

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

Sez. di Fermo

**Storia della filosofia moderna e
contemporanea 1**

Docente: sac. Giordano Trapasso

Storia della filosofia moderna I

1. Dopo la sintesi della Scolastica

Dopo Tommaso, la fede acquista una rilevanza maggiore rispetto alla conoscenza naturale. Aumenta, in **Duns Scoto**, il campo dei *credibilia* (Trinità, onnipresenza e onnipotenza di Dio, Provvidenza ...). La metafisica non trova più compimento nel problema di Dio, ma il suo oggetto centrale è il problema dell'essere. **Quale natura soddisfa pienamente il concetto di essere?** La risposta è ancora ovvia: si tratta dell'essenza di Dio, *"l'essere che è il primo oggetto naturale della ragione appartiene in verità a Dio"*. La metafisica non parla più direttamente di **Dio**, ma parla di Lui in quanto **Primo Essere**. La ragione naturale non può in alcun modo procedere fino al concetto di *"Essere Infinito"*, proprio della teologia.

Perché la conoscenza umana è debole e il suo campo si contrae in rapporto alle realtà divine?

Innanzitutto la **ragione è corrotta dal peccato originale**: l'aggettivo "naturale" ormai arriva a significare *"conforme alla natura decaduta"*. In secondo luogo, **la libertà di Dio è insondabile**. Abbiamo a che fare con due tesi teologiche.

All'uomo diviene sempre più necessaria una conoscenza soprannaturale: *"L'uomo, per natura sua, non può conoscere chiaramente il suo fine: perciò è necessario che gli sia trasmessa una qualche conoscenza soprannaturale di esso"* (Duns Scoto, *Commentaria oxoniensa*, prol. 1,2,7). Il concetto di Dio che può essere formulato a partire dalle creature non è perfetto.

Per **Guglielmo di Ockam** la conoscenza in senso proprio è immediata e intuitiva, *"in forza della quale si può sapere se una cosa esiste o no"* (*Ordinatio*, prol. 1,2). Dio non può essere conosciuto da noi intuitivamente, a partire dalla realtà naturale. Se ogni conoscenza a noi possibile è intuitiva, essa non può essere riferita a Dio: *"Non possiamo conoscere in se stessa né l'unità, né l'originarietà, né l'infinita potenza di Dio, né la bontà divina, né la perfezione divina"* (*ibid.* 3,2). Non si può sapere in maniera evidente che Dio esiste. Egli respinge così la prova ontologica e considera problematica la base da cui muovono le prove di Tommaso: non si può dimostrare con la ragione naturale che Dio sia la causa efficiente di qualsiasi operazione. Non può essere dimostrato che Dio è onnipotente, ciò è sostenuto soltanto dalla fede.

Si spezza ormai la fiducia nella ragione naturale in rapporto alla possibilità di una teologia naturale: la fede arriva progressivamente a dominare quasi esclusivamente il campo delle realtà divine.

Quali conseguenze?

2. L'Umanesimo o Rinascimento

- a. Un manifesto programmatico dell'Umanesimo è considerato la prolusione di **Giovanni Pico della Mirandola**, pronunciata nel 1492: "*De hominis dignitate*".

L'uomo è ciò che c'è di più splendido nel mondo. Qual è la vera ragione di questo? Cosa ha di proprio l'uomo? Dio gli ha dato come comune ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri¹. L'uomo è opera di natura indefinita e si determina in base al suo arbitrio (la natura umana non è determinata entro leggi da Dio prescritte). Egli si plasma e si scolpisce, è il sovrano artefice di se stesso. Egli foggia, plasma, trasforma la sua persona secondo l'aspetto di ogni essere, il suo ingegno secondo quello di ogni creatura. La liberalità di Dio ha concesso la libera scelta all'uomo. Può essergli nociva se non anela alle cose più alte, se non uguaglia la vita dei Cherubini e dei Serafini, se non aspira a diventare uno spirito solo con Dio, se non si dedica con giusto giudizio alle cose inferiori, se non si immerge nella pace del contemplare, se non è ardente di amore per l'Artefice. La conoscenza rende possibile l'amore: la **scienza morale** deve dominare le passioni dell'uomo e la **dialettica** deve liberare la ragione dall'ignoranza. Bisogna poi introdurre nell'anima umana la **luce della filosofia naturale**. Rimane infine la **conoscenza delle cose divine**. C'è una scala che congiunge cielo e terra (cfr. la scala che Giacobbe vede in sogno). L'uomo può arrampicarsi su di essa con i "piedi", cioè la **parte concupiscibile** dell'anima legata alla terra (la parte che presiede il cibo e la sessualità), e la **parte irascibile** dell'anima (quella che presiede alle passioni). L'immagine della scala richiama la necessaria gradualità dell'ascesa, il procedere grado per grado: si tratta della **parte razionale o discorsiva dell'anima** che procede dai molti all'Uno e frantuma l'Uno nei molti. Poi segue la **beatitudine teologica**, che è unificazione, e l'unificazione è la pace. L'anima umana ha due nature (la visione cosmologica di Empedocle viene applicata all'antropologia): l'**odio** e l'**amore**.

La **filosofia morale** doma le lotte interne legate alla parte sensibile dell'anima attraverso il precetto "niente di troppo": la morale prescrive la norma e la regola di ogni virtù con la misura.

La **dialettica** vuole placare un dissidio interno alla ragione, "*tra i contrasti aspri delle parole e i capziosi sillogismi*", tra l'opinione e la scienza.

La **filosofia naturale** introduce il precetto "*conosci te stesso*": conoscere se stessi come connubio di tutta la natura, conoscere tutta la natura in sé.

Il **sapere teologico** è dato dal riconoscimento: "*Tu sei!*", rivolto a Dio. La natura è figlia della guerra, non può dare la pace, che viene solo dalla teologia. La pace è esperienza di unificazione e di unità, e l'anima deve morire in se stessa per vivere nello Sposo.

¹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De Homins Dignitate*, a cura di E. Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa 1985, 9.

Giovanni Pico Della Mirandola reagisce contro la tendenza che vuole deprezzare la filosofia: essa è predisposizione all'estasi, iniziazione alla visione delle cose divine attraverso il lume teologico, indagine delle cause delle cose, dei processi della natura, della ragione dell'universo, dei misteri dei cieli e della terra. Si è filosofi per amore alla verità, per la pace della ricerca, per dipendere dalla propria coscienza. Il filosofo non ha paura di addentrarsi in dispute e discussioni pubbliche per lottare e difendere la sapienza. Anche quando si è vinti si trae arricchimento e vantaggio. Occorre esaminare tutte le posizioni, frequentare tutti i maestri di filosofia, conoscere tutte le scuole per elaborare qualcosa di proprio: non ci si può ridurre ad essere epitomatori del pensiero.

- b. Una delle chiavi per interpretare il Rinascimento è: **ritornare al principio**. Rinascere significa ritornare al principio, cioè ritornare a se stessi (la felicità naturale dell'uomo) o al principio assoluto che è Dio, vita eterna, pace. Uno dei grandi desideri che prende piede nell'Occidente è la **pace**, come frutto dell'accordo naturale di tutte le espressioni filosofiche e religiose dell'umanità.

Come si declina questo ritorno al principio?

b 1. Ritornare al principio significa riproporre **una nuova riflessione sugli stati, la politica e la storia**. Gli stati devono ritornare, secondo **Machiavelli**, alle loro origini storiche, retamente comprese. La sostanza immutabile della natura umana è il fondamento permanente della storia. L'uomo non è per natura né buono né cattivo, ma il politico deve presupporlo cattivo, deve saper entrare nel male necessario, deve cioè convertire le cattiverie alla maggiore utilità per i suoi sudditi. Il compito politico si giustifica da sé: esso deve garantire una forma ordinata e libera di convivenza. L'unico limite è il successo o l'insuccesso dei propri mezzi.

Come interpretare la storia? La **fortuna** è arbitra di metà delle azioni umane, l'altra metà è governata dalla **libertà umana**. L'ordinata virtù può resistere agli impeti della fortuna, l'azione dell'uomo è condizionata dagli eventi, ma può dominarli.

Tale modo di pensare lo Stato culmina nel **giusnaturalismo** di **Ugo Grozio** (1583-1645). La teoria del diritto e della politica si costituisce come pura scienza razionale deduttiva universale. La natura umana è madre del diritto naturale, il diritto delle genti (*ius gentium*) nasce dal consenso di tutti i popoli ed è per l'utilità di tutte le nazioni. Un'azione è buona in base al suo accordo o disaccordo con la sua natura razionale e sociale e solo il diritto naturale dà il criterio della giustizia e dell'ingiustizia. Quali sono i presupposti antropologici di tale teoria?

La vera natura dell'uomo è la ragione, ciò che è naturale è razionale. Le norme della ragione naturale sarebbero valide anche se Dio non ci fosse (*etsi Deus non daretur*), e Dio non può cambiare il diritto naturale. Un esempio di ciò è dato dalla valutazione della guerra: essa non è contraria alla natura perché il suo fine è la conservazione della vita dei suoi membri. La stessa ragione spinge gli uomini a cercare la mutua società: ogni comunità umana è fondata su un patto

originario che chiede di trasferire la sovranità dal popolo al principe. Il giusnaturalismo presuppone anche una concezione della religione, ridotta ai principi naturali. Dio esiste ed è uno, non è nessuna delle cose che si vedono ma è superiore ad esse perché è Spirito, egli cura e giudica le cose umane perché è perfetta provvidenza, egli è l'artefice di tutte le cose esterne perché è creatore.

Nel sec. XVII il discorso subisce un'importante evoluzione con **Th. Hobbes** (1588-1679), soprattutto con la sua opera principale *Il Leviatano* (1651). Percorriamo con gradualità il suo pensiero espresso in quest'opera.

Quale potere ha la conoscenza umana?

*“Qualsiasi cosa noi immaginiamo, è finita. Perciò non esiste alcuna idea, o concezione di alcuna delle cose che noi chiamiamo infinito. Nessun uomo può avere nella sua mente un'immagine di grandezza infinita, né concepire una velocità infinita, un tempo infinito, o una forza infinita, o un potere infinito. Quando diciamo che qualcosa è infinito, significhiamo solo che non siamo capaci di concepire i termini e i limiti della cosa nominata, non avendo nessuna concezione della cosa, bensì della nostra incapacità ... Inoltre, poiché tutto quello che noi concepiamo è stato prima percepito per mezzo del senso, tutto insieme o per parti, non si può avere alcun pensiero che rappresenti qualcosa che non sia soggetto al senso. Nessuno quindi può concepire una cosa qualsiasi senza concepirla necessariamente in qualche luogo, dotata di una certa e determinata grandezza ...”*².

E quando pronuncio termini universali, che cosa intendo?

*“ ... non vi è nel mondo niente di universale, se non i nomi; infatti, le cose nominate sono tutte individuali e singolari ... Un nome universale viene imposto a molte cose per la loro somiglianza in qualche qualità o altro accidente ...”*³.

Ma, allora, che cos'è la ragione, che significa ragionare?

*“Quando si ragiona, non si fa altro che concepire una somma totale dell'addizione di particelle, o concepire un resto dalla sottrazione di una somma da un'altra ... Gli scrittori di politica addizionano insieme le pattuizioni per trovare i doveri degli uomini, e i giuristi, le leggi e i fatti per trovare ciò che è cosa retta e ciò che è torto nelle azioni dei privati ... Infatti la ragione, in questo senso, non è che il calcolo (cioè l'addizione e la sottrazione) delle conseguenze dei nomi generali su cui c'è accordo per contrassegnare e significare i nostri pensieri ... né la ragione di un uomo, né la ragione di un certo numero di uomini danno la certezza, non più di quanto un conto è ben computato per il fatto che un gran numero di uomini lo ha approvato unanimemente”*⁴.

² Th. HOBBS, *The Leviatan*; tr. it. di G. Micheli, *Il Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1993, 27-28

³ *Ibid.*, 32

⁴ *Ibid.*, 40

La ragione non è più *organon* della verità, non astrae l'universale dal finito ma rimane nel finito organizzando ciò che è frutto di immaginazioni e di sensazioni, cercando tutt'al più conseguenze ed effetti. Si tratta di una **ragione calcolatrice e strategica**.

Cosa può comportare un appiattimento della ragione al finito?

*" ... Cosicché desiderio e amore sono la stessa cosa, se si eccettua il fatto che con desiderio noi significhiamo sempre l'assenza dell'oggetto; con amore, più comunemente, la presenza di esso"*⁵.

L'amore non trascende forse il desiderio? Quali conseguenze ha questo per l'etica?

*"Ma qualunque esso sia, l'oggetto dell'appetito o desiderio di un uomo, è ciò che egli, per parte sua, chiama buono; L'oggetto del suo odio e della sua avversione, cattivo e quello del suo dispregio, vile e trascurabile. Infatti queste parole, buono, cattivo e spregevole, sono sempre usate in relazione alla persona che le usa, dato che non c'è nulla che sia tale semplicemente e assolutamente, e non c'è alcuna regola comune di ciò che è buono e cattivo che sia derivata dalla natura degli oggetti stessi; essa deriva invece dalla persona (dove non c'è lo stato) o (in uno stato) dalla persona che lo rappresenta, oppure da un arbitro o giudice, che le persone in disaccordo istituiranno per comune consenso e della cui sentenza faranno la regola"*⁶.

Nel determinare il bene e il male non c'è convergenza, ma può esserci un conflitto; c'è bisogno di un arbitro, di un giudice. Ecco il senso dello stato:

*"Infatti le leggi di natura (come la giustizia, l'equità, la modestia, la misericordia, e, insomma il fare agli altri quel che vorremmo fosse fatto a noi) in sé stesse, senza il terrore di qualche potere che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali, che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili. I patti senza la spada sono solo parole e non hanno la forza di assicurare affatto un uomo ... La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre quella restrizione su loro stessi (in cui li vediamo vivere negli stati) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita soddisfacente, vale a dire di uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è necessariamente conseguente alle passioni naturali degli uomini ..."*⁷.

Lo **stato** perciò non è più la concretizzazione della natura sociale dell'uomo, non è più l'orizzonte primo in cui l'uomo vive anche la propria dimensione etica (cfr. Aristotele), ma è **un potere visibile necessario** che preserva l'uomo dall'autodistruzione. L'uomo perde la sua natura sociale, comunitaria.

⁵ *Ibid.*, 50

⁶ *Ibid.*, 51-52

⁷ *Ibid.*, 163

La **persona** “ ... è colui le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentanti le parole o le azioni di un altro uomo o di qualunque altra cosa a cui sono attribuite, sia veramente, sia per finzione”⁸, è semplicemente **attore** e **autore**.

Siamo sicuramente lontani dalla concezione socratica per cui l'uomo è la sua anima. È anche infranto l'equilibrio della concezione aristotelica: *animal rationale*. Forse i greci ne sottovalutavano troppo l'animalità: in Hobbes invece **l'uomo è definito a partire dalla sua animalità**. Così si traduce per Hobbes il ritorno al principio. La ragione si riduce ad essere un correttivo strategico per regolare l'ambito delle passioni.

L'uomo ama naturalmente la libertà. Ma quale libertà?

“Libertà significa (propriamente) assenza di opposizione (per opposizione voglio dire impedimenti esterni al movimento) e può essere applicata non meno alle creature irrazionali e inanimate che a quelle razionali ... un uomo libero è colui che, in quelle cose che con la sua forza e il suo ingegno è in grado di fare, non viene ostacolato nel fare quanto ha la volontà di fare”⁹.

La **vera libertà**, per Hobbes, coesiste **con il timore e la necessità**. Essa si definisce solo in maniera estrinseca, in chiave negativa; non è presente un diretto ed esplicito riferimento al bene, che comunque è stabilito dagli orientamenti appetitivi del soggetto.

Come mai Hobbes non fa intervenire la libertà nella determinazione della volontà? Come mai non si pone il problema di una “volontà libera”?

“Infatti, sebbene gli uomini possono fare molte cose che Dio non comanda e di cui non è perciò autore, tuttavia essi non possono avere per qualcosa alcuna passione, né alcun appetito di cui la volontà di Dio non sia la causa. E se la sua volontà non assicurasse la necessità della volontà umana, e per conseguenza di tutto ciò che dipende dalla volontà umana, la libertà degli uomini sarebbe una contraddizione e un impedimento all'onnipotenza e alla libertà di Dio”¹⁰.

La volontà di Dio è causa della volontà dell'uomo. In che modo?

“Questa è la generazione di quel grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel dio mortale, al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa ... Infatti per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni”¹¹.

⁸ *Ibid.*, 155.,

⁹ *ibid.*, 205

¹⁰ *Ibid.*, 207.

¹¹ *Ibid.*, 167

Se Dio, la sua volontà, è la causa di ciò che l'uomo vuole, allora lo stato è il dio mortale, voluto da Dio, con un potere tale da incutere terrore. Come la volontà di Dio è causa della volontà dell'uomo, così lo stato dà forma alla volontà dell'uomo. Esso giudica ciò che è bene e ciò che è male, non è permesso il tirannicidio.

L'uomo ama naturalmente il potere:

“Il potere di un uomo, preso in senso universale sono i mezzi che ha al presente per ottenere qualche apparente bene futuro; esso è originario o strumentale ... Il più grande dei poteri umani è quello che si compone dei poteri del maggior numero di uomini riuniti consensualmente in una persona, naturale o civile, in cui l'uso di tutti i loro poteri dipende dalla sua volontà e tale è il potere di uno stato; oppure dipende dalla volontà di ogni particolare; tale è il potere di una fazione o di diverse fazioni collegate. Perciò avere servi è potere, avere amici è potere; sono infatti forze unite”¹².

Colpisce **l'identificazione dell'amicizia con una forma di potere**. Aristotele ci ricordava che il rapporto permanente di amicizia è la ricerca dell'altro per se stesso, perché con l'altro si è accomunati nella tensione al bene. Se viene a mancare un riferimento al bene in sé, l'amicizia diventa un luogo di strumentalizzazione. Si cerca l'altro in funzione di ... Il terzo non è il bene in sé, ma l'utile per la sopravvivenza, l'unione delle forze, il potere. L'altro non è il tu, ma il possibile antagonista o il possibile alleato, colui che è in competizione con me nel desiderio perché desidera il medesimo oggetto.

Questo modo di pensare l'uomo e lo stato, quale “religione” presuppone? La religione, dice Hobbes, è legata alla tendenza naturale dell'uomo di ricercare le cause degli eventi, alla tendenza di indagare l'inizio delle cose, alla tendenza a prevedere le cause future. **L'ansietà e il perpetuo timore per il futuro sono la causa naturale della religione**, soprattutto delle molteplici divinità di quella pagana. Per quanto riguarda il monoteismo

“ ... il riconoscimento di un Dio eterno, infinito, onnipotente, può più facilmente essere derivato dal desiderio che gli uomini hanno di conoscere le cause dei corpi naturali e delle loro diverse virtù e operazioni, che dal timore di ciò che accadrebbe loro nel tempo avvenire”¹³.

La conoscenza di Dio è raggiunta in un rapporto di tipo causale ed è legata al desiderio di conoscere. La religione, presente solo nell'uomo, ha questo seme naturale: l'ignoranza delle cause seconde, la devozione verso ciò che gli uomini temono, il prendere come pronostici le cose casuali, la credenza negli spiriti.

Ma oltre al seme naturale, in che consiste la religione?

¹² *Ibid.*, 82

¹³ *Ibid.*, 103.

“Ma dove Dio stesso, per mezzo della rivelazione soprannaturale, impiantò la religione, ivi egli si fece anche un regno peculiare, e diede leggi non solo sul comportamento verso di lui, ma anche su quello degli uni verso gli altri; per ciò nel Regno di Dio la politica e le leggi civili sono una parte della religione, e perciò non ha luogo la distinzione tra dominio temporale e spirituale”¹⁴.

Il popolo ebraico era una teocrazia nel senso che l'unto del Signore, il consacrato, deteneva anche il potere politico: nella concezione moderna lo Stato assimila a sé la dimensione religiosa (è il dio mortale). Ma tale concezione implica:

- La perdita della dimensione escatologica (non sussiste più trascendenza del Regno di Dio rispetto le configurazioni umane di regno). Il Regno di Dio è un regno civile.
- Diviene problematico l'aspetto del paradosso (anche se rimane aperta la possibilità di una rivelazione al di sopra della ragione naturale, la religione non può mai ingiungere di credere in verità paradossali per la ragione, nel senso del *credo quia absurdum*)
- Si stravolge la concezione di laicità così come si configura a partire dal mistero dell'Incarnazione.

L'unico motivo, in fondo, per cui la religione non può essere soppiantata, nel pensiero di Hobbes, è la sua funzione sociale. Lo stato è il livello di intersezione della volontà di Dio con la volontà umana. Esso subentra al ruolo mediatore e salvifico di Cristo.

Riguardo la felicità

“La felicità è un continuo progredire del desiderio da un oggetto a un altro, non essendo il conseguimento del primo che la via verso quello che viene dopo. La causa di ciò è che l'oggetto del desiderio di un uomo non è quello di gioire una volta sola e per un istante di tempo, ma quello di assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro ...”¹⁵.

Dobbiamo dare atto ad Hobbes che, finché l'uomo desidera, vuole, si appaga, soffre, vive. Ma tale concezione della felicità rimane immanente all'ambito del finito e del soggettivo. Essa non è relazione al Bene, al Divino, alla verità e di conseguenza perde la configurazione di pace, di quiete che le avevano dato la tradizione greca prima, e quella cristiana poi. La felicità non si colloca più sul registro del dono, come nella tradizione cristiana, ma nel percorso dell'appagamento e della conquista. Si può essere felici passando dall'appagamento di un desiderio a quello di un altro, sperimentando continuamente l'inadeguatezza di un desiderio appagato rispetto alla vita dell'uomo che vuole continuamente andare oltre?

¹⁴ *Ibid.*, 112.

