ricerca scientifica si lasci sfuggire i veri problemi dell'essere e dell'esistere.

CRITICA

Critica 1: Massiccia e statica forse una pietra, anche se la scienza moderna ci dice altrimenti; ma un fiore che sboccia come può essere definito "massiccio e statico", "privo di articolazione intrinseca"; e come una persona pensante. A Sartre sembra estraneo il concetto del divenire?

Critica 2: Al contrario: non è fuga verso il non-essere, ma verso un Essere più pieno e appagante che non si riduce all'essere in sé esperito in questa dimensione.

Critica 3: Si dimentica l'insegnamento di Aristotelico, ritornando a Parmenide: esiste un essere in potenza e un essere in atto. Ciò che **non** è ancora in atto, può **essere** in potenza.

Critica 4: Anche se il valore in quanto tale è un dover essere e io non sono ancora riuscito a viverlo, quindi sono deficitario in poco, in tanto o in toto, proprio di questo limite sono cosciente e più ne sono cosciente più esercito quell'anelito che come il dubbio metodico di Cartesio, invece di affermare il mio nulla, afferma il mio essere.

Critica 5: Non mi ritrovo in questa progettazione umana, definita "fondamentale" da Sartre, di essere Dio, sebbene lungo tutta la Storia ci sia stato chi ha cercato di provarci con esiti catastrofici che sono ricaduti spesso sui suoi simili. Non è necessario proporre gli esempi scontati di Napoleone o Gengis Khan, è sufficiente cercare e trovare tanti piccoli dittatori che nei loro contesti insignificanti pensano di essere onnipotenti. E', secondo me, l'ansia d'infinito che ci è stata stampata nei cuori, propria del pensiero Romantico, che l'Esistenzialismo avrebbe voluto superare, ma che, in definitiva, si ripropone di nuovo nell'ultimo Jaspers e in Sartre, l'esistenzialista più discusso e "scandaloso".

Critica 6: Sartre non vuole distinguere l'Essere di un possibile "Dio", con l'essere finito e limitato che di infinito ha solo l'aspirazione, pur sempre indefinita, e pretende di predicare dei due esseri gli stessi attributi, pur registrando un abisso tra le due essenze. Di qui procede l'impossibilità di coniugare contingenza e necessità.

Critica 7: S. giustifica il proprio ateismo perché l'Essere non è che contingente. Ora però, nella nuova prospettiva Neo Marxista, la necessità è predicata (secondo la dialettica di Marx) dell'uomo che deve ubbidire a una necessità storica che, se interiorizzata, dovrebbe essere espressione di libertà. Ma come è possibile conoscere con certezza quale sia la necessità storica cui io devo obbedire? E' la fascista, la nazista, la marxista, la democratica?.. Inoltre, in riferimento alle posizioni precedenti, il gruppo, individuato bene o male, per realizzare la presunta necessità storica può utilizzare qualsiasi mezzo senza bisogno di giustificarsi, perché, a questo punto, la libertà assoluta del singolo è trasferita al gruppo.

ESISTENZIALISMO SPIRITUALISTICO

In dipendenza dallo Spiritualismo Francese, l'E.S. si allontana dalle posizioni di Heidegger, Jaspers, Sartre (almeno nelle loro prime formulazioni), che consideravano le possibilità costitutive dell'esistenza umana, prive di qualsiasi garanzia circa la loro realizzazione, perciò destinate all'insuccesso.

L'Esistenzialismo teologico sostiene invece che **le possibilità dell'esistenza umana (almeno quelle autentiche), garantite da Dio, sono destinate al successo.** Ovviamente rimangono aperte al successo o all'insuccesso tutte le altre possibilità.

ESISTENZIALISMO POSITIVO: MERLAU PONTY

Tutte le altre possibilità possono trovare, per la propria realizzazione **garanzie particolari**, prodotte dalle tecniche di lavoro e di vita cooperativa dell'uomo stesso. M.P. tende a orientarsi su indagini di psicologia e sociologia, i cui risultati poi, sono utilizzati per organizzare concretamente l'esistenza dell'uomo. La scienza diventa quindi l'unica via per assicurare all'uomo, sempre però entro certi limiti, il godimento e il possesso delle sue possibilità specifiche.

L'Esistenzialismo in questo caso fa appello ai criteri d'indagine e di controllo che trovano il loro campo d'azione nell'esperienza umana. Non c'è da meravigliarsi che si verifichi così, un incontro fra le esigenze proprie dell'Esistenzialismo e quelle di altre correnti della Filosofia contemporanea.

L'Esistenzialismo Positivo mostra come, quando la scienza stessa riconosce il suo carattere tecnico-strumentale, per l'affermazione di esperienze individuali e sociali più ricche, quando d'altronde il concetto delle Scienze, come libere costruzioni ipotetiche, ha restituito la sua autonomia all'attività conoscitiva dell'uomo, allora **è ristabilito il valore primario delle singole concrete esistenze**, valore con cui può fondarsi un'opera concreta di ricostruzione sociale ed educativa, volta a realizzare la comprensione fra tutti gli uomini di ogni razza e di ogni redo politico

INDICE

Socrate e i Sofisti	Pag	2
Cusano		9
Telesio		14
Bruno		17
Campanella		22
Cartesio		28
Pascal		42
Spinoza		48
Leibniz		63
Kant		71
Idealismo Fichte		78
Schelling		81
Hegel		85
Gki avversari di Hegel		118
Herbart		119
Kierkegaard		123
Schpenhauer		128
Fries		133
Sinistra e destra hegeliana		134
Strauss		134
Stirner		135
Feuerbach		136
Engels		140
Marx		141
Positivismo utilitaristico, Bentham		147
Giacomo Mill		148
Stuart Mill		148
Positivismo Sociale, saint Simon		153
Fourier e Proudon		154
Comte		155
Positivismo Evoluzionistico, darwin		161
Spencer		164
Ardigò		166
Nietzsche		170
Pragmatismo, Emerson		174
Peirce		175
James		176
Strumentalismo, Dewei		177
Mead		181
Spiritualismo, Bergson		183
Secondo Romanticismo, Galluppi		189
Rosmini		189
Gioberti		193
Mazzini		195
Idealismo Italiano, Gentile		197
Croce		202
Esistenzialismo, Heidegger		210
Jaspers		215
Sartre		218
Esistenzialismo spiritualistico Merlau Ponty		222