¹⁵ *Ibid.*, 93

NICOLA CUSANO (1401-1464)

Cenni storici e biografici

Negli anni 1417-1423 frequentò la facoltà giuridica dell'università di Padova e conseguì il grado di *Doctor decreto rum*. Nel 1425 fu immatricolato nell'università di Colonia, decisiva per i suoi interessi filosofici e teologici. Fu segretario del Cardinale Giordano Orsini, legato pontificio in Germania. Egli ebbe rapporti con la cerchia umanistica che si costituì al Concilio di Basilea. Il Concilio di Basilea fu un'importante assemblea internazionale che durò 18 anni (1431-1449), che cercò di focalizzare il senso del Papato ed il suo rapporto con il Concilio generale. Alcuni sostenevano che il Papato fosse un'istituzione divina ma non infallibile, altri attribuivano al capo dei sacerdoti o al corpo dei credenti una sovranità assoluta in materia di fede e di governo. Quasi tutti sostenevano che, visti i tempi che correvano, il Concilio generale avesse un'autorità superiore a quella del Papa. Tutti erano comunque convinti che il Papa fosse il potere esecutivo e il capo della Chiesa e la maggioranza dei vescovi e dei laici, fuori del Concilio, insieme ad un gruppo di teologi conservatori e competenti, restavano fedeli alla dottrina tradizionale. Il Cusano fu poi, in particolare, coinvolto nella Commissione *De Fide* per dirimere la questione hussita. Giovanni Hus era un predicatore di successo, proveniva dalla Boemia (per la precisione da Praga), fu influenzato dagli scritti di Wicliff ma proprio nel 1403 l'università di Praga condannò 45 proposizioni estratte dagli scritti di Wicliff. Papa Gregorio XII interdì le dottrine di Wicliff nel 1408 e nel 1412. Hus scrisse una disputa contro le indulgenze, negò ogni valore all'assoluzione impartita da un prete, propose l'autorità della Scrittura come unico giudice della fede. In un'altra opera, il *De Ecclesia*, egli sosteneva che solo i predestinati, non i peccatori, costituivano il corpo dei credenti. Egli però accettava la Chiesa gerarchica. Al Concilio di Costanza egli fu condannato e poi morì sul rogo. Rimasero i discepoli di Hus: nel 1415 buona parte della nobiltà boema giurò di onorare la memoria di Hus. Questi nobili dichiaravano di essere perfettamente ortodossi e sottomessi al Papa, ai vescovi e ai preti, per quel tanto che il loro insegnamento era conforme alla volontà di Dio e alle Scritture. Costoro desideravano come arbitro l'università di Praga. In particolare gli hussiti chiedevano la comunione frequente ai laici sotto le due specie. Il Concilio di Costanza proibì tutto questo e gli hussiti si allontanarono dall'ortodossia rigettando ogni autorità sacerdotale, episcopale e pontificia. Cusano si fece promotore di un compromesso: concedere ai boemi la comunione sotto le due specie. Grazie ad esso, qualche anno dopo si raggiungerà la pace con i seguaci di Hus. L'esperienza del Concilio indusse Cusano a progettare un'opera, *Libellus de ecclesiastica concordantia*, iniziata nel 1432 e conclusa negli ultimi mesi del 1433. Così Cusano descrive il progetto dell'opera:

“Dovendo trattare della concordanza cattolica, mi propongo di investigare su quell'unione del popolo fedele che si chiama Chiesa cattolica e sull'unità delle parti di codesta Chiesa, l'anima e il corpo. Prima considererò il composto, cioè la Chiesa stessa, in secondo luogo l'anima sua, cioè il santissimo sacerdozio, in terzo luogo il corpo, cioè il Sacro Impero”.

Di particolare importanza il concetto di concordantia:

“Ogni concordanza è concordanza di differenze. E quanto minore è la contrarietà delle differenze, tanto più forte è la concordanza e più lunga la vita, la quale sarà vita eterna ove non c’è nessuna contrarietà”.

Tale concetto muove dal dogma dell’Uni-Trinità divina, che è il modello ideale per ogni concordanza: le differenze, pur restando tali, non costituiscono contrarietà, ma unità perfettamente articolata. Dal concetto teologico trinitario derivano una serie di conseguenze nel campo politico-ecclesiastico: dal concetto di concordantia discendono infatti i due concetti di gerarchia e di consensus. La concezione medievale che risale storicamente al pensiero della gerarchia dello Pseudo-Dionigi presenta la visione corporativa e gerarchica della società medievale. *Consensus* dice invece il consenso dei soggetti all’autorità; era già presente originariamente nella costituzione primitiva della Chiesa e nel pensiero dei Padri, è un concetto moderno e può aprire la via alle future dottrine democratiche.

Il pensiero

Cusano scrisse il *De Docta Ignorantia* dopo il suo viaggio a Costantinopoli nella Delegazione papale. Il 09 Aprile di quell’anno si apre a Ferrara il Concilio dell’Unione in cui è presente anche il nostro filosofo. Gli anni ’38-’40 furono gli anni di gestazione dell’opera in cui Cusano partecipò anche alle Diete di Norimberga e di Magonza. I primi quattro capitoli dell’opera ci presentano già il tema del lavoro: ***“il massimo assoluto che la fede di tutte le nazioni dice essere Dio”, il massimo la cui unità è contratta nella pluralità, cioè l’universo, il massimo che è insieme contratto e assoluto, cioè l’uomo-Dio Cristo.***

Come comprendere tale terminologia?

C’è una tradizione filosofica che feconda la terminologia apparentemente inconsueta del Cusano: la scuola padovana dei primi decenni del sec. XV. Cusano fu a Padova negli anni 1417-1423 e ivi si appassionò all’astronomia. In particolare, probabilmente, egli conobbe le dottrine di Biagio Pelacani da Parma, soprattutto la sua opera fondamentale *Il Trattato delle Proporzioni*, che ebbe ampia risonanza anche nel circolo culturale di Firenze. Senza dubbio la terminologia e le immagini matematiche giocano un ruolo centrale nel *De Docta Ignorantia*.

Perché questo linguaggio così inusuale per parlare di Dio?

Dio è l’unica realtà assoluta, assolutamente indubitabile, l’unica vera e reale certezza che noi abbiamo. Cusano è ancora interessato al tema teologico della tradizione medievale, il rapporto tra verità di fede e verità di ragione, tra rivelazione cristiana e filosofia. Egli però rifiuta i tentativi compiuti dalla Scolastica del sec. XIII di costruire una scienza razionale o naturale di Dio con gli strumenti della metafisica e della logica di Aristotele. Già la scuola scotista aveva sottolineato

l'inadeguatezza della filosofia di Aristotele per costruire una teologia come scienza positiva. Per Cusano una teologia positiva, una scienza di Dio, non sono possibili; semmai si può ammettere una sapienza di Dio, una intelligenza del mistero. Ciò è possibile superando i concetti tradizionali di Dio, andando oltre il piano della ragione e del senso mediante la *docta ignorantia*. Affiora a questo punto la problematica scotista dell'onnipotenza e dell'infinità di Dio. Dio è un essere la cui volontà e azione supera ogni comprensione e sfugge a tutte le regole della ragione. **Dio** è allora "infinito negativo" in rapporto alla possibilità di comprensione della ragione, ma non negativo in se stesso. Anzi, l'infinità di Dio, la sua onnipotenza, il suo potere assoluto costituiscono un concetto estremamente positivo da cui tutto si ricava. Il concetto di Dio deve trascendere totalmente tutte le possibilità della ragione fondate sul principio di non contraddizione, in quanto la ragione umana è finita, misurabile, limitata. Da una parte, allora, Dio sarà definito negativamente, come infinito, incommensurabile, immenso. Ma Dio, in quanto onnipotente, *Posse* infinito, è in ogni luogo e in nessun luogo. Avvalendoci di immagini geometriche, è come quella sfera infinita il cui centro è dappertutto, o la circonferenza in ogni luogo.

Perché Cusano ricorre alla terminologia matematico geometrica?

Dalla scuola di Padova aveva maturato il concetto che la conoscenza precisa di cui è capace l'uomo è la conoscenza matematica. Aveva dunque in mente la precisione del ragionamento matematico che vive nella definizione matematica, che si ritrova nelle proporzioni tra i numeri e le grandezze. Tre sono i modi conoscitivi: l'essenziale (o metafisico, o divino), il matematico e il naturale. Dei tre, secondo la tradizione speculativa che fa capo a Biagio Pelacani e alla scuola di Padova, il modo di conoscere matematico è privilegiato, perché esso solo può attingere la verità, in quanto attinge la precisione delle proporzioni. La verità è precisione matematica, e solo attraverso questa via si può attingere la verità assoluta. La verità matematica è l'unica verità entro la quale si verifica l'assolutezza del vero, è pertanto l'unico ambito in cui può darsi la nozione di Dio. L'uomo può tentare allora di estendere la nozione di verità come precisione matematica, assolutamente vera, con il più alto grado di certezza possibile, all'unico vero assoluto che è Dio e che non si può cogliere negli ambiti disciplinari. Nella riflessione teologica tra la fine del XIV e l'inizio del XV sec., grazie soprattutto allo scotismo e all'occamismo, emergeva l'inadeguatezza degli strumenti della metafisica dell'essere di Aristotele per attingere la realtà divina. Basti pensare alla dimostrazione dell'esistenza di Dio formulate a partire dal movimento e dal divenire: nel mondo del divenire ci si muove solo nell'ambito del singolare, del finito, del limitato e del concluso. Si tenta allora di innestare la speculazione matematica e fisica della verità in quella metafisica e teologica.

Arrivati a questo punto, chiariamo prima di tutto il concetto di conoscenza del Cusano, per comprendere la sua dottrina teologica e cosmologica.

L'intelletto desidera naturalmente di conoscere e questo appetito naturale non può essere vano.

Che cosa si intende allora per conoscenza?

“Tutti quelli che cercano la verità giudicano ciò che è incerto paragonandolo e mettendolo in proporzione con ciò che è certo. Ogni ricerca è, dunque, comparativa, in quanto impiega come mezzo la proporzione. Il giudizio conoscitivo è facile quando ciò che si indaga può essere messo a confronto con ciò che è certo mediante una riduzione proporzionale approssimata”¹⁶.

La conoscenza usa la proporzione, è conoscenza per proporzione, perciò è costretta ad impiegare la matematica:

“Ma poiché la proporzione esprime la convenienza e, insieme, l’alterità in una unica cosa, essa non può intendersi senza il numero. Il numero, infatti, include tutte le cose che hanno proporzione tra di loro. Il numero, quindi, che produce la proporzione, non sta solo nella quantità, ma in tutte le determinazioni che possono convenire o differire in modo qualsiasi, sostanziale o accidentale. Per questo, forse, Pitagora affermava che tutte le cose sono costituite e comprese mercé i numeri”¹⁷.

Quali conseguenze si traggono da questa teoria della conoscenza?

La prima riguarda il rapporto con l’Infinito:

“Ogni ricerca consiste, pertanto, in una proporzione comparativa, facile o difficile; perciò l’infinito come infinito, sfuggendo ad ogni proporzione, è ignoto”¹⁸.

Ma anche nell’ambito del finito ogni conoscenza precisa, o verità ultima e assoluta, è impossibile. Infatti, se conoscenza è proporzione, non si può conoscere se non relazionando una cosa all’altra; la conoscenza di una cosa è allora in relazione alla conoscenza che si ha di un’altra. Ed in ogni relazione si ha sempre un più e un meno: date due cose simili, se ne possono sempre pensare altre due più simili, e così via all’infinito. Perciò la verità, che equivale all’essenza di una cosa, è irraggiungibile. Scrive sempre il Cusano:

“Un intelletto finito non può dunque raggiungere con precisione, mediante similitudine, la verità delle cose. La verità non ha né un più né un meno, e consiste in qualcosa di indivisibile, che non può essere misurato da ciò che non sia la verità stessa. L’intelletto, che non è la verità, non può comprenderla in una maniera tanto precisa, che non possa comprenderla in maniera più precisa all’infinito ... Dunque, la quiddità delle cose, che è la verità degli enti, è inattingibile nella sua purezza, e, ricercata da tutti i filosofi, da nessuno è stata scoperta nella sua realtà”¹⁹

Se però il desiderio naturale di conoscere non può essere vano, si giunge alla conclusione della “dotta ignoranza”:

¹⁶ N. CUSANO, *De docta ignorantia*, I,1; tr. it. di G. F. Vescovini, *La dotta ignoranza*, Città Nuova, Roma 1991, 61

¹⁷ I,1; *ibid.* 62

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ I, III; *ibid.* 64-65.

“Ma la precisione delle combinazioni delle cose corporee e l’adattamento proporzionato del noto all’ignoto, supera la ragione umana, sicché Socrate credette di sapere solo di non sapere mentre il sapientissimo Salomone²⁰ sosteneva che tutte le cose sono difficili e inesprimibili col linguaggio. E un altro saggio, dotato di spirito divino, ha detto che la sapienza e il luogo dell’intelligenza si celano agli occhi dei viventi²¹. Se è così, e se come afferma il profondissimo Aristotele nella Filosofia Prima²², anche nelle cose per natura più evidenti ci imbattiamo in difficoltà come uccelli notturni che tentano di vedere il sole, allora, se il nostro desiderio non è vano, ciò che desideravamo è di sapere di non sapere. Se potremo giungere a tanto, avremo raggiunto la dotta ignoranza. Nessun’altra dottrina più perfetta può sopraggiungere all’uomo (anche il più diligente) oltre quella di scoprire di essere dottissimo nella sua propria ignoranza: e tanto più uno sarà dotto, quanto più si saprà ignorante”²³.

E ancora:

“E’ evidente, dunque, per quanto riguarda il vero, che noi non sappiamo altro se non che esso non è comprensibile, in maniera precisa, così come esso è, perché la verità è come la necessità più assoluta, la quale non può essere né più né meno di quel che è, mentre il nostro intelletto è come la possibilità. La quiddità delle cose, che è la verità degli enti, è inattingibile nella sua purezza, cercata da tutti i filosofi, ma da nessuno trovata così com’è. E quanto più profondamente saremo dotti di questa ignoranza, tanto più ci avviciniamo alla verità”²⁴.

Nell’elaborare il concetto di “*docta ignorantia*” il Cusano si riferisce ad autorità filosofiche come Socrate e Aristotele, ma anche a testi biblici. Quando si troverà a difendere il metodo della dotta

²⁰ Qo 1,8: “tutte le cose sono in travaglio e nessuno potrebbe spiegarne il motivo. Non si sazia l’occhio di guardare né mai l’orecchio è sazio di udire”.

²¹ Gb 28,21: “Ma da dove viene la sapienza? E il luogo dell’intelligenza, dov’è? È nascosta agli occhi di ogni vivente ed è ignota agli uccelli del cielo”.

²² *Metafisica* II, 1, 993a-993b: “Si può dire che lo studio della verità è facile sotto un certo profilo, difficile sotto un altro. Ne è prova il fatto che nessuno può condurlo a termine adeguatamente e, nello stesso tempo, nessuno è completamente estraneo ad esso, ma ciascuno ha da dire qualcosa circa la natura e, anche se i filosofi naturalmente presi, non hanno dato alcun contributo o hanno contribuito solo in piccola parte alla conoscenza di essa, tutti quanti, messi insieme, hanno conseguito risultati di una certa importanza; sicché, se noi intendiamo paragonare la verità a quella porta proverbiale che nessuno potrebbe sbagliare, essa può risultare facilmente raggiungibile; ma il fatto che noi, pur possedendone una visione d’insieme, non siamo in grado di conoscerla nelle sue parti, sta ad indicare con evidenza quanto essa sia ardua. Ma quantunque la difficoltà si determini in due maniere (in relazione all’oggetto indagato e al soggetto indagante), forse nel caso presente bisogna individuarne la causa non già nella realtà oggettiva, bensì in noi: come infatti gli occhi dei pipistrelli si comportano di fronte alla luce del giorno, così anche la parte intellettuale della nostra anima si comporta di fronte alle cose che, per natura, sono della massima evidenza” (in *Opere*, vol. VI, tr. it. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1988, 49).

²³ CUSANO, *La dotta ignoranza*, I,1; op. cit., 62.

²⁴ I, 3; *ibid.* 65.

ignoranza dagli attacchi dei nemici, egli asserirà di averlo ricevuto dall'alto, quasi per rivelazione, e di averlo ritrovato nello Pseudo-Dionigi, in Agostino e in Algazel, ed esso coincide in fondo con la teologia negativa. Per quanto riguarda Agostino, egli ha forse in mente la lettera CXXX:

“Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adjuvat infirmitatem nostram”.

La “dotta ignoranza” non è solo una teoria, ma anche un metodo, capace perciò di condurre ad acquisizioni positive nella conoscenza. Infatti tale metodo viene applicato al concetto di “massimo”. Il “massimo” viene infatti inteso in maniera incomprensibile. Esso è “ciò di cui nulla può essere maggiore”, mentre il minimo è “ciò di cui nulla può essere minore”. Di conseguenza massimo e minimo, in quanto massimamente grande e massimamente piccolo, vengono a coincidere, in quanto sciolti dalla quantità. Il superlativo “massimo” è il medesimo in entrambe le proposizioni. Massimo e minimo coincidono dunque nel *maximum absolutum*, cioè sciolto da ogni quantità, superiore rispetto ad ogni molteplicità e differenza. Nell'unità del *maximum absolutum* ogni opposizione fra i molteplici scompare unificata.

Che cosa comporta questo in rapporto al nostro modo di conoscere?

La nostra conoscenza afferma o nega in virtù del principio di non contraddizione, su cui si regge la matematica. La coincidenza di massimo e minimo rappresenta allora il superamento del principio di non contraddizione della *ratio matematica*, e dunque il caso più tipico della “dotta ignoranza”.

Scrive infatti il Cusano:

“Questo supera ogni nostra capacità intellettuale, la quale non sa combinare con le sole regole della ragione le contraddizioni nel suo principio: poiché noi camminiamo attraverso quelle cose che ci sono manifeste nell'ambito della natura, ed essendo lontani dall'infinita virtù del massimo, non sappiamo connettere insieme i contraddittori che distano all'infinito. Vediamo dunque in maniera incomprensibile, al di sopra del discorso della ragione, che la massimità assoluta è infinità, che ad essa nulla si oppone e che con essa coincide il minimo”²⁵.

Cusano ricollega il principio della coincidenza degli opposti o contraddittori alla teologia mistica dello Pseudo-Dionigi. L'Uno è trascendente, perciò in esso ogni contraddizione, ogni opposizione e distinzione del molteplice scompaiono. L'Uno richiede però una intelligenza superiore, che non è più discorso razionale, ma visione intuitiva, anche se solo negativa: *intelligere incomprehensibiliter*, sapere di non sapere, dotta ignoranza. Il nostro autore ha ripreso dalla *Repubblica* di Platone la tripartizione delle facoltà conoscitive: *sensus*, *ratio* (ragione discorsiva), *intellectus* (*noesis*, visione intuitiva). Il vedere dell'intelletto è provocato in qualche modo dalla necessità della contraddizione, dalla necessità di superare il discorso della matematica che si regge sul principio di non contraddizione, unico principio su cui poggia il nostro sapere positivo. La visione intuitiva è

²⁵ I, 4; *ibid.* 66.

solo sapere negativo. La conoscenza discorsiva e matematica provoca dialetticamente la visione intuitiva. Infatti Cusano giustifica così il ricorso alla matematica nella sua opera: se è vero che il Creatore può essere visto dalle creature come in uno specchio e in maniera enigmatica, il mondo astratto degli enti matematici serve allo scopo. In secondo luogo, come dicono i platonici, tra cui Agostino e Boezio, il numero fu nell'animo del Creatore il principale esemplare delle cose da crearsi. In terzo luogo scrive così il Cusano:

“In primo luogo è necessario considerare le figure matematiche finite, con le loro proprietà e ragioni, e trasferire tali ragioni, corrispondentemente, alle figure infinite; dopo di ciò, in terzo luogo, trasferire più in alto le stesse ragioni delle figure infinite all'infinito semplice, sciolto del tutto anche da ogni figura. Ed allora la nostra ignoranza ci insegnerà, in maniera incomprensibile, come noi, che ci affatichiamo negli enigmi, dobbiamo pensare dell'Altissimo in modo più retto e più vero”²⁶.

Nel trasferire (trans-ferre) i concetti riguardanti una figura geometrica finita ad una figura geometrica infinita avviene una contraddizione: pensiamo ad un triangolo infinito. La figura triangolo ci richiama tre lati e tre angoli, ma un triangolo infinito non ha più tre lati, ma essi costituiscono una sola linea infinita. Dunque, un triangolo che non è triangolo. Nell'ambito della quantità avviene una contraddizione, nel momento in cui avviene il “trasferimento” sul piano dell'infinito:

“Ciò che risulta impossibile nella quantità, vedi che è necessario”²⁷.

L'intelletto vede tale contraddizione come prodottasi necessariamente, ma per la *ratio* matematica e discorsiva essa rimane inconcepibile. Tale vedere è dunque “sapere di non sapere”.

Nel terzo momento, poi, l'infinito quantitativo diventa il simbolo dell'infinito divino assoluto, ossia sciolto da ogni quantità. Allora l'esercizio della *dianoia* matematica porta alla visione della tenebra della negazione, che è la dotta ignoranza noetica. Il legame tra ragione ed intelletto, il misticismo della dotta ignoranza non spengono il desiderio di conoscere il mondo, ma lo incentivano. Si arriva all'ignoranza dotta solo approfondendo tutte le possibilità dell'unica nostra conoscenza positiva valida, che è quella matematica e mondana, anche se essa è sempre finita e relativa.

Chiarito il problema della conoscenza, entriamo allora nella questione teologica. Il vedere ci conduce, non nonostante, ma grazie alla *ratio matematica*, oltre il principio di non contraddizione. Dio è attinto allora come l'assoluta identità con se stesso, l'unità indivisibile, l'assoluto, l'infinito, il divino; non il numero, ma l'Uno principio del numero. Dio è l'unità perché è il massimo coincidente col minimo. Dio è l'unità cui nulla si oppone, unità che non può diventare numero ma è tutto ciò che può essere. Scrive infatti:

²⁶ I,12; *ibid.*, 78

²⁷ *ibid.*

“Infatti, come il numero, che è ente di ragione, costruito dalla nostra facoltà di distinguere per comparazione, presuppone necessariamente l’unità come suo principio, cosicché senza unità è impossibile che ci sia numero, allo stesso modo la pluralità delle cose, che discende da questa unità infinita, sta ad essa così da non poter sussistere senza di essa ... L’unità assoluta è entità, come vedremo poi”²⁸

Cusano insiste nel dire che qui non si tratta di unità numerica. I numeri sono infatti costruzioni della nostra mente nell’ordine gnoseologico. **L’unità divina è entità**, è cioè **ontologica**, di essa l’unità numerica è solo il simbolo. Comunque non è una novità assoluta affermare che Dio è l’Uno, le tradizioni pitagorica e neoplatonica ci suffragano in questo. Però il teologo cristiano si chiede: “se il monoteismo cristiano è anche trinitario, fino a che punto si può allora applicare al Dio della rivelazione cristiana il paradigma dell’unità? E come? L’argomento centrale del *De docta ignorantia* riguarda allora il carattere trinitario di questa unità. Cusano riprende da Agostino una formula, che usa frequentemente: *unitas, aequalitas, conexio* o *nexus*. Gli esempi tratti dal mondo ci aiutano a capire questa connessione: l’alterità presuppone come suo principio l’unità, la disuguaglianza presuppone l’uguaglianza, la divisione presuppone l’unità della connessione. Unità, uguaglianza e connessione sono coeterni, sono tre eterni, ma una sola eternità. La dogmatica cristiana ci aiuta poi ad esprimere le relazioni tra i tre termini della Trinità: l’uguaglianza è generata dall’unità, la connessione procede da entrambe. Il nostro autore insiste sul dogma trinitario, perché la sua filosofia vuole accordarsi con la teologia cristiana, e perché ciò risponde anche alle esigenze del suo sistema. Il mondo è una complessità di relazioni in cui dominano alterità, disuguaglianza, divisione e necessita di un principio come modello ideale ed eterno di una relazione che non spezzi l’unità. Tale **modello** lo ritroviamo nel **concetto di identità**, che implica relazione tra due termini uguali, ossia il relazionarsi interno di un medesimo termine con se stesso. Il simbolismo matematico può aiutarci: l’unità è il principio di tutta la molteplicità dei numeri, il triangolo, nella relazione trina di angoli e lati, è il principio minimo di ogni possibile poligono, è il modello minimo e massimo di ogni altro poligono, è il minimo di relazioni tra angoli e lati, modello di ogni altra complessa relazione fra angoli e lati. **La relazione trinitaria è principio e modello minimo-massimo di ogni possibile relazione tra le cose del mondo**. Se la caratteristica degli enti nel mondo è di essere in relazione, vi deve essere un modello esemplare eterno. Il pensiero della Trinità è legato al mondo, è formulato *creaturarum respectu*.

Chiarita la concezione teologica, vi sono delle precisazioni da fare. Cusano non approva la teologia positiva, non la ritiene appropriata per un discorso su Dio. La mente umana, infatti, è capace solo di distinguere, numerare delimitando una cosa dall’altra, entro la sua particolare misura individuale e limitata. La mente numera i finiti con i loro più e i loro meno, i loro eccessi e i loro gradi, coglie una verità approssimativa e approssimata, impone i nomi alle cose istituendo le distinzioni e individuando una cosa rispetto all’altra. Allora **la teologia positiva non è appropriata**

²⁸ I, 5; *ibid.*, 68.

per cogliere l'assoluto, nasce dalla capacità distintiva della ragione, si muove nella pluralità e nella diversità. Essa afferma la verità per distinzione, e non per l'unità e l'uguaglianza che è Dio.

Scrive Cusano, citando Ermete Trismegisto:

“Ermete Trismegisto disse giustamente: Poiché Dio è l'universalità delle cose, nessun nome gli è proprio, giacché o bisognerebbe che Dio fosse chiamato con tutti i nomi o che tutte le cose fossero chiamate con il suo nome, in quanto nella sua semplicità egli co-implica l'universalità del tutto ... E' chiaro, dunque, che i nomi affermativi che attribuiamo a Dio gli convengono solo approssimativamente in modo diminuito e all'infinito. Questi nomi gli sono dati, infatti, in base a quelle proprietà che si trovano nelle creature. Dunque, poiché a Dio non può convenire niente di particolare, di distinto, che abbia un opposto, se non in un modo inferiore a ciò che Egli è, ne consegue che, come ha detto Dionigi, le affermazioni non gli si addicono affatto. Se dici, infatti, che Dio è verità, gli sta contro la falsità. Se dici che è virtù, gli sta contro il vizio. Se dici che è sostanza, gli si oppone l'accidente, è così via. Ma poiché Egli non è una sostanza che non sia anche tutte le sostanze e a lui non si oppone nulla, e non è una verità che non sia anche tutte le altre senza opposizione, questi nomi particolari non possono convenire a Dio se non molto diminuiti e a distanza infinita. Tutte le affermazioni, che ripongono in Lui una parte del loro significato, non possono adattarsi a Dio, il quale non è qualcosa più che non sia tutto”²⁹.

La **teologia negativa è allora più appropriata** ad esprimere la verità di Dio, precisione assoluta. Cosa intendiamo qui per teologia negativa? Teologia negativa non vuol dire negazione delle facoltà conoscitive umane o il loro annullamento: significa invece superare le regole dell'intelletto stabilite dalla logica e dalla metafisica elaborate da Aristotele, centrate sul principio di non contraddizione e del terzo escluso. Con il principio del terzo escluso Aristotele ha fatto l'errore di escludere il terzo e ha negato, dunque, la possibilità del nesso trinitario, il rapporto di uguaglianza che unisce l'uno con se stesso. L'intelligibilità dell'assolutezza di Dio è assicurata, dunque, dal concetto di verità matematica della elaborazione filosofica e scientifica del suo tempo e dagli sviluppi teologici e cosmologici dell'ermetismo medievale. Dall'ermetismo cristiano medievale il nostro filosofo ricava l'idea di una verità nascosta, di un *Deus absconditus*, la cui sapienza però grida nelle piazze e nei luoghi di ritrovo più comuni e dentro gli animi più semplici. Nelle piazze e nei mercati, infatti, l'uomo compie le operazioni più precise di comparazione, calcolo, misura e proporzione. Nella proporzione matematica si può cercare la verità precisa e da questa nozione muovere per cercare quella precisione assoluta che non potremo raggiungere mai totalmente, ma che ci proietta al di là del muro della ragione, nel Paradiso. La teologia negativa è un principio positivo perché, in rapporto a **Dio**, ci conduce all'idea della **coincidentia oppositorum**. Dio viene definito come infinito negativo, in senso però positivo. Dio è privo di tutte le finitudini o le limitazioni degli enti finiti, è dunque pienezza assoluta, positività eterna, potenza infinita, onnipotenza. In Dio tutte le determinazioni opposte vengono a coincidere. Cusano non distingue

²⁹ I, 24; *ibid.*, 101-102

gli opposti come contrari dagli opposti come contraddittori. Gli opposti sono i termini che dividono e distinguono gli enti, uno dall'altro e in se stessi: essi definiscono l'imperfezione degli enti perché stabiliscono le individualità di ognuno. In Dio vale invece il principio della coincidenza degli opposti, non però nel senso che Dio sia l'unione degli opposti (in questo caso si cadrebbe nel panteismo), ma nel senso che in Dio vale il principio uni-trino o della Trinità come anteriore alla distinzione, Trinità concepita nel suo principio connettivo che è la proporzione di uguaglianza, l'uguaglianza assoluta, il nesso, ossia lo Spirito Santo. Cusano definisce poi **Dio come coincidenza al di là delle opposizioni senza la mediazione dell'ente**. Egli abbandona così, per l'elaborazione della sua teologia, la nozione forte di ente, desumibile dalla metafisica aristotelica usata nel Medioevo sia nel pensiero cristiano che in quello musulmano. Egli parte invece da una nozione debole di ente che, peraltro, in seguito viene accantonata.

La *coincidentia oppositorum*, in Dio, si realizza poi in maniera dinamica, poiché Dio non è solo somma grandezza, ma è **posse**, potere, infinita forza creatrice. Ma tale potere divino non può contenere alcunché di potenziale, è **unicamente puro essere**. Dio, infatti, precede la distinzione tra realtà e possibilità, Egli è il **Possest**, il Potere è. Dio soltanto è il *Possest* in quanto Egli è realmente ciò che può essere. Dio, dunque, racchiude in sé ogni realtà: infatti il reale non ha realtà al di fuori del suo riprodurre la realtà del *possest*. Attenzione, il divino potere non può essere posto sullo stesso piano del potere finito della realtà mondiale. Dio è anche "*non aliud*". Nel **1460** Cusano scrive il *De possest*. In esso viene applicato il principio della coincidenza degli opposti, non più però in senso matematico o con un linguaggio matematico, ma sfruttando i concetti aristotelici di atto e potenza. Il loro autore vuole superare la loro opposizione dualistica e scrive:

*"Poiché ogni esistente può essere ciò che è in atto, di qui vediamo l'attualità assoluta, in virtù della quale le cose in atto sono ciò che sono, così come quando vediamo con l'occhio sensibile le cose bianche, intuiamo con l'intelletto la bianchezza senza la quale il bianco non è bianco. Poiché, dunque, l'attualità è in atto, anch'essa certamente può essere, dato che l'impossibile non è. L'assoluta possibilità non può essere altro dal potere, e l'assoluta attualità dall'atto. E la suddetta possibilità non può essere prima dell'attualità, così come quando diciamo che la potenza precede l'atto. Infatti, come sarebbe giunta all'atto, se non in virtù della attualità? Il poter essere fatto, se si traducesse all'atto da sé, sarebbe in atto prima di essere in atto. Adunque, la possibilità assoluta di cui parliamo, in virtù della quale le cose che sono in atto possono essere in atto, non precede l'attualità e neppure la segue. Come potrebbe esservi l'attualità se non vi fosse la possibilità? Sono dunque coeterni la potenza assoluta e l'atto e il nesso dell'uno e dell'altro. E non vi sono più eterni, ma essi sono eterni in modo da essere la stessa eternità"*³⁰.

Il procedimento è in parte aristotelico: si parte dal mondo, misto di potenza e atto, e, in base al principio della priorità ontologica dell'atto, si passa all'atto assoluto. Ma anche **l'atto assoluto**, se è reale, è possibile; qui entriamo nella sfera di un **possibile assoluto**, che esclude cioè il passaggio

³⁰ CUSANO, *De possest*, & 6

dal possibile all'essere e coincide dunque con l'essere. *Possest* è proprio la fusione delle espressioni *posse + est*. Oltre al *posse* e all'*esse*, entra però in gioco, secondo la logica trinitaria, un terzo termine, il **nesso** dell'uno e dell'altro. La coincidenza di *posse* ed *esse* non avviene dunque sul piano del possibile, né sul piano dell'essere, e non è il risultato del coincidere di potenza e atto. La coincidenza è prima del costituirsi dei due termini, è principio che è al di là e al di sopra di essi e del positivo che in essi riusciamo a concepire. Il *possest* ci eleva al di sopra di noi stessi, alla visione mistica dove termina l'ascesa delle nostre facoltà conoscitive ed ha inizio la rivelazione del Dio ignoto. *Posse* ed *esse* solo ad un livello inferiore cominciano ad apparire e a distaccarsi l'uno dall'altro. Il Cusano, in questo modo, risponde ad un'obiezione: se il mondo poté essere creato, esiste da sempre la sua possibilità di essere. La possibilità di essere del mondo, nel sensibile, si chiama materia, che sarebbe un principio eterno e increato. Ma la possibilità increta, per il nostro autore, è lo stesso *possest*, non qualcosa di opposto al potere divino. La materia, dunque, non è principio, non è eterna né increata, e non è nemmeno principio creato.

Nel **1462** Cusano scrive il *De non aliud*, o *Directio speculantis seu de non aliud*: esso è un dialogo in cui si mettono a confronto quattro impostazioni: il platonismo, il neoplatonismo di Proclo, l'aristotelismo e la teologia negativa dello Pseudo – Dionigi. Gli indirizzi di Proclo e dello Pseudo – Dionigi sono i prevalenti. Essi concordano nella dottrina dell'Uno, che è al di là di tutte le opposizioni e diversità, cosicché nulla gli è estraneo di ogni sfera dell'essere e del conoscere. Il nome "uno" non ha altro nome che gli si possa opporre; ed, essendo per noi incomprendibile, ha un più vero significato negativo. Dire "uno" significa negare ogni alterità rispetto a lui, quindi il suo nome più appropriato è *non aliud*. Sul piano logico, il *non aliud* è la definizione più perfetta, quella che definisce ogni cosa e definisce se stessa. Il "non – altro" è "non – altro che non –altro", ogni cosa è se stessa e non – altro. In questo gioco di parole appare prima di tutto l'identità del definiente e del definito, che rivela l'identità e l'autosufficienza del principio. In secondo luogo, la triplice ripetizione del *non aliud* è per il nostro filosofo la formulazione dell'unitrinità divina. In terzo luogo, il *non aliud* appare contemporaneamente come il *principium essendi et cognoscendi*. La definizione che definisce se stessa è una definizione che si auto genera, è causa del proprio essere e della conoscenza di sé. Qui si palesa anche il concetto teologico della relazione trinitaria: Dio si genera nel proprio Verbo nella conoscenza di sé e nello Spirito nell'amore di sé. Anche in rapporto al mondo, oltre che in rapporto a se stesso, il *non aliud* è principio della realtà e della conoscibilità del mondo stesso. Se nulla è altro rispetto al *non aliud*, allora la realtà più profonda del mondo stesso e la sua più profonda intelligibilità è il *non aliud* stesso. Cusano cerca di rendere ciò più comprensibile prendendo l'esempio della luce: la luce genera e rende visibili i colori; l'essere del colore e la sua conoscibilità non sono altro che luce. Poi viene fatto un altro esempio: tutte le cose sono la volontà di Dio e sono state create dalla sua volontà, perché tale volontà non è altro che la ragione e la sapienza divina stessa così come nella colonna di Traiano vive la volontà dell'imperatore di manifestare ai posteri la sua gloria. La colonna non è volontà, ma non è altro dalla volontà di Traiano così come i colori non sono altro che luce. Che cosa si potrebbe concludere? **Il mondo non è altro da Dio, sebbene non sia Dio**. Le due cose sembrano contraddittorie, ma stanno insieme: le fa coesistere il metodo della dotta ignoranza. Per quanto

riguarda la conoscenza positiva e precisa, il mondo è altro da Dio e Dio lo trascende. Ma tale positività e alterità costituiscono l'aspetto fenomenico di una realtà più profonda, che non conosciamo se non come presenza misteriosa ed ignota di ciò che non è altro da nessuna cosa e, dall'interno, ne costituisce l'essere e l'intellegibilità.

Siamo giunti allora ad un altro nodo, che riguarda teologia e cosmologia: quale rapporto tra Dio e mondo?

Cusano, seguendo il metodo della dotta ignoranza, si rifiuta di cogliere Dio partendo dalla sua manifestazione o dalla sua creazione, sia essa il mondo, o l'uomo o entrambi. Questo era stato il modo di procedere del ragionamento *a posteriori* (cfr. Tommaso) che però si era rivelato debole di fronte alle critiche mosse dalle scuole scotiste ed occamiste del sec. XIV e degli inizi del sec. XV. Ma perché l'idea che noi abbiamo dell'Assoluto deve superare le capacità del nostro intelletto, oltrepassare le regole dei nostri principi logici, negare il principio di non contraddizione? Egli risponde che, se la nostra idea di assoluto non dovesse superare le capacità del nostro intelletto, se l'intelletto dell'uomo ne avesse un concetto adeguato e non approssimato, esso (l'intelletto umano) sarebbe della stessa natura di quello di Dio, per cui Dio non sarebbe la perfezione infinita così come noi non lo siamo. Se noi non riconosciamo i limiti della nostra conoscenza, che si muove nell'ambito della scienza dei numeri, della misura e della proporzione relativa, dove pure è validissima, cadremmo in un errore conoscitivo e morale: esso consiste nel mancato riconoscimento del limite e, dunque, nella superbia di crederci Dio. Il peccato è proprio questa arroganza mentale, questo delirio di onnipotenza. Dio è trascendente in maniera assoluta rispetto all'uomo, la sapienza divina trascende quella umana ma non per questo essa non è intellegibile o non esprimibile. Il **rapporto Dio – universo ruota intorno alla categoria di contrazione**. L'universo è il massimo contratto, cioè non assoluto come Dio, ma limitato, determinato, contratto. L'universo è il massimo contratto perché è determinato entro dei limiti che ne fanno qualcosa di uno. Da dove riprende il nostro filosofo il concetto di contrazione? Esso era presente nella scuola neoplatonica di Colonia, le cui dottrine derivano dall'insegnamento universale di Alberto Magno. Nelle opere di Teodorico di Friburgo ed in quelle di Duns Scoto, il concetto di *contractio* aveva avuto un'ampia applicazione nel senso di *de – terminatio*, ossia di determinazione, concretizzazione, individuazione, restrizione del comune o generale nell'individuo concreto o contratto. L'universo, dunque, non è infinito come Dio, bensì indefinito perché costituito da una molteplicità di forme o gradi, in cui l'unità è contratta nella pluralità. Nell'universo, massimo contratto, si ritrova, inoltre, la stessa intelligibilità triadica del massimo assoluto, secondo però le applicazioni permesse dal concetto di contrazione: contraente, contraibile, la connessione dell'uno e dell'altro, oppure modo d'essere della possibilità, modo d'essere della necessità, modo della determinazione attuale. Da tutti e tre deriva un unico modo universale di essere, che è l'universo. **Il mondo è allora una universalità massima che però non è assoluta**, come Dio, ma **contratta** e la sua finitezza non è qualcosa di estremamente determinato, ossia contratto in modo assoluto, ma è **contratto in modo indeterminato**, senza limiti. La contrazione dell'universo, pertanto, non è determinata in senso assoluto, cioè non ha limiti definiti. L'universo è concepito allora come

infinito privativo che sta ad indicare un universo che non sarebbe racchiuso entro termini stabiliti. Un corollario di questa concezione dell'universo è il venir meno della centralità della terra, per concedere invece la possibilità di altri mondi e di altri centri. In questo rapporto, allora, solo a Dio conviene l'uguaglianza assoluta mentre nell'universo è assente la precisione assoluta, in esso si può sempre pensare un più ed un meno di ciò che è, e non si arriva mai ad un massimo o ad un minimo che tra loro possono coincidere. L'unità dell'universo è infinità privativa, unità contratta nella molteplicità degli enti, unità della molteplicità come l'armonia musicale. Dio è unità nella quale la molteplicità scompare unificata. Poiché la molteplicità è indefinita, l'unità dell'universo è infinita in senso privativo.

Come deriva allora l'universo da Dio?

L'universo deriva dall'essere ed è prima del nulla; ma non è l'essere e ciò che in esso non è essere non deriva tuttavia dal nulla. L'universo deriva dalla necessità divina ma non è un ente necessario: da dove la sua contingenza? L'essere divino è un creare; il mondo dovrebbe dunque essere eterno, mentre invece è temporale. Se Dio è la *forma essendi*, come riuscire a comprendere che egli non si mescola alle creature? *Forma essendi* è un concetto mutuato da Teodorico di Chartres: come il calore è la forma del riscaldare, come il chiarore è la forma del risplendere, così anche **Dio è la forma dell'essere**. Dio è forma esemplare, è forma esemplare unica per l'immensa varietà del molteplice. Dio è l'infinito, e tuttavia ricevuto finitamente. Anche se in maniera intellegibile, il discendere dell'universo da Dio comporta un ricevere in discesa, in diminuzione: da qui i caratteri della negatività, della finitezza, della contingenza, della temporalità. Ed i concetti di complicazione ed esplicazione? L'unità numerica complica tutti i numeri, cioè li contiene in sé, nella propria potenza, non allo stato di numeri particolari e determinati, ma come unità. I numeri hanno il loro essere più vero nell'unità complicante, che ne è il principio. L'unità poi esplica i numeri, cioè li trae all'essere da sé, dalla propria potenza; e anche i numeri esplicano l'unità, perché il loro essere non è che l'unità stessa, determinata in questo o quel numero. **Dio è allora complicazione ed esplicazione dell'universo**. La esplicazione di Dio nelle cose non è uno sviluppo, un potenziamento di Dio, come se egli fosse un germoglio che si esplica nella pianta; è invece una contrazione dell'essere divino, un suo depotenziamento e una sua diminuzione. Scrive infatti il Cusano:

“L'unità assoluta è sciolta infatti da ogni pluralità. Ma l'unità contratta, che è l'unità dell'universo, sebbene sia unità massima, essendo contratta, non è sciolta dalla pluralità, anche se è vero che non c'è che un solo massimo contratto. Sebbene dunque l'universo sia massimamente uno, la sua unità è tuttavia contratta dalla pluralità, come l'infinità è contratta dalla finitezza, la semplicità dalla composizione, l'eternità dalla successione, la necessità dalla possibilità, e così via”³¹.

Sempre riguardo la derivazione dell'universo da Dio per contrazione, il nostro autore rifiuta l'ipotesi di derivazione neoplatonica di una esplicazione di Dio nell'universo per gradi: prima l'intelligenza, poi l'anima mobile, poi la natura. Egli afferma invece la simultaneità della creazione

³¹ II, 4; *ibid*: 121.

di ogni parte dell'universo. Anzi, il concetto di contrazione comporta che le parti dell'universo, i singoli enti, non siano parti, ma un tutto nel tutto. L'universo, sebbene non sia né sole né luna, è tuttavia sole nel sole e luna nella luna. L'unità dell'universo è contratta nella molteplicità degli enti, quindi l'universo non è nulla senza gli enti che lo costituiscono. L'attualità dell'universo è in ciascuno degli enti che esistono in atto. Vi saranno gradi diversi di contrazione, cioè di limitazione, a seconda della perfezione degli enti; ma ogni ente è, in maniera diversa da tutti gli altri, tutto l'universo contratto nella peculiare sua modalità. Da ciò verrà elaborato il concetto di uomo come microcosmo, e da qui la posizione del Cusano in merito agli universali:

“Gli individui sono coloro nei quali esistono in atto contrattamente tutte le cose. Per codesta considerazione si vede come gli universali non esistono in atto se non in modo contratto. Perciò dicono il vero i Peripatetici quando sostengono che gli universali non sono in atto al di fuori delle cose. Soltanto il singolare è in atto, ed in esso gli universali costituiscono contrattamente il suo stesso essere. Gli universali, però, per ordine di natura, hanno un certo loro essere universale contraibile da parte del singolare, non tuttavia perché sussistano in atto prima della contrazione altrimenti da quest'ordine di natura, cioè come universali contraibili non sussistenti in se stessi ma solo in ciò che è in atto, così come punto, linea, superficie precedono, in ordine progressivo, quel corpo nel quale soltanto esistono in atto. L'universo, infatti, non è in atto che in modo contratto, così come tutti gli universali. Gli universali non sono solo enti di ragione, anche se non esistono in atto al di fuori delle cose singolari. Così anche la linea e la superficie, sebbene non esistano al di fuori del corpo, non sono perciò soltanto enti di ragione, perché esistono realmente nel corpo, come gli universali esistono nei singolari. L'intelletto, tuttavia, li fa sussistere per astrazione al di fuori delle cose. E tale astrazione è un ente di ragione, poiché non gli conviene affatto l'essere. L'universale del tutto assoluto è Dio”³².

Tale rapporto tra Dio e l'universo è pensato in modo panteistico?

Un teologo aristotelico, Giovanni Wenck di Herremberg, insegnante e rettore all'università di Heidelberg dal 1435 al 1451, scrisse contro il *De docta ignorantia* il *De ignota litteratura* e mosse due accuse al Cusano. La prima riguarda il metodo della docta ignorantia o della teologia negativa. Malgrado l'apparenza contraria, essa pretende, a parere del Wenck, di possedere una conoscenza precisa di Dio al di là dei limiti della natura umana. Inoltre il Cusano mostra di disprezzare il mondo delle creature, un mondo dal quale però si può ascendere al Creatore. Il suo pensiero poi si perde nel vuoto perché, distruggendo il principio di non contraddizione a beneficio del principio della coincidenza degli opposti, nega il fondamento di ogni scienza e vanifica ogni possibilità di discussione. Il mondo sensibile e la stessa logica, replica il Wenck, non sono altro che doni che Dio stesso ci fa per ascendere a Lui nei limiti possibili dell'intelligenza umana. La seconda accusa è quella di panteismo. Il Cusano, a parere di Wenck, avrebbe sostenuto che tutte le cose coincidono con Dio perché massimo assoluto; che Dio è l'essere, tutto l'essere, togliendo così la sussistenza

³² II, 6; *ibid.*, 127.

delle cose nel proprio genere di realtà. Se Dio è tutto ciò che esiste, Egli è dissolto nelle cose. Infine il panteismo è evidente nella coincidenza di tutto il possibile nell'essere in atto di Dio.

In sua difesa, nel **1449**, Cusano scrive l'*Apologia doctae ignorantiae*.

Dalla prima accusa si difende in questo modo (le parole sono messe in bocca ad un immaginario suo discepolo):

“Un cieco può aver sentito dire molte cose sulla chiarezza del sole, che è così grande che non la si può comprendere, e credere, quindi, in base a ciò che ha udito, di saperne qualcosa, mentre invece non la conosce. Paragono così a ciechi molti che si vantano di avere scienza della teologia: quasi tutti coloro che si danno allo studio della teologia si occupano di certe dottrine positive tramandate e delle loro forme, e credono di essere teologi una volta che riescono a parlare come quelle autorità che hanno deciso di rispettare, mentre non sanno che così non arrivano a conoscere affatto quella luce inaccessibile, ove non si trova tenebra alcuna ... La logica ed ogni altra ricerca di natura filosofica non toccano la visione. Come il cane da caccia usa di un certo discorso che gli è connaturale, quando va cercando la selvaggina in base a tracce esperibili sensibilmente, per giungere così all'oggetto della ricerca, alla stessa maniera si comporta ogni animale secondo un proprio modo; alla stessa maniera si comporta l'uomo con la logica. Detto questo il precettore mi fece rilevare come la dotta ignoranza promuova una visione simile a quella che si avrebbe da un'alta torre: chi è posto lassù vede di già ciò che, con discorso vario e per vestigia, va ricercando colui che è vagante per la campagna, ed intuisce quanto costui si avvicini o si allontani dall'oggetto della sua ricerca. In questo modo la dotta ignoranza, posta nell'alta regione dell'intelletto, è giudice della ragione discorsiva”.

La dotta ignoranza, dunque, è visione intellettuale, non discorso razionale. Il principio della coincidenza degli opposti vale per la visione; la logica della non contraddizione per il discorso razionale. Ma la visione intellettuale è giudice della logica della non contraddizione.

In secondo luogo egli si difende dall'accusa di panteismo:

“Quando diciamo che Dio è creatore e lo chiamiamo essere, elevandoci alla coincidenza, diciamo che Dio coincide con l'essere. Mosè lo chiama formatore: Dio formò dunque l'uomo etc. Se Egli è dunque forma delle forme, Egli conferisce l'essere, sebbene sia la forma della terra che conferisce l'essere alla terra, e la forma del fuoco che lo conferisce al fuoco. L'immagine ha una forma che le conferisce quell'essere per cui è immagine, e la forma dell'immagine è forma formata mentre, ciò che c'è in essa di verità, lo riceve da quella forma che è verità ed esemplare; allo stesso modo è in Dio che ogni creatura è quell'essere che essa è. In Dio ogni creatura, che ne è l'immagine, è nella propria verità. Ma per questo non viene annullata la sussistenza delle cose nella propria forma”.

In conclusione, tutte le cose sono in Dio, ma ivi sono Dio, non cose particolari; Dio è in tutte le cose, ma senza mescolarsi e particolarizzarsi in esse. Ma già nel *De docta ignorantia* alcune precisazioni permettevano di evitare un discorso di immanenza tra Dio e l'universo:

“Nessuno riesce ad intendere come Dio sia esplicito dalla molteplicità delle cose, dato che l’essere dell’unità divina non esiste in virtù dell’intelletto che astrae dalle cose e non è unito o immerso nelle cose. Se consideri le cose senza di Lui, le cose sono nulla come il numero è nulla senza l’unità. Ma se consideri Lui senza le cose, Egli tuttavia sussiste mentre le cose sono nulla. Se consideri Lui in quanto è nelle cose, credi che la cosa sia alcunché in cui ci sia Lui. E sbagli, come è evidente dal capitolo precedente, perché l’essere della cosa non è qualcosa d’altro, per cui essa sia già di per sé cosa diversa da Dio, ma il suo essere è un dipendere dall’essere divino. E se invece consideri la cosa come è in Dio, là essa è Dio stesso e la stessa unità”³³.

In questo modo il nostro filosofo salva la trascendenza assoluta di Dio rispetto l’universo-mondo, e mette in secondo piano la sua immanenza nel mondo.

Un’ultima considerazione va fatta in merito alla cristologia del Cusano. L’universo – mondo è da egli definito come infinito privativo, massimo contratto, ma non in modo assoluto. L’universo non può essere allora la manifestazione immediata di Dio. Tra Dio, massimo e infinito, l’unico nella cui assoluta unità infinita coincidono senza opposizione dell’ente gli opposti, il massimo e il minimo assoluti, e l’universo contratto, perciò finito e creato, diventa necessaria una mediazione. L’unica mediazione possibile avviene nella persona di Cristo, il Mediatore per eccellenza, l’unico che sia insieme assoluto e finito, divino e umano. Gesù Cristo realizza l’unità ipostatica dell’assoluto e del creato e può permettere l’elevazione della natura finita e creata all’unità con quella assoluta e increata. In Cristo si realizza l’unione ineffabile dell’unico esemplare assoluto, che è Dio, Uno, il Padre, e perciò il Figlio di Dio, esemplare Lui stesso e quindi Dio, e dell’immagine o similitudine dell’esemplare in quanto uomo. **La mente dell’uomo** è creata a **similitudine e ad immagine del verbo divino**; per questo potrà, come Dio crea gli enti, **creare a sua immagine, traendole da sé, le nozioni delle cose, ossia i numeri e le misure di esse**. L’uomo sarà dunque il creatore di una scienza quantitativa dell’universo, come Dio è creatore della sua realtà. L’unione del divino e dell’umano nella persona di Cristo è spiegata dal Cusano con i concetti di massimo assoluto e di massimo contratto. L’universo è contratto in maniera indeterminata e non assoluta, **in Cristo invece l’umanità si è trovata contratta in modo assoluto e massimo**, e tale massimità della sua contrazione e determinazione ne assicura **l’unione con la massimità, ossia con il massimo infinito e assoluto che è Dio**. In Gesù Cristo noi abbiamo il contratto in modo assoluto, cioè il contratto massimamente determinato. In Cristo si realizza la coincidenza tra creatura e creatore:

“Ora codesta natura media è proprio l’umana, la quale per opera di Dio è stata sollevata sopra tutte le cose ed è di poco inferiore alla natura angelica, complicando in sé la natura intellettuale e quella sensibile, e radunando nel proprio ambito tutto ciò che esiste, sì da esser giustamente chiamata sin dagli antichi microcosmo o piccolo mondo”³⁴.

³³ II, 3; *ibid.*, 119.

³⁴ III, 3; *ibid.*, 166.

La riflessione sulla mediazione di Cristo scardina ancor di più l'accusa di panteismo. In più, l'esaltazione della massimità dell'umanità di Cristo porta anche all'esaltazione dell'umanità e delle sue potenzialità, esprime un'alta fiducia nell'uomo. Cusano ne riprende la definizione di **microcosmo**: nel sec. XII lo definivano così Galeno, Macrobio, Calcidio, Bernardo Silvestre, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, in quanto microcosmo naturale, ossia perché in esso si riflette l'universo. Il nostro autore lo definisce così a partire dalla cristologia: l'uomo è Dio secondo, occasionato (secondo una categoria dell'ermetismo), immagine di Dio tramite Cristo. Per questo la mente umana può costruire e ricostruire il grande cosmo. In Cristo l'uomo può farsi Dio, elevarsi alla massimità assoluta attraverso l'unico mediatore, colui che unisce il finito e l'infinito, Gesù Cristo. L'uomo può pregare Dio, rimasto a lungo sconosciuto e inaccessibile, perché Egli si è rivelato nell'uomo Gesù. L'uomo può cogliere Dio e "deificarsi" nella sua interiorità. Nella deificazione l'uomo si fa Figlio di Dio, al di là della ragione e del senso, chiudendosi nella visione intellettuale. Partendo da sé e dalla propria mente l'uomo coglie Dio in sé tramite Cristo. L'uomo è allora microcosmo, ma perché vuole essere solo uomo, non angelo, non un'altra natura. Egli può trovare la felicità solo in se stesso, nel proprio perfezionamento interiore. In Cristo la natura umana raggiunge il suo modello, realizza l'aspirazione all'eternità. L'uomo, cioè, non è più una possibilità realizzata, ma diviene una realtà eterna, trova dunque ciò che c'è di divino in lui. Dio si fa immanente nel mondo per Cristo, e l'uomo si unisce immediatamente a Dio in Cristo.

COPERNICO (1473-1543)

Comincia a divulgare le sue idee a partire dal **1503**, un estratto delle sue teorie (*Comentariolus*) circola a partire dal 1530, nel **1543** è pubblicata l'opera *De Revolutionibus orbium caelestium*. L'ipotesi geocentrica di Tolomeo si accorda difficilmente con l'osservazione dei fenomeni celesti: è poi assurdo che l'intero universo giri attorno a quel punto insignificante che è la terra. In base al principio della relatività del moto (il mutamento nello spazio va valutato in base al movimento della cosa osservata e a quello di colui che la osserva) egli ipotizzò il triplice moto della terra (intorno al proprio asse, intorno al sole, rispetto al piano dell'ellittica. Egli mantenne le tesi aristotelico – tolemaiche dell'esistenza delle sfere celesti e della finitezza dell'universo delimitato dal cielo immobile delle stelle fisse.

Le origini della scienza moderna

Una delle conseguenze della frantumazione della sintesi scolastica, ma anche grande e nuovo fenomeno spirituale per l'Occidente, è la nascita della scienza moderna. Essa si rivolge non più al tutto della realtà, come la Fisica della precedente tradizione, ma alle singole parti, per conoscerle e dominarle. La scienza moderna è un conoscere e un agire che isola la parte dal contesto in cui si trova. Non è più mera contemplazione.

Per esempio con **Galileo Galilei** (1564-1642) inizia la dinamica moderna: il movimento dei corpi viene considerato separatamente dall'insieme degli eventi che lo accompagnano o di quelli che possono condizionarlo (la resistenza, l'attrito, ...). La scienza moderna segue tale metodologia. Essa muove da un'ipotesi che associa un fenomeno B ad un fenomeno A secondo la relazione di causa – effetto. La verità di tale ipotesi consiste nella sua corrispondenza alla realtà e va dimostrata. La dimostrazione non consiste più nel sillogismo aristotelico, ma in un insieme di operazioni pratiche, che costituisce l'esperimento. L'esperimento isola il fenomeno considerato nell'ipotesi e lo riproduce. Galileo si applicò alla caduta perpendicolare dei corpi nel vuoto: non aveva ancora a disposizione la pompa ad aria per creare il vuoto, che verrà inventata 12 anni dopo la sua morte, nel 1654, ma fece cadere contemporaneamente, dall'alto della Torre di Pisa, una palla dal peso di una libbra e una palla di cento libbre, e osservò che la seconda, la più pesante, toccò il suolo con un brevissimo anticipo sulla prima. Tale esperimento falsificò la tesi aristotelica secondo la quale la velocità di caduta dei corpi sarebbe direttamente proporzionale al loro peso (in questo caso il rapporto dei tempi di caduta sarebbe dovuto essere 1/100). Invece, la velocità di caduta dei corpi nel vuoto è uguale (il piccolo scarto è dovuto alla resistenza dell'aria, visto che era ancora impossibile realizzare il vuoto pneumatico). Il fenomeno viene isolato per conoscerne il funzionamento: non a caso per **Francesco Bacone** (1561-1626) la **scienza è dissezione della natura**.

Ma ogni azione umana che vuole raggiungere uno scopo ha tutti i caratteri dell'esperimento scientifico: essa isola certe parti della realtà e le scioglie dalla rete di rapporti in cui si trovano con l'intero universo. Una riflessione sulla struttura dell'azione umana era già presente nel pensiero greco (cfr *Etica* di Aristotele: *phronesis*, deliberazione ...). Ma in che cosa si distingue l'esperimento scientifico dalle altre azioni dell'uomo miranti ad uno scopo?

La **scienza moderna** non isola qualsiasi aspetto parziale della realtà, ma solo la realtà che diviene, la natura, e perciò vuole costituirsi come **fisica**. Essa prescinde perciò dalla metafisica e da ogni rivelazione soprannaturale, cioè considera solo ciò che è interno alla natura. Della natura, poi, essa coglie solo gli aspetti quantitativi e prescinde dalle qualità: colori, suoni, sapori, odori, caldo, freddo non esistono in sé nella realtà vera e propria, ma dipendono dal nostro modo di percepire. Già Democrito, in qualche modo, aveva distinto tra qualità primarie e qualità secondarie: per la scienza moderna le prime indicano la realtà degli aspetti quantitativi mentre le seconde il carattere soggettivo e convenzionale degli aspetti qualitativi. I corpi sono costituiti in un certo

modo e si comportano in un certo modo in base alla disposizione e al movimento degli atomi. Bacone parla di schematismus latens, di una configurazione latente: si tratta della disposizione dei corpuscoli elementari che determina la costituzione e il comportamento dei corpi, che è al di là (latente) del modo in cui l'uomo percepisce la realtà. Per Galilei, se la realtà naturale, in ultima analisi, è quantità, la **conoscenza vera della realtà naturale** è la conoscenza della quantità, cioè la **scienza matematica**. Nel pensiero greco troviamo un'oscillazione nella considerazione della matematica. In Pitagora la matematica conduce al nucleo profondo della realtà perché il mondo è cosmo e il numero è l'essenza della realtà. Platone aveva fatto scrivere nell'Accademia: "*Chi non è matematico non entri*". I Numeri Ideali permettevano il passaggio tra i Principi Primi (Uno e Diade Indeterminata) e la molteplicità ordinata delle Idee e il Demiurgo plasma portando misura, cioè modellando la materia in base alle Idee, ma con la mediazione degli enti matematici. In questi autori il numero è reale. Per Aristotele, invece, la fisica riguarda la realtà che diviene mentre invece la matematica riguarda l'immutabile, ma l'immutabile che non è reale. I rapporti matematici sono immutabili e necessari ma esistono solo nella mente dell'uomo. **Galilei**, oltre all'atomismo di Democrito, si rifà anche **alla concezione pitagorica della matematica** per cui i rapporti matematico – quantitativi costituiscono la realtà vera e propria, sono immutabili e reali. Egli scrive:

*"La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto"*³⁵.

Chiaramente per Pitagora il numero è il senso del tutto mentre per Galilei esso è la struttura dei rapporti quantitativi, il senso della realtà naturale isolata dal tutto.

I rapporti matematici sono reali e immutabili non perché la realtà naturale è immobile, ma perché il divenire della natura si realizza secondo le leggi immutabili scoperte dalla scienza matematica. La matematica diventa così un **sapere necessario, incontrovertibile, assoluto**, qualitativamente uguale alla conoscenza matematica posseduta da Dio, ma non è comprensione del tutto, è una conoscenza che isola il proprio contenuto dal tutto. L'esperimento della scienza galileiana isola la struttura quantitativa della realtà: in esso l'ipotesi e la verifica sperimentale hanno un carattere matematico. La realtà, in esso riprodotta, è ridotta a grandezze fisiche. Non a caso Galileo concepisce anche il tempo come grandezza fisica, cioè come grandezza coordinabile alle misurazioni della distanza: quindi non esiste più differenza qualitativa tra gli strumenti che misurano il tempo (cfr. gli orologi), che sono caratterizzati da un funzionamento ciclico (il circolo, il tempo che ritorna su se stesso e si ripete, e va avanti ritornando su di sé), e gli strumenti che misurano la distanza caratterizzati da uno sviluppo lineare all'infinito. Anche un'azione umana che

³⁵ GALILEO GALILEI, *Il Saggiatore*, 6; in *Opere* 1, a cura di F. Brunetti, Utet, Torino 2005, 631-632

conseguono uno scopo isolando ambiti della realtà: ma non ne considera solo l'ambito quantitativo, bensì suscita aspetti qualitativi.

A questo punto è importante chiarire il metodo della scienza galileiana: la matematica pura non è capace di presentare la realtà, solo l'esperienza è in grado di presentare la realtà naturale. La ragione matematica coglie, al di sotto dell'aspetto sensibile – qualitativo, la struttura quantitativa della realtà naturale. L'esperimento è un'azione guidata che riproduce un fenomeno già presente in natura per vedere se esso produce o no l'effetto previsto dall'ipotesi. Ma l'azione è al di fuori della ragione matematica. Il **metodo** di Galilei sintetizza **esperienza, ragione matematica e azione**. Tale nuovo metodo non è semplicemente induttivo (dal particolare all'universale). L'induzione interviene all'inizio per orientare la formulazione dell'ipotesi. Ma per la deduzione logico – matematica (dall'universale al particolare) l'ipotesi implica conseguenze poi verificabili con l'esperimento. Per Bacone l'induzione è *“l'arte dell'invenzione”* perché permette di scoprire le cause dei fenomeni. Alla scienza interessano le cause prossime dei fenomeni, quelle interne alla natura. La causa prossima di un fenomeno è presente quando è presente il fenomeno, è assente quando è assente il fenomeno, varia proporzionalmente rispetto al variare del fenomeno.

La scienza moderna critica in maniera radicale la fisica aristotelica, che però era ritenuta un cardine dell'intero edificio filosofico. Ma, se crolla tale cardine, non sarà forse pericolante l'intero edificio? Non si tratta di ricostruirlo da capo? Galilei si limitava a dire, rispondendo dopo un tempo di silenzio a delle lettere ricevute in merito alla scoperta di macchie sulla superficie del sole, che in seguito rivendicherà come sua scoperta:

“Non per questo voglio disperarmi ad abbandonar l'impresa, anzi voglio sperare che queste novità mi abbino mirabilmente a servire per accordar qualche canna di questo grand'organo discordato della nostra filosofia; nel qual mi par vedere molti organisti affaticarsi invano per ridurlo al perfetto temperamento, e questo perché vanno lasciando e mantenendo discordate tre o quattro delle canne principali, alle quali è impossibile cosa che l'altre rispondino con perfetta armonia”³⁶.

Il grande organo discordato è la filosofia, egli vuole semplicemente accordare la canna della filosofia della natura, lasciando ad altri il compito di accordare l'intero organo. Bacone parla invece di instauratio magna, di un grande rinnovamento, di una ricostruzione del sapere di cui si sente *“buccinator”*, araldo. Egli profila un Novum Organum che si contrappone al vecchio Organon aristotelico, cioè la logica aristotelica considerata come uno strumento che aiuta a conoscere la verità.

Inoltre Galilei si proponeva di nobilitare e perfezionare la terra: già per lui la scienza non è semplice contemplazione, ma una forma di dominio. Per Bacone, in maniera più esplicita, la scienza è potenza, capacità di dominio sulla natura. Già l'esperimento è una forma di dominio

³⁶ GALILEO GALILEI, *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, 4 Maggio 1612; in *Opere, cit.*, 346.

perché riproduce realmente le condizioni di isolamento di un certo fenomeno, e quando esso scopre la legge secondo cui il fenomeno si realizza, mette l'uomo in grado di dominare metodicamente la natura. Ecco perché, per Bacone, la scienza instaura il *regnum hominis* nel mondo³⁷.

Certo, in queste finalità attribuite alla scienza (nobilitare, perfezionare la terra, *regnum hominis*), sembra emergere un livello di realtà e di giudizio diverso dal mero livello empirico: non si tratta di un giudizio scientifico, ma di un giudizio religioso e morale.

La scienza moderna rimane comunque nell'ambito del realismo: la realtà vera e propria esiste indipendentemente dalla conoscenza umana, è esterna alla mente dell'uomo ed è conoscibile dall'uomo nel suo aspetto matematico.

Tra scienza moderna e pensiero greco, o ontologia greca, che tipo di rapporto sussiste? Si tratta di una rottura completa o di una continuità? Emerge qualcosa di nuovo a scapito dell'antico?

In realtà tutti gli elementi del metodo della nuova scienza erano già presenti nella metafisica e nella fisica dei greci. **Nuova è la sintesi in cui sono uniti, nuovo è il concetto di un sapere operativo che conosce incontrovertibilmente una dimensione particolare della realtà: la sua struttura quantitativa isolata da ogni contesto.** Ma non possiamo non accorgerci di una comunanza di fondo: **la scienza moderna continua ad usare le categorie dell'ontologia greca.** Un esempio.

Nel **1610** Galileo pubblicò il *Sidereus Nuncius* nel quale, grazie alle osservazioni fatte mediante un telescopio, un cannocchiale che si era fabbricato, annunciò una scoperta che sconvolse il mondo della cultura: anche i corpi celesti sono corruttibili. Aristotele faceva rientrare i corpi celesti fra le sostanze materiali ma incorruttibili, perché fatte di una materia particolare, l'etere. Galileo avrà tribolazioni dopo l'annuncio di tale scoperta, e l'individuazione delle macchie solari procede nella stessa direzione. Anche se questo annuncio confuta una tesi cardine della fisica aristotelica, esso non mette però in discussione le categorie aristoteliche di corruttibilità e incorruttibilità, del divenire e dell'immutabile. **Il senso greco del divenire dell'ente è alla base della scienza moderna**³⁸.

La nuova scienza, comunque, prescinde dal mondo umano e da ogni spiegazione metafisica e teleologica, considera il divenire come un meccanismo dove il movimento di ogni parte è determinato dal movimento di un'altra parte, ma non si chiede l'origine e lo scopo del movimento. Anzi, la nuova scienza sembra lasciare alla religione cristiana la comprensione dell'origine e dello scopo della vita umana.

³⁷ E. SEVERINO, *La filosofia moderna*, BUR, Milano 1994, 21-35.

³⁸ *Ibid.*, 34.

Tale dinamica di isolare una parte dal tutto e di rilevare gli aspetti misurabili o pianificabili o organizzabili caratterizza l'epoca moderna. La troviamo applicata all'ambito della politica considerata in se stessa e separata dalla morale e dalla religione (giusnaturalismo, Machiavelli, Hobbes ...). Più tardi, con l'enfasi dei successi riportati dall'applicazione del modello meccanicistico alla realtà naturale, si tenderà di costruire l'intero edificio filosofico sul modello della scienza naturale. Il metodo scientifico verrà applicato ai campi tradizionali dell'indagine filosofica e la concezione meccanicistica diventerà una vera e propria metafisica, un dogma filosofico.

La scienza acquista una sua autonomia, anche legittima, ma tale autonomia può significare separazione completa dalla questione del senso? Può la scienza essere completamente staccata dalla questione del bene? Gli aspetti quantitativi della realtà sono senza nessun punto di contatto con gli aspetti qualitativi? Questa non era comunque l'intenzione di Bacone e Galilei.

Lo stesso **Bacone** non è promotore di un tecnicismo moralmente neutro o di un progresso ad ogni costo, ma è animato dallo spirito di carità e il suo progetto di riforma del sapere rientra in un'opera di redenzione del genere umano. Egli, riferendosi anche ai miti fondativi della nostra cultura, si interroga sull'origine e sull'essenza della natura³⁹. Si può comandare alla natura solo obbedendole. La natura ha avuto origine dal Verbo divino attraverso l'interposizione della materia confusa, anch'essa creata da Dio, e poi si sono insinuate la prevaricazione e la corruzione. Alla base della natura ci sono infiniti e molteplici individui che si raccolgono in specie e generi e si riducono di numero finché la natura sembra fondersi nell'unità. Al vertice vi sono poi le idee universali per il cui tramite ci si avvicina a Dio. L'ispirazione del pensiero di Bacone è evidentemente platonica. La natura si compone in armonia, è la concordia mista alla discordia, è perfetta e autosufficiente come la vera filosofia, sua immagine riflessa. Bacone individua nella natura una forza originaria e unica che dalla materia costituisce e produce tutte le cose, la legge suprema della Natura che la mantiene unita sottomettendosi a Dio. Tale forza non è effetto di alcuna causa, è lo stimolo della materia prima: si tratta del movimento naturale di cui in natura non c'è alcuna causa. L'unica causa è Dio, che lo introduce nelle prime particelle delle cose per tenerle unite. Si tratta della legge suprema della natura. La struttura quantitativa della realtà, l'organizzazione delle particelle è senza provvidenza e non sa rendere conto dell'ordine e della bellezza secondo una legge certa e necessaria. Solo la Provvidenza divina sa trarre ordine e bellezza da cose prive di provvidenza. Il nostro autore, pur ispirandosi anche all'atomismo di Democrito, ne prende anche le distanze, per riaffermare le ragioni del Provvidenzialismo cristiano. È più corretto dire che egli adotta una concezione dinamicistica, piuttosto che meramente meccanicistica, della struttura delle cose. Chiaramente, l'origine della scienza moderna porta una novità nella concezione della verità. Fino ad allora la verità era legata al principio di autorità: *ipse dixit*. Egli, invece, alla luce del nuovo metodo scientifico, dice: ***veritas filia temporis***. I contemporanei hanno una maggiore conoscenza del mondo rispetto agli antichi. Anzi, occorre **purificare l'intelletto dagli idoli**, dagli *idola tribus*, comuni a tutti gli uomini, dagli *idola specus*

³⁹ BACONE, *De sapientia veterum*; tr. it. M. Marchetto, *Sapienza degli antichi*, Bompiani, Milano 2000.

propri di ciascun individuo e legati all'educazione, alle abitudini, ai casi fortuiti in cui ci si viene a trovare, dagli *idola fori* che derivano dal linguaggio (nomi di cose che non esistono o nomi di cose confusi e male determinati), gli *idola theatri* che derivano dalle dottrine filosofiche o dalle dimostrazioni sbagliate. Ci sono delle false filosofie da criticare: la filosofia sofistica adatta il mondo naturale alla logica, la filosofia empirica spiega ogni cosa per mezzo dei pochi e ristretti esperimenti, la filosofia superstiziosa si mescola alla teologia.

Nell'indagine dei fenomeni, principale, in Bacone, è la ricerca della causa formale. La forma è la causa delle cose naturali. In ogni fenomeno naturale si distinguono uno schematismo latente, cioè la struttura e l'ordine dei corpi considerati staticamente, e un processo latente, il movimento intrinseco dei corpi che li porta a realizzare la forma. La **forma è la struttura che costituisce essenzialmente, individua, definisce un fenomeno naturale**. Essa è la legge che regola il movimento di generazione e produzione del fenomeno. La forma è differenza vera che individua la struttura di una realtà materiale e natura naturante che regola il movimento di produzione di un fenomeno. La forma rimane sempre interamente risolvibile in elementi naturali. Egli ridimensiona il ruolo della matematica.

Excursus storico – filosofico: la scienza e la filosofia della scienza fino al XX sec.

a. Le scienze ...

Può essere utile a questo punto adottare una prospettiva diacronica e cogliere le linee di fondo dello sviluppo della scienza e della sua auto – comprensione fino al sec. XX. Noteremo un notevole e significativo cambiamento, pur non negando il peso che la scienza moderna ha avuto nel caratterizzare l'autocoscienza dell'Occidente.

La scienza moderna, a partire dalle sue origini, e con essa la tecnica, progrediscono. Abbiamo già intravisto come con la nascita della scienza moderna si instaura **un rapporto nuovo e inedito tra conoscere e fare**: la tecnica non è l'ambito di applicazione delle conoscenze ma si conosce operando e si opera conoscendo. L'agire sulla realtà permette di conoscerla e la stessa conoscenza è costruzione di un sistema di categorie che riflette e scruta gli aspetti quantitativi della realtà.

Nell'apogeo dello sviluppo della scienza e dell'agire tecnologico, il rischio per la filosofia diventa la rincorsa della scienza, il volersi strutturare come questa forma di sapere esatto, l'autofondarsi come sapere scientifico. **È sensato, è vero solo ciò che è verificabile**. La tecnica diventa il modo di darsi del reale e del rapporto con esso nella contemporaneità: l'ente è lo sfondo manipolabile da parte del soggetto (cfr. Heidegger). All'inizio del XX sec. Husserl arriverà a constatare che la scienza

ha perso la relazione con il mondo della vita⁴⁰: anche per questo la tecnica giunge a problematizzare radicalmente la dimensione etica.

Per **Newton** (1642-1727) la **scienza** è **descrizione dei fatti**. Egli, soprattutto nell'opera *Principi matematici della filosofia* (1687) aveva elaborato la dottrina fisica che fece da supporto all'illuminismo ed aveva presentato un sistema puramente meccanico di tutto il mondo celeste e terreno. Egli voleva percorrere la via di Galilei: partire dalla conoscenza dei fatti dati dall'esperienza e arrivare gradualmente alle prime cause e agli elementi ultimi dei fatti stessi. Egli giunse a elaborare la **teoria della gravitazione universale** in cui ha interpretato con un'unica legge fatti ritenuti fino ad allora diversissimi (la caduta dei gravi, i movimenti celesti, le maree). Tale teoria non è ancora il punto di arrivo definitivo, né il fondamento di una qualsiasi dottrina metafisica; è semplicemente la sistematizzazione matematica di svariati dati dell'esperienza. Il nostro autore non formula ipotesi sulla natura della gravità, perché la fisica moderna descrive i fenomeni, non spiega la natura. Essa formula le leggi generali della natura in conformità delle quali le cose si formano, anche se le cause non sono state scoperte.

Prima di tutto possiamo sinteticamente prendere atto di come sono radicalmente evolute alcune scienze nella loro applicazione e auto comprensione.

Partiamo da come nasce e si costituisce l'**economia** in quanto **scienza autonoma**. Il 09 Marzo **1776** arriva nelle librerie il più famoso libro di economia di tutti i tempi, che incontrò una calorosa accoglienza da parte del pubblico, con cinque edizioni nel giro di 12 anni. Si tratta de *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith. Egli ha riflettuto sul principio della divisione del lavoro, "*La causa principale del progresso delle capacità produttive del lavoro, nonché della maggior parte dell'arte, destrezza e intelligenza con cui il lavoro viene svolto e diretto*"⁴¹. Le premesse di tale principio, e della conseguente impostazione economica e sociale, sono da rinvenire nell'**egoismo** dell'uomo:

"In una società incivilita egli (l'uomo) ha bisogno in ogni momento della cooperazione e dell'assistenza di moltissima gente, mentre tutta la vita gli basta per assicurarsi l'amicizia di poche persone. In quasi tutte le altre razze animali l'individuo giunto a maturità è del tutto indipendente e nel suo stato naturale non ha bisogno dell'assistenza di altre creature viventi. L'uomo ha invece quasi sempre bisogno dell'aiuto dei suoi simili e lo aspetterebbe invano dalla sola benevolenza; avrà molta più probabilità di ottenerlo volgendo a suo favore l'egoismo altrui e dimostrando il vantaggio che gli altri otterrebbero facendo ciò che egli chiede. Chiunque offra a un altro un contratto, avanza una proposta di questo tipo: <<Dammi la tal cosa, di cui ho bisogno, e te ne darò un'altra di cui hai bisogno tu>>. Tale è il senso di offerte di questo genere, e tale è il modo in cui noi

⁴⁰ E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie*, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgeversmaatschappij, L'Aja 1959; tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 2002

⁴¹ A. SMITH, *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*; tr. It. di F. Bartoli – C. Camporesi – S. Caruso, *La ricchezza delle nazioni*, Newton Compton Editori, Roma 1995, 66.

tutti ci procuriamo gli uni dagli altri la massima parte dei buoni uffici di cui abbiamo bisogno. Non è certo dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dal fatto che essi hanno cura del proprio interesse”⁴².

Egli concepisce l'uomo a partire dal suo desiderio, che si configura come **self – love** e la sua visione si inserisce nel più globale contesto di una filosofia del progresso. Progredire, migliorare le proprie condizioni è una tendenza naturale di tutti gli uomini e di tutte le nazioni. C'è un desiderio di progredire espresso dal termine *pro – gressus*, che semplicemente significa procedere, fare un passo in avanti, ma è un termine valutativo, che ancora non coincide con il progredire così come è concepito nella modernità. Il progredire in senso moderno, per il nostro autore, coincide con il crescere della ricchezza. La ricchezza di un paese può versare in tre possibili condizioni: uno “stato di progresso” (*progressive state*), uno “stato stazionario” (*stationary state*) che si accontenta dei livelli assoluti delle acquisizioni raggiunte, e uno “stato di decadenza” (*declining state*) decisamente melanconico. Lo stato stazionario, qualora fosse ricco, è comunque tedioso mentre l'unico stato felice e sano è lo stato di progresso, una situazione in cui, anche se si è già ricchi, si è proiettati in avanti perché la ricchezza aumenti ancora. La modernità esige un progresso rapido ed effettivo (non si può stagnare a lungo, e dunque essere nel tedio), espresso nell'opera di Smith dal termine *improvement*, che non è solo desiderio. Perché alcune nazioni riescono a progredire, cioè ad implementare rapidamente ed effettivamente la propria ricchezza, ed altre, pur desiderandolo, non vi riescono? Progrediscono quelle nazioni che hanno assunto il risparmio e l'ottimizzazione del tempo prodotta dalla divisione del lavoro. Il motore antropologico di tutto questo è il self – love, contrapposto a benevolence, che potremmo tradurre con egoismo, non in seguito ad una valutazione morale, ma in quanto è la considerazione primaria del proprio interesse contrapposta alla considerazione primaria dell'interesse altrui. Per essere corretti, occorre precisare che Smith non considera la *benevolence* un vizio morale: essa è una virtù morale ma non può essere un motore psicologico dell'attività economica. Il *self-love* sarebbe, aristotelicamente parlando, una medietà tra gli eccessi della *benevolence* e la *selfishness*, una sorta di egoismo maligno, anch'esso non appropriato per il campo commerciale. Il nostro autore ci direbbe: nell'economia non è appropriato escludere l'altro da ogni vantaggio, e nemmeno cercare l'interesse dell'altro prima del proprio, ma per commerciare un minimo di egoismo ci vuole. Per onestà bisogna anche precisare che l'egoismo di Smith non coincide con l'egoismo individualistico di Hobbes, causa di uno stato di naturale belligeranza da cui l'uomo va salvato. Anzi, egli è sulla scia di un filone di pensiero che tenta di reagire ad Hobbes: si tratta di un egoismo simpatetico, transattivo, produttivo, che lega il proprio interesse alla necessità di porre in essere scambi, interazioni con gli altri. Sono chiaramente tutti scambi interessati e calcolati. La differenza con Hobbes è anche data dal fatto che Hobbes non si occupa dei livelli intermedi che intercorrono tra Stato e individuo, mentre Smith è attento ad essi, in particolare all'etica e all'economia che sono livelli di intersoggettività.

⁴² *Ibid.*, 72-73.

Il problema serio è un ulteriore dualismo antropologico che il nostro autore eredita dalla tradizione psicologica inglese, in particolare dal suo maestro Hutcheson e che cerca di comporre in una strategia di armonia perché l'uomo non ne resti dilaniato:

“Tuttavia, rimanendo sul terreno della semplice rivelazione empirica, si dava luogo a una difficoltà, che, presente implicitamente in Hume, era già stata abbastanza esplicita in un altro filosofo inglese, Hutcheson, il maestro di Smith all'università di Glasgow: anche Hutcheson rivendica l'originarietà del senso morale e, mostrando come tutte le azioni umane siano riconducibili ai due moventi, reciprocamente indipendenti, dell'egoismo e dell'altruismo, pone implicitamente in luce la presenza di un dualismo profondo nella struttura psicologica degli uomini, dualismo la cui irrisolvibilità veniva resa tanto meno facilmente superabile, nell'impostazione empiristica, in quanto i due opposti moventi erano considerati come dei dati ultimi non ulteriormente analizzabili ... Con Adam Smith il dualismo proprio dell'etica psicologica inglese viene ... cristallizzato, ma in certo senso anche riscattato, giacché la separazione del comportamento umano in due zone, in una delle quali, quella morale, l'utilità dei singoli e della società si consegue mediante l'esercizio della simpatia, e nell'altra, quella economica, la medesima utilità si consegue mediante l'esercizio dell'egoismo, poteva far sperare nella possibilità di evitare ogni conflitto tra le due facoltà”⁴³.

Con Smith abbiamo un altro evento rilevante dell'epoca moderna, la fondazione del campo autonomo dell'economia. Esso è possibile grazie al *self-love* dell'uomo, alla scoperta che l'egoismo non sarebbe affatto un elemento disgregatore nei confronti della società, ma potrebbe invece essere un elemento di ordine e di sviluppo. Egli cerca di spiegare come il libero esplicarsi delle forze individuali sul terreno economico dia luogo alla costituzione e allo sviluppo della società economica. La società civile diventerebbe il luogo economico della conciliazione. Altri autori anglofoni si porranno il problema di come conciliare il *self-love*, irrinunciabile sul terreno economico, con la *benevolence*, irrinunciabile per la dimensione morale. Tutti propongono una risposta politica: tocca alle istituzioni, in quanto costituzione di libertà, designare una società politica che non sia solo Stato, come in Hobbes, ma solidarietà tra individui autonomi. Pur con tutte le dovute precisazioni Smith fonda il campo autonomo dell'economia sull'egoismo, sul primato del proprio interesse, anche se ciò non deve tagliare fuori l'altro dai vantaggi e dalla crescita della ricchezza. Storicamente lo stato o le istituzioni, chiamate ad essere garanti di eticità, sono riuscite ad impedire all'egoismo di essere forza distruttiva e a renderlo principio di interazione e di sviluppo? Non assistiamo forse oggi ad istituzioni che perdono ogni credibilità proprio in rapporto all'eticità? Smith non prende posizione nei confronti della religione, ne ha una considerazione puramente funzionale in quanto potrebbe contribuire, se purificata dagli eccessi di fanatismo e di superstizione, all'ordine perseguito dalla stessa economia. Lo Stato deve sempre porsi come garanzia di eticità, tollerando le molteplici sette ed impedendo che alcune diventino egemoni sulle altre. Ma la redenzione dell'uomo è affidata all'ordine che sta dietro il sistema

⁴³ C. NAPOLEONI, *Smith-Ricardo-Marx: considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Bollati Boringhieri, Torino 1970, 49. 53-54.

economico e alla conoscenza di esso: Dio non è più necessario per salvare l'uomo dal proprio egoismo e la "mano invisibile" che sta dietro al mercato o all'organizzazione economica garantisce l'equilibrio tra egoismo e simpatia e la necessaria interazione tra gli individui per tutelare l'interesse di ognuno e quello della società. Anche se la morale rimane una sfera autonoma, l'economia così concepita offre il paradigma dell'ordine che l'uomo moderno persegue, anche per il suo vivere in società: un'organizzazione basata su interazioni interessate e matematicamente organizzate.

L'antropologia da cui muove Smith sembra aver condotto ad un esito molto diverso e ad una nuova "divinità sacrificale". Oggi l'idolo cui l'uomo ha sacrificato il tempo, dietro l'invito all'ottimizzazione di esso in vista della produzione, e la dignità, è l'economia di mercato, e, dietro di essa, il denaro. Il denaro, non più l'uomo, sta diventando la fonte di ogni significazione e significato, la misura del reale, di fronte alla quale oggi le persone sono dette "risorse", se in grado di produrre, o "esuberanti" o "esodati" se non più in grado di produrre o di essere accolti dal sistema. Lo stesso stato, e le altre istituzioni etiche hanno fatto naufragio nei confronti dell'economia di mercato. Nessuno è riuscito ad evitare che l'egoismo dell'individuo, assunto a principio e liberato dalla valutazione morale negativa, possa tagliar fuori l'altro non solo dalla ricchezza, ma dal necessario per vivere. Del resto sappiamo bene che l'economia di mercato non è l'unico modello economico pensato e pensabile: altre prospettive antropologiche nella contemporaneità aprono modelli economici alternativi (economia di comunione, economia del bene comune, economia "gandhiana" ...).

La **geometria** si ripensa criticamente. Dai nostri studi ricordiamo perfettamente il **postulato V di Euclide**, altrimenti detto delle parallele: *"Per un certo punto non può passare che una sola parallela ad una retta data"*. Fin dal sec. XVIII si è intravista la possibilità di costruire geometrie che non si fondassero su quel postulato. Gauss, nel 1830, affermò che una geometria non euclidea non ha in sé nulla di contraddittorio e può essere sviluppata con lo stesso rigore e con la stessa ampiezza di quella euclidea. Il russo Lobacevskij e l'ungherese Bolyai elaborarono nel sec. XIX **teorie geometriche non euclidee e perfettamente coerenti**. Essi asserivano che *"in un punto passavano infinite parallele ad una retta data"*. Riemann, nel 1855, variando opportunamente il postulato V ottenne una terza geometria, la **geometria di Riemann**. Essa invece esige che *"non vi sia nessuna parallela ad una retta data"*. Da tutto questo si evidenzia che si danno molteplici possibilità di organizzazione dello spazio in quanto le **proposizioni fondamentali della geometria** non sono assiomi o verità evidenti, ma solo **ipotesi che possono essere scelte o variate per raggiungere o una maggiore specificazione, o una generalizzazione più vasta**. In seguito la geometria è stata collegata alla teoria dei gruppi (Klein e il Programma di Erlangen del 1872) per mostrare che la geometria è lo **studio delle proprietà invarianti rispetto ad un gruppo di trasformazioni**. Al primo apparire delle geometrie non euclidee ci si rifiutò di credere all'uguale validità di queste rispetto a quella euclidea, e si voleva ricorrere all'esperienza per assumere il criterio in base al quale decidere quale delle geometrie possibili fosse quella vera. Tale tentativo si rivelò impossibile perché la scelta di metodi o strumenti con cui effettuare le misure relative già

presuppongono la scelta di una geometria determinata. Avviene così la **rinuncia al concetto di verità della geometria**, cioè della sua corrispondenza con la realtà empirica. La scelta di una determinata geometria per gli usi della scienza naturale e della vita è **pura questione di utilità**. Nessuna geometria è più vera dell'altra ma tutte hanno verità logica per la coerenza intrinseca del loro linguaggio. David Hilbert nel 1899 diede forma assiomatica alla geometria e la unì al corpo delle matematiche. Egli mantenne tre punti fermi: 1. l'oggetto della geometria non sono le proprietà necessarie di uno spazio dato ma le proprietà che risultano invarianti rispetto a questo o quel gruppo di trasformazioni 2. i principi da cui una geometria muove non hanno evidenza o necessità ma risultano dalla scelta suddetta e valgono solo semplicemente come ipotesi che possono essere sempre opportunamente variate 3. tali ipotesi sono regole che guidano la deduzione e definiscono la sintesi del linguaggio geometrico.

Anche la **fisica** si ripensa criticamente. L'orientamento relativistico si presenta soprattutto con **Albert Einstein** (1879-1955). Egli dichiara di ispirarsi agli scritti filosofici di Hume e Mach. Ripetute misure sperimentali avevano constatato la **costanza della velocità della luce**. Questo appariva in contrasto con la meccanica classica, secondo la quale la velocità dei corpi che si muovono in direzione opposta si addizionano, per cui la luce proveniente da astri lontani verso i quali la terra è in movimento avrebbe dovuto viaggiare più velocemente di quella proveniente dagli astri dai quali la terra si sta allontanando. Perché invece la velocità della luce è costante? Forse gli strumenti di misura (orologi, regoli ...) che si trovano in movimento veloce subiscono deformazioni? Per la prima volta nella fisica Einstein introdusse una considerazione critica degli strumenti di misura, dell'osservatore e delle sue possibilità. Nel 1905 egli introdusse così la **relatività ristretta**: essa prima di tutto afferma che la distanza spaziale o temporale non è un'entità a sé o un valore in sé ma è relativa al corpo che si sceglie come sistema di riferimento; in secondo luogo non esiste un sistema di riferimento assoluto o privilegiato. Due eventi possono essere simultanei per un sistema di riferimento e non esserlo per un altro che ha una diversa velocità di movimento rispetto al primo. Per questo motivo la teoria della relatività ammette l'esistenza di leggi, che sono le equazioni differenziali, che consentono di operare il passaggio da un sistema di riferimento all'altro. La suddetta teoria non ha più davanti a sé l'uniformità del fenomeno, che era l'oggetto della scienza moderna (lo schematismo latente di Bacone), ma l'uniformità delle leggi fisiche che consentono di mettere in relazione fenomeni diversamente percepiti. Essa studia la variabilità di un fenomeno percepito da osservatori diversi, ma percepisce anche l'invarianza delle leggi che colgono fenomeni diversi. L'oggettività viene trasferita dai fenomeni alle leggi. Le equazioni differenziali, rispetto a quelle adoperate nella fisica classica, sono meno categoriche e più generiche. Nel 1912 Einstein estende la teoria della relatività ai sistemi gravitazionali, utilizzando cioè una nozione di spazio diversa da quella della geometria euclidea, una nozione astratta e generalizzata. Nasce la teoria della relatività generale, che supera la teoria della forza di gravità di Newton, e spiega la traiettoria curva seguita nel movimento dai corpi grazie alla misurazione di un certo numero di coefficienti. Per questa teoria il nostro scienziato si avvale del concetto di campo, elaborato nell'ambito dell'elettrologia: così facendo egli supera un'altra differenza fondamentale per la fisica classica, quella tra materia ed energia. L'interpretazione relativistica considera i corpi

stessi come speciali densità di campo, per cui tra materia e campo rimane solo una differenza quantitativa. La fisica relativistica si allontana così dalla percezione della natura propria del senso comune. Il campo non è un qualcosa di percepibile, è un costrutto, una costruzione concettuale, molto utile per l'interpretazione matematica della natura, ma con una base rappresentativa e percettiva pressoché nulla. La teoria della relatività fu poi applicata nel campo della fisica atomica, dove si studiano le particelle che risultano dalla dissoluzione dell'atomo. Su scala atomica, l'osservazione di un fenomeno modifica il fenomeno stesso in maniera imprevedibile. Per osservare è necessario l'impiego della luce e l'energia impiegata nell'osservazione non può scendere al di sotto di una certa quantità minima che Max Planck nel 1900 scoprì come *quantum* di energia o *costante h*. Ogni osservazione che vuole determinare la posizione di una particella atomica ne modifica la velocità, e viceversa la modificazione della velocità ne modifica la posizione. Quindi non è possibile determinare simultaneamente la posizione e la velocità di una particella qualsiasi. Per questo Heisenberg nel **1927** elaborò il **Principio di indeterminazione**: nella discussione di alcune esperienze occorre prendere in esame quella interazione tra oggetto e osservatore che è necessariamente congiunta ad ogni osservazione. Nelle teorie classiche questa interazione veniva considerata o come trascurabilmente piccola o come controllabile in modo da poterne eliminare l'influenza per mezzo di calcoli. Nella fisica atomica tale ammissione non si può fare perché, a causa della discontinuità degli eventi atomici, ogni interazione può produrre variazioni parzialmente incontrollabili e relativamente gravi. Dunque, se si vuole determinare la velocità di una particella atomica, la sua posizione rimane indeterminata in modo preciso e imprevedibile. Sul comportamento futuro di una particella atomica che è stata sottoposta all'osservazione si possono fare solo previsioni probabili, in base a statistiche opportunamente stabilite, ma non sono possibili previsioni sicure. **Queste leggi espellono il determinismo della scienza e costringono a rivedere gli assunti baconiani**: conoscere per prevedere e controllare. Ciò significa anche **mettere in discussione un altro caposaldo della fisica classica, il principio di causalità**. L'interpretazione rigorosa del principio di causalità include infatti il **determinismo**, cioè la possibilità della previsione infallibile degli eventi futuri. Pierre Simon Laplace, nel **1820**, aveva così formulato l'ideale deterministico della scienza: *"Noi dobbiamo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e la causa di quello che seguirà. Un'intelligenza che, per un istante dato, conoscesse tutte le forze da cui la natura è animata e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono, se fosse abbastanza vasta per sottomettere questi dati al calcolo, abbraccerebbe nella stessa formula i movimenti dei più grandi corpi dell'universo e quelli del più leggero atomo: niente sarebbe incerto per essa e l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi"*. Secondo la fisica dei quanti, la previsione infallibile non è possibile, non perché i mezzi di osservazione e di calcolo siano imperfetti, ma perché influiscono imprevedibilmente sui fatti osservati. Sempre su questa scia Niels Bohr (1885-1962) enunciò nel 1928 il **principio di complementarità** secondo il quale la descrizione spazio – temporale da un lato e la causalità classica dall'altro lato sono due aspetti complementari dei fenomeni, cioè si escludono a vicenda. È impossibile separare il comportamento degli oggetti atomici dall'influenza che su di essi esercita l'osservazione. La fisica non potrà mai descrivere una catena causale

necessaria di eventi. Pro o contro determinismo? Cosa può conoscere la fisica? Sempre Planck ricorse all'ipotesi di uno spirito ideale che, a differenza dell'uomo, non fa parte della natura e quindi, per esso, non ci sono relazioni di indeterminazione. Ma tale ipotesi non né confutabile né verificabile. V. Neumann nel 1932 scriveva: *“Non v'è oggi nessuna ragione che permetta di affermare l'esistenza della causalità in natura e nessuna esperienza che possa darcene la prova”*. La **fine del determinismo rigoroso** non è la ricaduta nell'ipotesi metafisica opposta dell'indeterminismo, non significa affermare che l'arbitrio o la libertà dominano in natura. Occorrono nuovi schemi esplicativi della natura, come le connessioni possibili e il calcolo della loro probabilità relativa. Entrando in crisi il principio di causalità, entra in crisi l'ideale scientifico della scienza moderna: la descrizione della natura. Nel '700 e nell'800 il concetto di descrizione ha liberato la scienza dalla presunzione di una spiegazione globale della natura, e quindi da sovrastrutture metafisiche. Inoltre ha accentuato il carattere sperimentale e di osservazione della medesima. La fisica quantistica viene ora a mettere in dubbio la possibilità di una descrizione del corso oggettivo dei fenomeni. Non è possibile ricostruire oggettivamente l'intero comportamento di una particella atomica considerata nella sua individualità. La fisica quantistica elabora semmai leggi statistiche fondate sul calcolo delle probabilità, che riguardano aggregati di oggetti identici. Nella teoria della relatività, poi, la nozione di campo non è una realtà fisica, non corrisponde allo spazio della percezione sensibile, ma è un costrutto, cioè una costruzione concettuale che rende possibili certe operazioni di misura e di osservazione. I corpuscoli e le onde della fisica quantistica non sono realtà fisiche. **Entra così in crisi il concetto di realtà fisica**: secondo alcuni esso include le condizioni che rendono possibile l'osservazione della realtà stessa. Secondo Einstein la realtà fisica rimane l'insieme di entità individuali i cui caratteri sono indipendenti dall'osservazione. Egli scrive nel 1933: *“Non posso non confessare che attribuisco un'importanza solo transitoria all'interpretazione quantistica. Io credo ancora nella possibilità di un modello di realtà, credo in una teoria che rappresenti le cose stesse e non semplicemente la probabilità del loro manifestarsi ... Ciò che non mi soddisfa, in questa teoria, in linea di principio, è il suo atteggiamento verso ciò che mi sembra essere lo scopo programmatico della fisica stessa: la descrizione completa di ogni situazione reale (individuale) che si suppone possa esistere indipendentemente da ogni atto di osservazione e di verifica”*.

Dalla metà dell'800 inizia anche la **svolta critica della matematica**. La matematica non si ripensa solo per verificare l'esattezza dei risultati, ma vuole anche saggiare la validità dei suoi procedimenti. Quali sono la natura e i limiti di validità degli strumenti di cui dispone la matematica? K. Weier Strass (1815-1897) e G. Cantor (1845-1918) provarono ad elaborare una teoria dei numeri reali che poi Cantor nel 1883 presentò come teoria degli insiemi. Soprattutto si tenta di ripensare la teoria dell'infinito. In genere si è abituati a pensare all'infinito come ad un finito che può crescere o diminuire in definitivamente. Invece l'infinito autentico o attuale rimane sempre finito, una grandezza *sui generis*, chiaramente definibile. L'infinito è un insieme i cui elementi hanno una corrispondenza biunivoca con quelli di una sua propria parte o sottoinsieme (es: una carta geografica idealmente perfetta di un paese, costruita nel paese stesso, la quale conterrebbe la sua propria rappresentazione e quindi una serie di carte dentro le carte, i cui punti

si corrisponderebbero esattamente). Così è la serie naturale dei numeri come insieme infinito: la corrispondenza biunivoca tra numeri quadrati, numeri primi ... come infiniti di diverso ordine e gradazione. Un'altra questione è: esistono i numeri matematici? Che tipo di esistenza hanno? A quali oggetti o fatti corrispondono? Cantor ha distinto l'esistenza dei numeri in quanto immagini di processi e relazioni che accadono nel mondo esterno, dalla loro esistenza come entità intellettuali che, grazie alla loro definizione, prendono un posto perfettamente determinato nel nostro intelletto e sono perfettamente distinti da tutti gli altri costituenti il nostro pensiero, hanno relazioni definite con essi e così modificano la sostanza del nostro spirito. Essenziale per gli oggetti matematici è il secondo tipo di esistenza, una esistenza logico – oggettiva. Gli enti matematici sono così ridotti ad enti logici.

Come si ripensa la **psicologia moderna**? Husserl, nella sua opera *La crisi delle scienze europee e l'idea di una fenomenologia trascendentale*, sostiene che la psicologia è la scienza che più delle altre ha registrato tale crisi perché ha voluto strutturarsi cadendo nell'errore dell'oggettivismo. Non è facile confutare tale tesi, essa rispecchia una notevole parte di verità. Con Fechner e Wundt la psicologia si costruisce come psicofisica, cioè come scienza esatta delle relazioni funzionali o relazioni di dipendenza tra lo spirito e il corpo. Questa scienza si affidava alla introspezione come osservazione dei fenomeni interni o stati di coscienza e alla osservazione fisiologica per osservare le correlazioni di tali fenomeni con quelli fisici. Con Pavlov e Watson, nel 1914, viene messa in dubbio l'introspezione come strumento di indagine scientifica. Watson espone invece la tesi del **comportamentismo** secondo la quale l'indagine psicologica deve essere limitata alle reazioni oggettivamente osservabili. Non si può parlare scientificamente di ciò che sfugge ad ogni possibilità di osservazione oggettiva di controllo. La psicologia può solo scoprire le connessioni causali tra l'ambiente esterno, che fornisce gli stimoli, e la reazione dell'organismo. Entrambi questi ordini di eventi sono osservabili e misurabili. Sembra poi svilupparsi una direzione apparentemente opposta a quella fin qui seguita. Con **Freud** (1856-1939) nascono le cosiddette **psicologie del profondo**. Tali psicologie scelgono un nuovo strumento di indagine, che non è più il comportamento, ma la confessione della persona in cui lo psicanalista cerca di trovare i segni e i sintomi dei conflitti latenti che hanno la loro origine in eventi passati della vita del soggetto. Nell'uomo è presente un istinto fondamentale, di natura genericamente sessuale, detto libido che tende indiscriminatamente al piacere e che entra in conflitto con i divieti, le proibizioni, i comandi, le censure che costituiscono la trama o il risultato della vita sociale. Tale conflitto tenta di rimuovere la libido ed è l'unico vero protagonista della vita individuale e sociale dell'uomo. Sia le manifestazioni patologiche della vita (in cui l'istinto si prende la rivale contro le proibizioni), sia le manifestazioni normali e più elevate (come arte, religione e scienza, in cui l'istinto trova sublimazione, perché è trasferito su altri oggetti), scaturiscono dal conflitto scatenato dalla libido. I termini del conflitto sono l'*Es*, costituito dagli impulsi molteplici della libido e dal *Super Ego*, l'insieme delle proibizioni instillate nell'uomo già dai primi anni di vita e che lo accompagnano sempre, anche in modo inconsapevole, andando a costituire la cosiddetta coscienza morale. L'*Ego* è l'organizzazione consapevole della personalità ed è il risultato dell'accomodamento o dell'equilibrio parziale o instabile tra i due elementi in contrasto. Nel **1920** Freud ebbe a scrivere A/

di là del principio di piacere. Egli, accanto all'innegabile presenza nell'uomo del **principio di piacere** che cerca continui appagamenti, rinviene nell'uomo una forte pulsione a ritornare a delle esperienze traumatiche passate e rimosse. Essa può nascondersi dietro il gioco di un bambino che rivive in maniera ludica il distacco dalla madre, perché in tale modalità si intreccia anche un soddisfacimento pulsionale piacevole e perché così egli si sente soggetto dell'esperienza, o dietro fenomeni isterici o nevrotici, reazioni incontrollate che accadono per la memoria inconsapevole di certi traumi. Egli chiama tale pulsione **coazione a ripetere**:

“Se terremo conto di osservazioni come queste, che si riferiscono al comportamento della traslazione e al destino degli uomini, troveremo il coraggio di affermare che nella vita psichica esiste davvero una coazione a ripetere che si afferma contro il principio di piacere”⁴⁴.

Nell'osservazione di comportamenti patologici *“ciò che rimane privo di spiegazione è sufficiente a legittimare l'ipotesi di una coazione a ripetere che ci pare più originaria, più elementare, più pulsionale di quel principio di piacere di cui non tiene alcun conto”⁴⁵.*

Fatta questa scoperta, Freud precisa che ciò che segue è speculazione che può portare molto lontano ma due considerazioni del nostro autore meritano di essere sottolineate.

La prima riguarda il possibile rapporto tra la coazione a ripetere e la pulsionalità:

“A questo punto ci si impone l'ipotesi di esserci messi sulle tracce di una proprietà universale delle pulsioni e forse di tutta la vita organica, proprietà che finora non era stata chiaramente riconosciuta (o, almeno, non era stata esplicitamente sottolineata). Una pulsione sarebbe dunque una spinta, insita nell'organismo vivente, a ripristinare uno stato precedente al quale l'organismo ha dovuto rinunciare sotto l'influsso di forze perturbatrici provenienti dall'esterno; sarebbe dunque una sorta di elasticità organica o, se si preferisce, la manifestazione dell'inerzia propria dell'organismo vivente”⁴⁶.

La pulsione, comunemente pensata come una forza che spinge allo sviluppo e al cambiamento, diventerebbe invece espressione della natura conservatrice degli esseri viventi. In secondo luogo, cosa comporta questo per la concezione dell'uomo e della vita?

“Sarebbe in contraddizione con la natura conservatrice delle pulsioni se il fine dell'esistenza fosse il raggiungimento di uno stato mai attinto prima. Al contrario, si deve trattare di una situazione antica, di partenza, che l'essere vivente abbandonò e a cui cerca di ritornare, al termine di tutte le tortuose vie del suo sviluppo. Se possiamo considerare come un fatto sperimentale assolutamente certo e senza eccezioni che ogni essere vivente muore (ritorna allo stato inorganico) per motivi

⁴⁴ S. FREUD, *Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, 40

⁴⁵ *Ibid.*, 41.

⁴⁶ *Ibid.*, 60

interni, ebbene, allora possiamo dire che la meta di tutto ciò che è vivo è la morte, e, considerando le cose a ritroso, che gli esseri privi di vita sono esistiti prima di quelli viventi”⁴⁷.

Freud anche con il suo itinerario speculativo al di là dei dati scientifici ci consegna una visione dualistica dell’uomo e della sua dialettica pulsionale e, in virtù della originarietà e prevalenza della coazione a ripetere, forma delle stesse pulsioni, innesta in quest’ultimo una tensione irreversibile al passato e alla morte:

“(La tendenza dualistica della dialettica pulsionale) ... si colora di un profondo pessimismo di stampo schopenhaueriano: alle pulsioni di vita che corrispondono agli sforzi compiuti dall’Eros per tener coesa la sostanza vivente sospingendola verso unità sempre più vaste, si oppongono fin dalle origini le pulsioni distruttive o di morte, che spingono inesorabilmente ogni sostanza organica verso la decomposizione inorganica, trascinando demonicamente ogni sforzo di vita verso il nulla della morte”⁴⁸.

La stessa storia dell’umanità, come ha scritto Freud in *Il disagio della civiltà* del **1930**, è il frutto della lotta tra due istinti: Eros o l’istinto della vita e Thanatos o l’istinto della distruzione. Egli accentua il carattere aggressivo degli istinti dell’Es.

Nel suo itinerario speculativo oltre la scienza Freud si occupa anche delle grandi questioni della cultura, in particolare della religione, l’interesse per la quale è presente nella giovinezza e ritornerà anche nella vecchiaia. Fin dal **1907** egli sosteneva che i riti religiosi sono simili agli atti ossessivi di carattere nevrotico. Nel **1912** pubblica quattro saggi raccolti nell’opera *Totem e Tabù* in cui studia l’orrore dell’incesto, i divieti derivanti dal tabù nel loro complesso, l’animismo e la magia, il totemismo. Egli rinviene sempre una somiglianza tra gli usi e i costumi religiosi dei primitivi e gli atti ossessivi dei suoi pazienti nevrotici.

La religione è una nevrosi ossessiva universale:

“Potremmo azzardare ad affermare che l’isteria è una caricatura di una creazione artistica, che la nevrosi ossessiva è la caricatura di una religione, che il delirio paranoico è la caricatura di un sistema filosofico”⁴⁹.

Egli si propone una *psicogenesi* della religione. Osservando i bambini egli rimane sorpreso che all’inizio costoro amano gli animali, per poi temerli in una fase evolutiva posteriore. Analizzando queste fobie degli animali nei bambini o negli adulti in cui permangono nevroticamente fobie infantili, la causa viene ricondotta alla paura per il proprio padre. Tale paura è proiettata o spostata nell’animale, simbolo del padre. Come mai tutto questo? Il bambino vorrebbe venerare e

⁴⁷ *Ibid.*, 63.

⁴⁸ *Avvertenza, ibid.*, 13.

⁴⁹ S. FREUD, *Totem e tabù*, Boringhieri, Torino 1969, 113.

amare il padre, tuttavia simultaneamente lo teme. Tale paura non è vissuta coscientemente ma rimossa nell'inconscio dove continua a vivere e da dove riappare in una forma diversa: al padre subentra l'animale come terminale della paura. Dietro questo simbolo e ciò che suscita stanno i sentimenti ambivalenti di amore e odio provati nei confronti del padre. La stessa ambivalenza di sentimenti è vissuta nei confronti dell'animale totemico: c'è il divieto di uccidere che non esclude il sacrificio. L'animale è simbolo del padre, o del capostipite. Alla base del totemismo, religione originaria, secondo alcuni studiosi, presso i popoli primitivi perché presi dal rito, dall'azione sacra, c'è il complesso di Edipo con i suoi due momenti: l'attrazione verso la madre e il desiderio di morte nei confronti del rivale paterno. Ogni anno, per il pasto totemico, viene culturalmente ucciso, consumato, pianto e alla fine celebrato con una festa l'animale totemico, considerato sacro. Il parricidio è il punto di partenza del totemismo e, dunque, della formazione della religione in generale. Tale parricidio è documentato storicamente? Rifacendosi a Darwin, Freud accetta l'ipotesi che gli uomini vivessero primitivamente in orde, nelle quali tutte le donne erano sotto il dominio di un unico maschio forte, violento e geloso:

“Il padre dell'orda primitiva si era riservato, da spietato despota, il possesso di tutte le donne, uccidendo e cacciando i suoi figli, pericolosi come rivali. Un giorno i figli si riunirono, uccisero il padre, che era stato loro nemico, ma anche il loro ideale, e ne mangiarono il cadavere. Dopo il delitto nessuno dei fratelli poté tuttavia venire in possesso della eredità paterna, poiché ciascuno lo impediva all'altro. Sotto l'influenza di tale fallimento e del pentimento, essi appresero a sopportarsi l'un l'altro, unendosi in un clan fraterno, retto dai principi del totemismo – destinati ad impedire la ripetizione del delitto – e rinunziarono tutti al possesso delle donne, causa dell'uccisione del padre. Ormai i membri del clan potevano unirsi solo alle donne estranee al clan. Si spiegherebbe pertanto l'intimo nesso che esiste tra totemismo ed esogamia. Il banchetto totemico sarebbe la cerimonia commemorativa del mostruoso assassinio, dal quale deriverebbe l'umana coscienza della colpa (peccato originale), punto di partenza dell'organizzazione sociale da cui, a loro volta, prenderebbero origine, nello stesso tempo, la religione e le restrizioni morali”⁵⁰.

Avviene poi un secondo passaggio:

“Abbandonata poi la sostituzione del padre con l'animale totemico, il padre primitivo temuto, odiato, adorato e invidiato, divenne il prototipo della divinità. La ribellione del figlio e la nostalgia per il padre lottarono sempre, producendo continue formazioni di compromesso, per mezzo delle quali, da un lato si espiava l'assassinio, e dall'altro lato si aspirava alla conservazione dei vantaggi da esso derivati. Questa teoria della religione getta speciale luce sul fondamento psicologico del cristianesimo, nel quale permane, senza alcun travestimento, la cerimonia del banchetto totemico nel sacramento della comunione”⁵¹.

⁵⁰ S. FREUD, *La mia vita e la psicanalisi*, Mursia, Milano 1970, 109.

⁵¹ *Ibid.*, 110.

A differenza dell'ebraismo, il cristianesimo ammette l'uccisione del padre. In Paolo troviamo espressa l'infelicità conseguente all'uccisione del Padre – Dio. Gesù Cristo, in quanto Figlio, ha immolato la sua vita per liberarci dalla colpa per aver ucciso il Padre. Egli subentra a Dio:

“Prodotto da una religione del Padre, il cristianesimo è diventato una religione del Figlio. Esso non è sfuggito al destino di dover eliminare il Padre”⁵².

Il cristianesimo conserva sotto forme diverse la paura del padre primitivo.

Nel **1927** il nostro autore pubblica *L'avvenire di un'illusione* in cui considera la religione non semplicemente come un fatto storico di cui indagare la genesi e l'evoluzione per coglierne il senso per l'uomo, ma anche come un fenomeno sociale contemporaneo.

Cosa sono le rappresentazioni religiose?

“(Esse sono) assiomi, asserzioni su fatti e su rapporti della realtà esterna (o interna) le quali ci comunicano qualcosa che non abbiamo trovato da noi e che pretendono da parte nostra un atto di fede”⁵³.

Esse contengono una contraddizione: trasmettono le informazioni che da una parte pretendono di avere per noi il più grande significato e cui è affidato il compito di chiarirci gli enigmi del mondo e di riconciliarci con i dolori della vita ma dall'altra hanno la più debole delle convalide, sono indimostrabili a priori. Perché allora esse hanno avuto la più forte delle influenze per gli uomini?

Le rappresentazioni religiose non sono precipitati dell'esperienza o risultati finali del pensiero, ma illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità. La forza dei desideri di sentirsi protetti contro i pericoli della vita, di vedere realizzata la giustizia in questo mondo ingiusto, di avere prolungata l'esistenza terrena attraverso una vita futura, di conoscere l'origine del mondo e la relazione che esiste tra il corporale e lo spirituale etc. è anche la forza delle rappresentazioni religiose. La religione è una sorta di “psicomitologia”: l'immortalità, la remunerazione, l'intero al di là sono proiezioni all'esterno di rappresentazioni dell'interno psicologico. Tali desideri sono desideri infantili in un doppio senso: appartengono all'infanzia dell'individuo e a quella del genere umano in quanto per il nostro autore l'ontogenesi dell'individuo umano riproduce la filogenesi del genere umano. Tali desideri sono radicati nel desiderio del padre e fanno capo alla teoria del complesso di Edipo, scaturiscono dall'impotenza infantile dell'individuo e dell'umanità di fronte agli enormi pericoli che minacciano dall'esterno e dall'interno. La civiltà crea e prolunga nel singolo le rappresentazioni religiose. L'uomo impotente cerca di mettersi in contatto con le potenze minacciose per umanizzarle e personificarle,

⁵² S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in *Studienausgabe*, IX, 580; tr. It. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

⁵³ S. FREUD, *Die Zukunft einer Illusion*, in *Studienausgabe* IX, 159; tr. it. *L'avvenire di un'illusione*, in *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino 1971, 170.

conferendo loro i caratteri del padre e creando dei da temere e conquistare allo stesso tempo. Anche quando l'uomo arriva ad individuare le leggi e le regole che presiedono ai fenomeni della natura, la sua impotenza perdura e con essa anche il desiderio del padre e degli dei. Tali divinità mantengono un triplice compito: allontanare i terrori della natura, riconciliare con il destino e con la morte, ripagare di tutte le privazioni e le sofferenze legate alla convivenza civile perché la vita in società richiede la rinuncia agli istinti e l'obbligo del lavoro. Col progresso della scienza le rappresentazioni religiose mantengono soprattutto la terza funzione, di carattere morale e progrediscono verso il monoteismo. Di fronte all'unico Dio può nascere un corretto rapporto padre – figlio. La minaccia di pene divine costituisce una ulteriore e necessaria motivazione per gli uomini che non hanno saputo interiorizzare le prescrizioni morali regolanti i rapporti interumani, mentre non è più necessaria, anzi sarebbe dannosa, per chi le ha interiorizzate. La religione non è una menzogna cosciente nel senso morale del termine e neppure un errore in senso gnoseologico, ma è sogno, illusione motivata dal bisogno di realizzazione dei desideri, un prodotto della dimensione sensitivo – istintuale che può essere decifrato con l'applicazione della tecnica psicologica. Tutte le dottrine religiose sono illusioni, indimostrabili e inconfutabili:

“Noi diciamo che sarebbe persino molto bello se esistessero un ordine morale universale e una vita ultraterrena, è però molto strano che tutto ciò sia come noi dobbiamo desiderarlo. E sarebbe ancora più strano che ai nostri poveri, ignoranti e impacciati antenati dovesse essere riuscito di trovare la soluzione di tutti questi difficili enigmi del mondo”⁵⁴.

La religione ha cercato di rendere un servizio alla civiltà, ha avuto millenni di tempo per aiutare gli uomini ad essere felici, forse non molto se la maggior parte delle persone di questa civiltà sono ancora infelici. Essa ha sostenuto la moralità e l'immoralità perché, per conservare le masse subordinate ad essa, ha fatto grandi concessioni alla natura istintuale dell'uomo. Nel tempo della scienza moderna l'influenza della religione si indebolisce ulteriormente:

“La critica ha intaccato la forza probante dei documenti religiosi, la scienza naturale ha posto in luce gli errori in essi contenuti, la ricerca comparata è stata colpita dalla fatale somiglianza tra le rappresentazioni religiose da noi venerate e le produzioni spirituali di popoli e tempi primitivi ... In questo processo non c'è interruzione”⁵⁵.

Dunque, la religione, così come la nevrosi ossessiva generale, derivante in ultima analisi dal complesso di Edipo, è destinata inesorabilmente a scomparire. Per scongiurare i pericoli legati alla sua progressiva scomparsa, occorre prepararsi a questo esito con una visione del mondo fondata razionalmente che lasci Dio fuori dal gioco e ammetta l'origine puramente umana di tutte le istituzioni e le norme culturali. La religione, per il singolo uomo come per l'intera umanità, è una fase puberale di passaggio nell'evoluzione. L'uomo maturo deve imparare a dominare la realtà con

⁵⁴ *Ibid.*, tr. it. cit., 173.

⁵⁵ *Ibid.*, tr. it. cit., 178.

le proprie forze e con l'ausilio della scienza. La religione si oppone alla ragione e all'esperienza e tale tentativo non può durare in eterno, perché

“Noi crediamo che al lavoro scientifico è possibile sperimentare qualcosa sulla realtà del mondo, qualcosa con cui accresciamo il nostro potere e in base a cui possiamo orientare la nostra vita. Se questa fede è un'illusione, allora ci troviamo anche noi nella sua situazione, ma la scienza, con i suoi numerosi e significativi successi, ci ha dato la prova che essa non è un'illusione ... No, la nostra scienza non è un'illusione. Sarebbe invece un'illusione credere di poter ricevere da qualche altra parte ciò che essa non è in grado di darci”⁵⁶.

Dunque, egli si aspetta dalla scienza una nuova visione del mondo che non ha più bisogno di Dio e che è consona all'uomo maturo. La psicanalisi, da sola, non può fornire tale nuova visione del mondo, ma dona il suo contributo all'interno della vasta opera della scienza. In tal caso, la religione diventerebbe il più grande avversario di una visione scientifica del mondo. Queste parole esprimono bene la posizione di Freud verso la religione nell'ultima parte della sua vita:

“Il giudizio riassuntivo della scienza sulla visione del mondo religiosa suona perciò così: mentre le singole religioni litigano tra loro per decidere chi di esse sia in possesso della verità, noi pensiamo che il valore di verità della religione possa in generale venire trascurato. La religione è un tentativo di dominare il mondo sensibile, in cui siamo posti, mediante il mondo di sogno che abbiamo sviluppato in noi stessi in base a necessità biologiche e psicologiche. Ma una tale impresa non può riuscire. Le sue dottrine recano l'impronta delle epoche in cui sono sorte, delle ignare epoche infantili dell'umanità. Le sue consolazioni non meritano fiducia. Le esigenze etiche, che la religione intende porre in rilievo, richiedono piuttosto una diversa giustificazione, in quanto sono indispensabili alla società umana ed è pericoloso vincolare la loro attuazione alla credulità religiosa. Se si tenta di inserire la religione nel corso evolutivo dell'umanità, essa, invece di apparirci come una conquista duratura, ci si rivela come un corrispettivo della nevrosi che il singolo uomo civilizzato deve affrontare sul cammino dall'infanzia alla maturità”⁵⁷.

D'altra parte

“Oltre l'accentuazione del mondo esterno reale, la visione del mondo costruita sulla scienza possiede sostanzialmente dei caratteri negativi, come la modestia nei confronti della verità, il rifiuto delle illusioni. Chi dei nostri simili non è contento di questo stato di cose, chi, per la sua tranquillità momentanea desidera di più, può procurarsi ciò dove lo trova. Non per questo ce la prenderemo con lui, non possiamo aiutarlo, ma neppure possiamo pensare diversamente per amore suo”⁵⁸.

⁵⁶ *Ibid.*, tr. it. cit., 195-196.

⁵⁷ S. FREUD, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Studienausgabe* I, 595.

⁵⁸ *Ibid.*, 608.

Cosa dice la teoria di Freud alla filosofia?

a. Innanzitutto dice qualcosa riguardo al concetto della vita umana, sociale o individuale. La concezione classica concepiva l'anima o la società umana come sistemi armonici di potenze o facoltà destinate a cooperare. Il conflitto è un'eccezione che va superata. Invece Freud propone un **conflitto permanente e immanente** come motore della vita umana e costruttore della personalità.

b. Nell'antropologia tradizionale (greca o medievale) la **sessualità** era ignorata o faceva problema. Nel nostro autore diviene la chiave di lettura dell'uomo e così egli pone in primo piano il suo carattere terrestre e mondano e contribuisce a togliere alla sessualità quell'aspetto ingiusto di degradazione e di condanna. Egli lascia una provocazione nei confronti della definizione aristotelica *homo animal rationalis*: la coscienza è in realtà una piccola parte della vita umana, la vita cosciente non è la parte dominante ma la parte inconscia è prevalente e condiziona in maniera decisiva la vita umana.

c. Nell'antropologia greca sussisteva il dualismo anima – corpo. In Freud vive un **altro dualismo**: *libido* – coazione a ripetere, in cui la seconda sembra più originaria e forma delle stesse pulsioni, per cui l'uomo è irreversibilmente per la morte ed è pregiudicato il suo carattere di soggetto.

d. Infine il *Super Ego* consiste di cristallizzazioni dell'influsso sociale, dunque è il frutto del condizionamento sociale dell'individuo. Freud riconosce dunque **l'aspetto sociale della persona**.

e. Infine, all'apparenza, il metodo di Freud sembra opporsi a quello della psicologia impostata come una scienza esatta del comportamento e, in generale, all'Illuminismo. In realtà il nostro autore è pienamente "illuminista": pur con un metodo diverso, egli vuole offrire una mappatura precisa della personalità umana e da illuminista indaga, pur con passione, la cultura umana e la religione, pensando di cogliere il significato di quest'ultima mediante l'applicazione del metodo storico – evolutivo – genetico. Non è concessa nessuna dimensione ulteriore di senso che possa trascendere la genesi e lo sviluppo storico del fenomeno, di cui, con esattezza, si può sancire la futura fine.

Nel 1910 sorge la Società Psicanalitica Internazionale. Alcuni allievi si allontanano dalle posizioni del maestro.

Alfred Adler (1837-1930), come Freud, affronta il problema della nevrosi. La *libido* sessuale è solo una parte del più vasto fenomeno esistenziale, che egli definisce "volontà di potenza", cioè tendenza alla propria autoaffermazione, che si concretizza in uno stile di vita. La nevrosi è causata, allora, da un senso di insicurezza e di inferiorità, dovuto spesso a deficienze organiche. Il complesso di inferiorità spinge l'individuo a usare e impiegare tutti i mezzi per camuffare e compensare gli svantaggi iniziali, e la compensazione può portare anche al successo (il balbuziente Demostene diventa un grande oratore, il piccolo Napoleone un grande conquistatore ...). Per superare il complesso di inferiorità l'individuo può anche ritirarsi nella malattia. La causa principale dei problemi della personalità, vista anche la grande importanza dei fattori sociali e culturali nel formare la struttura psichica, sta nell'educazione, non tanto nell'ereditarietà. I primi cinque anni di vita sono determinanti per il futuro stile di vita dell'adulto: un autoritarismo esagerato o una condiscendenza estrema possono fabbricare nevrotici ribelli o egoisti con strategie esistenziali a –

sociali. Psicologia e pedagogia debbono aiutare l'uomo in generale ad aprirsi agli altri e alla dimensione comunitaria. Riguardo la religione, Adler non parte, a differenza di Freud, dal complesso paterno. Egli si sgancia anche dalla psicologia degli istinti che chiedono appagamento incontrata con il padre della psicanalisi. Egli muove invece dal costante sentimento di inferiorità dell'umanità bisognosa; perciò la divinità rimane fino ai nostri giorni la più splendida manifestazione dell'obiettivo della perfezione perseguito dall'uomo:

“Dal punto di vista della psicologia individuale l'idea di Dio, con il suo immenso significato per l'umanità, può essere compresa, riconosciuta e valorizzata come una concretizzazione e interpretazione del riconoscimento della grandezza e della perfezione da parte dell'uomo, oltre che come un congiungimento, sia delle parti che del tutto, con un fine posto nel futuro dell'uomo, un fine che mediante il potenziamento dei sentimenti e delle emozioni accresce, nel presente, l'impulso”⁵⁹.

Religione e psicologia individuale collaborano per il perfezionamento dell'umanità. In tal senso la religione può essere tollerata. Dio rimane un'idea, sia pure la più nobile e la più grande elaborata dall'umanità, è l'idea della perfezione sognata dall'uomo. L'uomo rimane il centro della realtà, la realtà ultima.

C. Gustav Jung (1875-1961) è l'allievo che di più si è allontanato dal maestro. Egli rifiuta il pansessualismo di Freud ed interpreta la *libido* come l'energia psichica e vitale, come una spinta che non si limita al solo ambito sessuale. Freud parlava quasi esclusivamente di inconscio personale, che si identifica per lo più con il rimorso infantile. Jung riunisce il processo psichico individuale a quello della specie e sostiene l'esistenza, al di là dell'inconscio personale, di un inconscio collettivo, che riunisce quelle immagini primordiali e meta – individuali della psiche che sono il frutto della ripetizione di situazioni identiche. L'inconscio collettivo e razziale ospita innanzitutto credenze e miti della razza cui si appartiene, e, a livelli più abissali, coincide con l'inconscio universale, proprio dell'intera umanità. Esso accoglie gli archetipi, ossia le forme pure ed universali, strutture ereditarie per tutti, elementi e motivi leggendari che esistono su tutta la terra. Il nostro autore descrive poi i tipi psicologici e distingue il tipo introverso da quello estroverso. Il tipo estroverso, a livello conscio, tende a privilegiare il mondo esteriore rispetto a quello interiore, sviluppando un atteggiamento di sostanziale accettazione di esso. Ma a livello inconscio l'estroverso si concentra sull'io, mediante un atteggiamento di compensazione necessario per l'equilibrio psichico. L'introverso, a livello conscio, tende a ripiegarsi su di sé e a sviluppare un atteggiamento più critico verso l'esistente. Ma a livello inconscio, mediante il solito processo di compensazione, è più concentrato sulla realtà esterna. Ogni individuo possiede entrambi i meccanismi e solo la predominanza relativa dell'uno o dell'altro determina ciò che definiamo personalità estroversa o introversa. Un'altra nozione importante del sistema psicanalitico di Jung è quella di complesso. Il complesso comprende quei gruppi di contenuti

⁵⁹ A. ADLER, *Der Sinn des Lebens* (1933), ristampa Frankfurt 1973, 69.

psichici, per lo più emozionali, che, pur essendo prevalentemente inconsci, disturbano la condotta e la vita cosciente dell'individuo, condizionando negativamente la sua personalità. Riguardo la religione, egli prende le distanze dal pensiero di Freud espresso nell'opera *L'avvenire di un'illusione*: egli vede in quella teoria la posizione di un materialismo razionalista proprio della visione del mondo naturalistica della fine del XIX sec.. Jung non ritiene giusto che la medicina invada il campo delle visioni del mondo e assume un atteggiamento favorevole nei confronti della religione. Egli si interroga, da una prospettiva psicologico – fenomenologica, sulla verità psicologica dei dogmi e dei riti della religione cristiana, e la distingue dalla loro verità storica. Di fronte alle critiche attirate da tale impostazione egli precisa:

“Che una cosiddetta asserzione metafisica venga considerata come un fenomeno psichico non significa in alcun modo che questo fenomeno sia puramente psichico, come amano esprimersi i miei critici. Come se con l'aggettivo psichico si fosse fissato qualcosa di universalmente noto! Non c'è ancora nessuno che abbia incominciato a capire che quando noi diciamo <<psiche>>, intendiamo accennare simbolicamente all'oscurità più profonda che ci si possa immaginare? Fa parte dell'ethos del ricercatore poter ammettere che la sua scienza ha raggiunto la fine. E questa fine è il principio di una più alta conoscenza”⁶⁰.

Dio è una parte della psiche umana o si distingue da essa?

Jung si è sempre detto cristiano, anche se sperava in una ulteriore evoluzione del cristianesimo perché il cristianesimo del suo tempo era diventato una situazione insopportabile. L'interrogativo rimane però non chiarito.

Le **psicologie del profondo** sembrano collocarsi all'opposto della psicofisica, e all'interno della psicanalisi si costituisce una pluralità di indirizzi. Possiamo però cogliere tra le seconde e la prima un minimo comun denominatore: **sia la psicofisica sia le psicologie del profondo cadono nell'oggettivismo**. L'intera vita psicologica dell'individuo, anche quella inconscia, viene oggettivata come fosse un libro da interpretare e viene interpretata secondo il nesso causa – effetto come nell'ambito delle scienze della natura, riconducendo spesso disturbi della psiche a deficienze organiche.

In questo *excursus*, tra gli scienziati, non possiamo non menzionare Ch. Darwin e vedere cosa è successo alla **biologia**. Nel **1859** egli pubblica a Londra l'opera *On the origins of Species by Means of Natural Selection*, tradotto in tedesco nel 1860. In un giorno fu esaurita l'edizione inglese di 1250 copie, accolta con favore da Feuerbach, Marx e più tardi anche da Freud. Perché un così grande successo? Darwin, figlio di un medico, nacque nel 1809, affrontò due operazioni chirurgiche in seguito alle quali si diede allo studio della medicina e della teologia. Poi si rivolse allo studio delle scienze della natura e dal 1831 al 1836 partecipò alla circumnavigazione del globo a

⁶⁰ C. G. JUNG, *Psychologie und Religion, Studienausgabe*, Olten 1971; tr. It. *Psicologia e religione*, Comunità, Milano 1962, 160.

bordo della nave *Beagle*. Così egli raccoglieva piante, animali, fossili e li studiava insieme ai dati geologici dell'America meridionale, delle Isole del Pacifico, dell'Australia. Pur soffrendo di un'emicrania cronica mise a punto innumerevoli ricerche particolari. Egli espose allora la sua teoria. Prima di tutto, le specie vegetali e animali possono trasformarsi. A differenza di quanto dice la Bibbia, esse non sono state create indipendentemente le une dalle altre e neppure in maniera immutabile. In secondo luogo, nella stessa specie si possono constatare affinità e trasformazioni. Come risulta da indagini fatte sull'allevamento di animali, piante e anche sulla natura allo stato libero, ogni specie deriva da altre specie che per lo più sono già estinte e delle quali ritroviamo testimonianze nei reperti fossili. In terzo luogo, la natura ha un principio vitale: the struggle for life, la lotta per la sopravvivenza. Tale principio opera una scelta naturale o una selezione artificiale: la sopravvivenza dei migliori, dei più forti, di chi si adatta meglio all'ambiente grazie alle sue variazioni che crescono e si accumulano in base alle leggi della ereditarietà. I più deboli, chi si integra più difficilmente, vengono eliminati. Inoltre, come si è svolta la grandiosa storia evolutiva della natura?

Essa è avvenuta in base a leggi meccanicistiche puramente casuali, senza nessun fine o obiettivo prestabilito. Si è andati dalle forme più semplici a quelle sempre più complesse e perfette. Quanto fin qui detto si può applicare all'uomo: anch'egli discende da forme di vita inferiori e più antiche ed egli, in rapporto a queste ultime, si è affermato meglio nella lotta per la sopravvivenza.

La tesi darwiniana era stata già preparata dal pensiero di un economista politico, Thomas R. Maltus (1766-1834). Egli, nel **1798**, nel suo saggio *Essay on the Principles of Population* (Saggio sul Principio di popolazione) aveva presentato la teoria dello squilibrio tra le capacità riproduttive della popolazione e quelle produttive. Conseguentemente a questo si sarebbero prodotti il sovrappopolamento e la miseria delle masse. Cosa proponeva Maltus? La limitazione delle nascite mediante la continenza. Una conseguenza della ridotta produttività sarebbe chiaramente stata la lotta per la sopravvivenza. Darwin riprende da Maltus tale teoria e la applica all'intero regno animale e vegetale. Per la sua spiegazione universale dell'evoluzione dalla cellula primordiale fino all'uomo, presentata come teoria scientificamente fondata, Darwin fu considerato il Copernico della biologia e scatenò un secondo caso Galileo. Cristiani, teologi, ministri conservatori di provenienza anglicana, protestante e cattolica protestarono contro la nuova dottrina contraria alla Bibbia e alla Tradizione. Al di là di contrapposizioni basate su argomenti scientifici superati (cfr. la teoria del fissismo delle specie) si temeva il rischio di attribuire un primato alla biologia e al pensiero organico a spese della religione. Anche perché, se nel campo biologico tutte le forme sono soggette a mutazione e fanno continuamente posto a nuove forme, la stessa cosa non può accadere anche nel campo culturale e sociale, non può accadere per tutti gli ideali, le idee, le istituzioni, le organizzazioni, i valori e le strutture umane (in fondo la moderna società industriale non è più quella della prima rivoluzione industriale che a sua volta non è più quella agricola)? Anche nell'ambito culturale e in quello sociale si avrebbe la medesima molteplicità caotica di forme, la stessa complessità di nessi e processi evolutivi? Come distinguere ancora la verità dalla non-verità, il mutevole dal definitivo? Tutto questo può comportare lo spodestare la fede in un

fine o piano divino che domina la natura e la storia per intronizzare e consacrare, invece, il meccanismo del caso, per il quale persino l'origine dell'organismo primordiale è pensabile puramente in maniera fisico – chimica? L'uomo si può spiegare completamente partendo dal basso, dalla materia, da specie animali inferiori e preesistenti? Con Darwin diviene possibile una vasta e unitaria visione del mondo scientifica in cui confluiscono la scienza della natura e la scienza della cultura del sec. XIX. La natura e la storia si congiungono in un unico grande processo storico – naturale, che ha prodotto l'intera ricchezza del mondo e la totalità degli esseri in esso viventi. Il progresso diventa legge storica e naturale. Si è definitivamente oltre l'ordine naturale del mondo, in quanto non si parla più di un ordinamento del mondo perfetto fin dall'inizio, statico, immutabile, antropocentrico e organizzato gerarchicamente. L'ipotesi Dio non è più necessaria né per l'origine della vita né per quella dell'uomo. E poi, quest'uomo, finora immagine di Dio perché avente origine in lui, sembra ora, per la teoria dell'evoluzione, essere piuttosto immagine dell'animale. In quel tempo mancarono nella Chiesa teologi capaci di tradurre in maniera convincente l'insegnamento biblico nella nuova comprensione del mondo. Il dogma teologico – scientifico dell'immutabilità della specie era definitivamente sconvolto; la trasformazione, il divenire vengono eretti a legge universale. Darwin, da parte sua, si tenne fuori da ogni disputa teologica; egli, in un senso deistico – teistico credeva ancora in una divinità che avrebbe creato gli organismi originari da cui doveva svilupparsi ogni forma di vita. Alla fine della sua esistenza egli aderì ad una forma di agnosticismo:

“ ... il mistero e il principio di tutte le cose è per noi insolubile; da parte mia devo accontentarmi di rimanere un agnostico”⁶¹.

Molti darwinisti della prima generazione aderirono esplicitamente al compatto **monismo ateo**, come il tedesco Ernst Haeckel (1834-1919). Egli, nel **1899** pubblicò l'opera *Gli enigmi del mondo*, una professione di fede sull'uomo, l'animale, il mondo, Dio dove presentò la sua legge biogenetica fondamentale: l'evoluzione del singolo individuo umano (ontogenesi) ripete l'evoluzione dell'intera specie umana. La scienza naturale è il mezzo adatto per risolvere i massimi problemi della vita; nell'universo c'è un'unica sostanza, che è insieme Dio e natura, per la quale corpo e spirito, materia ed energia sono inseparabilmente congiunti. Egli scrive:

“Non c'è alcun Dio, non ci sono dei, se con questo concetto si intendono degli esseri personali, al di fuori della natura. Questa visione del mondo senza Dio coincide in sostanza con il monismo e il panteismo della nostra scienza moderna della natura”⁶².

Haeckel riprende Schopenhauer per dire che il panteismo è una forma cortese di ateismo:

⁶¹ N. BARLOW, *The Autobiography of Charles Darwin*, London 1958; tr. It. *Autobiografia*, Einaudi, Torino 1962, 54

⁶² E. HAECKEL, *Die Wertratsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Bonn 1899; tr. It. *I problemi dell'universo*, Unione tipografica – editrice torinese, Torino 1904.

“La verità del panteismo consiste nel superamento dell’opposizione dualistica tra Dio e mondo, nella convinzione che il mondo esiste per una forza interna e da se stesso. Il principio del panteismo – Dio e il mondo sono una cosa sola – è semplicemente una formula di cortesia per prendere congedo da Dio”⁶³.

Il culto puro del Vero, del Bene e del Bello deve sostituirsi ai perduti ideali antropistici Dio, libertà e immortalità.

Questo spazio aperto è lo stesso spazio in cui, fino ai nostri giorni, si oscilla tra una posizione che assume i dati delle scienze biologiche ma riconduce la vita al mistero e a un Principio trascendente, pur coinvolto in essa, e chi invece riconduce la vita a leggi chimiche e al caso, come nel caso dell’attuale cosiddetto “nuovo ateismo”.

b. e la filosofia della scienza ...

Sulla scia della concezione newtoniana della scienza come descrizione dei fatti menzioniamo all’inizio **Ernst Mach** (1838-1916), professore di fisica e di filosofia all’università di Vienna. Egli era giunto a questa conclusione: un **concetto biologico della conoscenza** come progressivo adattamento ai fatti dell’esperienza, richiesto proprio dai bisogni biologici. La ricerca scientifica perfeziona quel processo vitale (in quanto vi è interna) per cui gli animali inferiori si adattano, mediante riflessi innati, alle circostanze dell’ambiente. La conoscenza adatta i pensieri e i fatti mediante l’osservazione e i pensieri tra loro mediante la teoria. **Il fatto è l’ultimo fondamento della conoscenza**. Esso non è una realtà ultima ma consiste di elementi originari: le sensazioni. Un fatto fisico o psichico è un insieme relativamente persistente di elementi semplici, come colori, suoni, calore, pressione, spazio, tempo ecc. L’io è uno di questi raggruppamenti persistenti, i corpi esterni sono altri raggruppamenti, composti entrambi dai medesimi elementi, le sensazioni. Un colore è allo stesso tempo un oggetto fisico per quel che dipende dalla luce e un oggetto psicologico per quel che dipende dalla retina. Ogni oggetto è fisico e psichico ad un tempo. Allora va invertito quello che sembrava un caposaldo del sapere tradizionale: non sono i corpi esterni a provocare le sensazioni, ma sono i complessi di sensazioni a formare i corpi. **I corpi non sono reali, ma sono simboli del pensiero per indicare complessi di sensazioni**. L’io non è un’unità sostanziale, ma soltanto l’unità pratica di elementi sensibili più fortemente connessi tra loro e meno fortemente connessi con gli altri. L’unità dell’io ha solo un valore orientativo e biologico. I confini tra fenomeno fisico e fenomeno psichico sono puramente convenzionali: se considero il fenomeno facendo astrazione da ogni rapporto col corpo umano esso è fisico, se si considera il suo rapporto al corpo umano esso è psichico. La distinzione tra interiorità ed exteriorità non ha alcun senso: gli elementi sono gli stessi. Anche per **Richard Avenarius** (1843-1896) l’introiezione è un processo fittizio che falsifica l’esperienza pura. Essa consiste nell’interiorizzare la cosa, nel

⁶³ *Ibid.*, 333-336.

considerarla come mia rappresentazione o sensazione, nell'ammettere un rapporto tra gli elementi dell'ambiente esterno e il mio corpo. L'introspezione falsifica l'esperienza, rompe l'unità naturale del mondo empirico e lo divide in mondo esterno e mondo interno, in oggetto e soggetto, in essere e pensiero. Si pone allora il problema di come intendere il rapporto tra questi due aspetti della realtà: nascono perciò i concetti di anima, immortalità, spirito. Avenarius identifica cosa e pensiero, Mach considera il concetto come una reazione dell'attività sensibile che ha come risultato una estensione e un arricchimento di tale attività. Il concetto ha il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo nelle sensazioni, esso richiama l'insieme di tutte le reazioni relative all'oggetto designato e attira tali ricordi nella coscienza. I concetti scientifici rappresentano e simboleggiano grandi classi di fatti, sostituiscono all'esperienza rappresentazioni o immagini mediante le quali diventa più facile maneggiare l'esperienza stessa, sono segni riassuntivi e indicativi delle reazioni possibili dell'organismo umano nei confronti dei fatti, perciò sono anche soggettivi e arbitrari. Per Mach la descrizione dei fatti presenta ciò che nei fatti rimane uniforme e costante: esso non è dovuto ad una ipotetica sostanza materiale, ma alle reazioni organiche mediante le quali vengono ordinati e classificati. I corpi sono fasci di reazioni. La nozione critica di sostanza è la dipendenza regolare delle reazioni tra loro. La causalità, di conseguenza, consisterà nel concetto matematico di funzione, di interdipendenza di fenomeni tra loro. Le leggi naturali non sono più regole inviolabili secondo le quali devono prodursi i fenomeni della natura, ma diventano gli strumenti della previsione scientifica. Anzi, il progresso della scienza conduce alla restrizione, cioè alla determinazione e alla precisione crescente, delle nostre attese del futuro. Da questi due autori emerge che una filosofia, che vuole essere una scienza rigorosa, deve escludere ogni metafisica e limitarsi ad elaborare l'esperienza pura. L'esperienza pura precede la distinzione tra fisico e psichico, e non può essere interpretata né materialisticamente né idealisticamente.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) pubblicò nel 1921 il *Tractatus logico-philosophicus*. Per costui la filosofia è la teoria del linguaggio. Essa include due termini: il mondo come totalità di fatti e il linguaggio come totalità di proposizioni che significano i fatti stessi. Anche le proposizioni, che consistono in segni, suoni e parole, sono fatti, ma gli altri fatti sono muti mentre esse significano fatti. Attenzione allora a queste due teorie di fondo: **il linguaggio è la raffigurazione logica del mondo**, dunque le proposizioni non significano altro se non i fatti del mondo. Il mondo è la totalità dei fatti. I fatti sono fatti atomici, cioè fatti che accadono indipendentemente l'uno dall'altro. I fatti atomici sono stati di cose, insiemi di oggetti semplici, indecomponibili, che costituiscono la sostanza del mondo. Tali oggetti sono tali perché hanno una forma. La forma degli oggetti è la struttura del fatto atomico, lo spazio, il tempo, il colore, l'insieme dei modi determinati in cui gli oggetti possono combinarsi nei fatti atomici. La proposizione è allora la raffigurazione formale o logica del fatto, cioè rappresenta una determinata configurazione possibile degli oggetti che costituiscono il fatto. Il linguaggio allora ha senso perché è in accordo con il mondo, perché la proposizione esprime la forma degli oggetti, una possibile combinazione di essi. Allora vanno distinte proposizioni sensate da proposizioni vere: *"la rosa è rossa"* e *"la rosa non è rossa"* sono entrambe sensate perché entrambe possibili, ma una sola è vera, quella che raffigura il fatto reale. Le proposizioni sensate e vere sono sicuramente quelle delle scienze empiriche della natura: il

mondo è completamente descritto da tutte le proposizioni elementari con in più l'indicazione di quali siano vere e di quali siano false. Se il mondo è descritto dalle proposizioni elementari, non esistono leggi causali per cui da una proposizione elementare se ne può inferire un'altra, per cui si possono costruire leggi, ipotesi e teorie, per cui si possono inferire gli eventi del futuro da quelli presenti. Non esistono leggi naturali in quanto la fede nel nesso causale è superstizione. Le teorie scientifiche non possono allora ridurre in forma unitaria la descrizione dell'universo. Tali descrizioni (cfr. la meccanica di Newton) sono arbitrarie e ci mostrano semmai quale teoria descrive più semplicemente l'universo rispetto a un'altra. Dall'universo è bandita anche ogni forma di necessità: non esiste una necessità in forza della quale una cosa debba accadere perché un'altra è accaduta. *"Il sole sorge domani"* è un'ipotesi: non sappiamo se sorgerà. La probabilità è ignoranza. Le leggi scientifiche appartengono invece all'ambito della logica e la logica è il campo delle tautologie. Le tautologie sono proposizioni della logica, proposizioni che esprimono la possibilità generale o essenziale dei fatti e che sono sempre vere, indipendentemente dai fatti stessi. La proposizione *"piove o non piove"* è una tautologia, esprime tutte le possibilità che si riferiscono al tempo meteorologico, è necessariamente vera qualunque cosa accada. Le proposizioni della logica sono tautologie, non dicono nulla perché sono assolutamente vere, si riconoscono cioè vere in base al solo simbolo, senza un rinvio ai fatti. Esse infatti non concernono i fatti ma modi possibili ma modi possibili di connessione tra le proposizioni o di trasformazione di una proposizione nell'altra. Esse sono operazioni linguistiche che stabiliscono equivalenze o non equivalenze di significato tra espressioni linguistiche. Nel rapporto del linguaggio col mondo la logica chiede allora due cose: che i nomi abbiano significato e le proposizioni elementari senso (cioè verifica con i fatti). Le proposizioni logiche non hanno senso ma non sono neanche non sensi. La matematica è un "metodo della logica" ed insieme alla logica ricopre il campo della necessità. Nel linguaggio, accanto alle proposizioni sensate, alle tautologie, ci sono anche le contraddizioni. La proposizione *"questo scapolo è sposato"* è una contraddizione perché esprime una impossibilità ed è falsa qualsiasi cosa accada, non permette nessuna situazione possibile. Se la verità della tautologia è certa, quella della contraddizione è impossibile.

La seconda teoria fondamentale di Wittgenstein è **l'identificazione di pensiero e linguaggio**. Il pensiero ha la stessa limitazione del linguaggio, per cui non è possibile né esprimibile nulla che non sia un fatto del mondo. Quali conseguenze da tutto questo?

a. Il mondo è costituito di fatti, i fatti accadono e si manifestano nelle proposizioni significanti (le tautologie e le contraddizioni non dicono nulla sui fatti), i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo, i limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo, di tutto ciò che io posso capire, pensare, esprimere. In tale contesto le proposizioni filosofiche sull'io, sul mondo come totalità sono "non sensi". Infatti il limite stesso del mondo non appartiene al mondo e perciò non se ne può parlare. Anche il mondo nella sua totalità non è un fatto, e perciò non è esprimibile. Scrive

Wittgenstein: “Non come il mondo è, è il Mistico, ma che esso è”⁶⁴; i fatti costituiscono e le proposizioni manifestano il come del mondo e le sue determinazioni, ma non ci dicono il che del mondo, la sua essenza totale e unica, il suo valore, il suo perché.

Anzi, il valore è un dover essere, non è mai un fatto; se fosse un fatto non potrebbe essere un dover essere, per cui, ribadisce Wittgenstein, “Il senso del mondo deve essere fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene come avviene; non v’è in esso alcun valore -né, se vi fosse, avrebbe un valore. Se un valore che abbia valore v’è, esso dev’esser fuori d’ogni avvenire ed essere così. Infatti, ogni avvenire ed essere così è accidentale. Ciò che li rende non accidentali non può essere nel mondo, ché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Dev’essere fuori del mondo”⁶⁵. L’etica è allora inesprimibile.

Non si può parlare neanche della morte perché non è mai un fatto, infatti “la morte non è evento della vita. La morte non si vive. Se per eternità s’intende non infinita durata nel tempo ma intemporalità, vive eterno colui che vive nel presente. La nostra vita è così senza fine, come il nostro campo visivo è senza limiti”⁶⁶.

Tutti i problemi relativi al mondo, alla vita, alla morte, ai fini umani non possono trovare risposta perché non sono domande, rientrano nell’**inesprimibile** che c’è e che si mostra come **ciò che è mistico**. L’epifania del mistico avviene **nel silenzio**: “Ciò di cui non si può parlare si deve tacere”⁶⁷.

Le domande metafisiche non hanno senso e la risposta è che non rimane più alcuna domanda, il problema della vita si risolve quando svanisce.

L’introduzione al *Tractatus* è di **Bertrand Russell** (1872-1970). Egli muove da una prima teoria, **l’identificazione della logica con la matematica** e la possibilità di estendere la precisione matematica ad altri domini finora soggetti alla vaghezza filosofica. La logica contiene le premesse della matematica, è guida e disciplina intrinseca della matematica ed ha priorità su di essa. La matematica consiste di costanti logiche e di molteplici varianti, è la classe di tutte le proposizioni della serie “*p* implica *q*”. Costanti logiche sono le nozioni definibili per mezzo delle seguenti: l’implicazione, la relazione di un termine con una classe, la nozione di “tale che”, la nozione di “relazione”. Le variabili sono i termini preceduti da “qualsiasi” o “qualche”. La logica di Russell ha poi un’impostazione realista: tutto ciò che può essere pensato ha l’essere e il suo essere è una pre-condizione, non un risultato, del suo essere pensato. Alla luce dell’identificazione della logica con la matematica, la logica si occupa del mondo reale proprio come la zoologia, anche se la prima

⁶⁴ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 6.44; tr. it. di A. G. Conte, *Tractatus logico-philosophicus e quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1995, 108

⁶⁵ *Ibid.*, 6.41; tr. it. cit. 106.

⁶⁶ *Ibid.*, 6.4311; tr. it. cit. 107.

⁶⁷ *Prefazione*, tr. it. cit. 23.

indaga i tratti più generali e astratti. Sembra ritornare la credenza nella realtà platonica dei numeri, che popolano il regno senza tempo dell'essere. La matematica e la logica costituiscono la sostanza delle cose, e la concezione della logica del nostro autore si accorda con quella aristotelica, come struttura necessaria e intemporale dell'essere.

Da queste premesse passiamo alla **teoria della conoscenza** che, come lui afferma, ha una certa soggettività essenziale. Essa risponde alla domanda: come conosco io ciò che conosco? **L'esperienza** è il punto di partenza di ogni conoscenza e come tale non può essere metodo di verifica. Per i neo-empiristi il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica. Costoro non tengono presenti i giudizi di percezione per i quali non c'è nessun metodo di verifica ma essi costituiscono la verifica di tutte le altre proposizioni empiriche che possono essere conosciute in qualsiasi grado. L'esperienza è allora il punto di partenza da cui nascono la conoscenza e il linguaggio. Ma essa è immediata e privata, essa è la sfera della conoscenza diretta dei cui oggetti siamo direttamente consapevoli senza intermediario di un qualsiasi processo di inferenza o di qualsiasi conoscenza di verità. Gli oggetti della conoscenza diretta non sono le cose, ma i dati sensibili da un lato, i dati dell'introspezione e i dati forniti dalla memoria. Quindi abbiamo anche una conoscenza immediata del nostro io, o di qualcosa che chiamiamo io, che mi permette di comprendere immediatamente la proposizione: *"Io ho una conoscenza immediata dei dati sensibili"*. Il concetto può essere allora la conoscenza immediata degli universali, cioè delle relazioni che entrano a comporre ogni enunciato. Oltre la conoscenza immediata abbiamo poi la conoscenza per descrizione, che è costituita dalla conoscenza della verità. Questo è l'ambito in cui è conosciuta una descrizione e l'unico oggetto a cui essa può essere applicata, anche se esso non è direttamente conosciuto. Per descrizione io conosco gli oggetti fisici o gli spiriti delle altre persone. Ogni conoscenza per descrizione è da ultimo riconducibile alla conoscenza diretta. Infatti ogni proposizione che possiamo capire deve essere interamente composta da costituenti dei quali abbiamo una conoscenza immediata. Russell non cade nel solipsismo assoluto, cioè nel rifiuto di uscire dai dati immediati del momento, ma ritiene possibile l'inferenza dai dati immediati alle cose e dai dati immediati agli spiriti delle altre persone. Comunque, il carattere privato e immediato del dato fa difficoltà. Come si può arrivare ai concetti della scienza?

E l'etica? Anche l'**etica** parte **dall'esperienza privata e immediata degli individui**. In questo caso si tratta del **desiderio**. Quando un individuo dice: *"Questo è bene in sé"* in realtà intende dire: *"desidero che ognuno desideri questo"*. Gli enunciati dell'etica non sono asserzioni dichiarative o proposizioni per la cui verità o falsità si possono addurre prove, ma semplici espressioni di desiderio. Il giudizio etico è allora universale nel suo oggetto, in quanto io desidero che il mio desiderio sia il desiderio di tutti, e privato nella sua origine, perché comunque si tratta del mio desiderio. Questa è la pretesa dei desideri che chiamiamo morali. Le regole morali sono gli strumenti che le varie società si danno per coordinare e disciplinare i diversi desideri umani, dal carattere disparato e contrastante, verso la massima soddisfazione possibile. Le varie necessità elaborano tali regole mescolando utilitarismo e superstizione, e sacrificano così l'uomo, i suoi interessi, i suoi istinti a tabù di ogni genere l'unica salvezza dai quali è spesso l'ipocrisia. Tali regole

servono a realizzare i fini che desideriamo, ma non sempre quelli che desideriamo sono quelli che dobbiamo desiderare. Ciò che dobbiamo desiderare è in genere soltanto ciò che qualche altro desidera che noi desideriamo. Per intendere il senso della morale, il nostro autore parla di amore guidato dalla conoscenza, di conquista della felicità: l'arte di alterare i desideri degli uomini in modo da minimizzare le occasioni di conflitto, rendere compatibile la realizzazione dei rispettivi desideri, rafforzare alcune passioni a scapito di quelle che generano infelicità, squilibrio, odio e dolore. La **morale** è una **disciplina razionale dei desideri** che vuole rafforzare ed estenderne alcuni (l'amore appassionato, l'affetto per i figli, l'amicizia, la benevolenza, la devozione alla scienza e all'arte), ed abolirne altri, per realizzare la coesistenza dei desideri o la conquista della felicità. La morale non è allora un desiderio privato, ma pone le condizioni di realizzabilità dei desideri stessi, non ha alcun carattere religioso o trascendente, non esistono valori assoluti né si può parlare di colpa o peccato.

I conflitti tra la religione e la scienza testimoniano la **falsità della religione**. Le dottrine morali e religiose tradizionali hanno introdotto squilibri nell'uomo mediante inibizioni e tabù. Russell ha voluto lottare contro il dogmatismo e l'oppressione liberticida (siamo negli anni 1925-30), riconoscendo però che il dogmatismo si può annidare anche nella scienza o in certi usi possibili di essa. Una società organizzata scientificamente può nascondere pericoli. C'è una **nuova etica** che sta nascendo con la tecnica scientifica, ed essa guarda più alla società che all'individuo. Questa nuova etica toglierà di mezzo la superstizione del peccato e della punizione, e insegnerà agli individui la sofferenza per il bene pubblico, senza dimostrare loro che tale sofferenza sia meritata. Le tendenze e le teorie tradizionali riterranno immorale tale sviluppo, ma esso sarà spontaneo. Una società scientifica così organizzata si rivelerà allora incompatibile con la ricerca del vero, del bello mediante l'arte, dell'amore, del piacere, degli ideali che finora gli uomini hanno preferito. Dove si insinua allora il vero pericolo? Esso non riguarda lo spirito scientifico in se stesso, perché lo spirito scientifico è cauto, procede per tentativi, è antidogmatico, non pretende di conoscere l'intera verità e neanche pretende che la sua migliore conoscenza sia interamente vera. Ogni dottrina, presto o tardi, chiede di essere emendata, rivista, migliorata, e per fare questo occorrono libertà di investigazione e di discussione. La radice di tale pericolo è invece nell'uso della scienza come strumento di potere. La tecnica scientifica sembra fatta apposta per far sorgere sogni di potenza e di dominio. I governi, le grandi industrie, formano e si servono di esperti pratici che sono diversi dagli uomini di scienza perché la loro mentalità è piena del senso di una illimitata potenza, di una arrogante certezza e di un forte piacere legato alla manipolazione del materiale umano. La scienza come ricerca del potere non merita né ammirazione né rispetto mentre la scienza come ricerca del sapere include la sfera dei valori. La ricerca del potere non deve ostacolare la sfera dei valori, la tecnica scientifica non deve superare i fini cui dovrebbe servire. Solo chi, con lo studio della storia o l'esperienza della propria vita ha acquistato un certo rispetto per i sentimenti umani e premura verso le passioni che danno calore all'esistenza quotidiana degli uomini e delle donne, può maneggiare i nuovi poteri che la scienza offre. In questo caso la scienza può offrire la possibilità di un benessere che l'umanità non ha mai conosciuto prima, perché può aiutare ad abolire la guerra, può contribuire all'uguale distribuzione della forza umana e alla

limitazione dello sviluppo della popolazione. Solo le peggiori passioni degli uomini ostacolano questo: il sospetto, la paura, la voluttà della forza, l'odio e l'intolleranza. Il futuro del mondo sarà migliore o peggiore del suo passato a seconda se queste passioni saranno indebolite oppure prevarranno.

Dopo il positivismo del sec. XIX, mentre da una parte continua il tentativo di una filosofia che vuole costituirsi come scienza rigorosa sul modello delle scienze naturali, dall'altro matura un **concetto critico della scienza**. La scienza, riflettendo su se stessa, vuole delimitare l'ambito esatto della sua validità, e abbandonare ogni pretesa assolutistica e metafisica. Alla filosofia della scienza si accompagna dunque una critica della scienza e ogni critica della scienza è comunque una filosofia della scienza. In questo senso, dopo il positivismo, matura anche una riflessione metodologica sui procedimenti e le tecniche, logiche e sperimentali, delle scienze.

Il circolo di Vienna si forma nel 1923 intorno a Moritz Schlick e si ispira alle opere di Wittgenstein e Carnap. Per **Rudolf Carnap** (1891-1970) la filosofia è **teoria del linguaggio**. **Una sola è la scienza**, nonostante i contenuti che formano i campi specifici delle diverse scienze, e **uno solo è il linguaggio della scienza**. Mentre Wittgenstein insisteva sull'atomismo del linguaggio (le proposizioni elementari), Carnap insiste sulla sintassi del linguaggio, cioè sulle possibili relazioni che connettono le proposizioni tra loro. La teoria della conoscenza è un'analisi del modo in cui gli oggetti della scienza sono logicamente costruiti a partire da certi elementi originari che non possono essere a loro volta considerati come costruzioni logiche. Questi elementi sono le **esperienze vissute elementari**. Esse sono neutre, non sono né fisiche né psichiche, e sono riferite all'io non originariamente, ma solo in quanto si parla delle esperienze vissute degli altri che vengono costruite attraverso le mie. Le esperienze elementari hanno tra loro **relazioni fondamentali** sicché ogni enunciato su un oggetto è, *materialiter*, un enunciato sugli elementi fondamentali, *formaliter*, un enunciato sulle relazioni fondamentali. La relazione fondamentale è il ricordo di somiglianza per cui due esperienze vissute sono riconosciute parzialmente simili per mezzo del confronto fra una di esse e il ricordo dell'altra. Le esperienze vissute elementari e la relazione fondamentale possono ricostruire l'intero mondo fisico e psichico, indipendentemente dai concetti di sostanza e di causa della metafisica tradizionale.

Quando gli oggetti possono dirsi reali?

Prima di tutto, quando appartengono ad un sistema che obbedisce a leggi, che siano il mondo fisico, il mondo psichico o il mondo spirituale, in secondo luogo se sono intersoggettivi, in terzo luogo se hanno un posto nell'ordine del tempo. Dunque, gli oggetti non sono reali né perché sono indipendenti dalla coscienza che conosce (realismo), né perché sono dipendenti o costruiti da essa (idealismo), ma perché appartengono ad un campo in cui valgono leggi oggettive che sono indipendenti dalla volontà del singolo e che perciò sono interpretate dalla metafisica come espressioni di una sostanza: la materia, l'energia o simili.

E allora, in che consiste l'essenza di un oggetto?

L'essenza che costituisce l'oggetto è l'identificazione del significato del segno dell'oggetto stesso. Siccome il segno ha significato solo all'interno di una proposizione, l'essenza consiste nell'indicazione di criteri di verità delle proposizioni nelle quali il simbolo dell'oggetto ricorre.

Che cosa è l'io?

L'esistenza dell'io non è un dato originario, l'io è solo la classe delle esperienze elementari.

Quali conseguenze da tutto ciò?

La ricostruzione della struttura logica del mondo mette fuori gioco la metafisica. Nel 1931 Carnap scrive *L'eliminazione della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*. Il linguaggio consiste di due fatti fondamentali: una lista di parole che hanno un significato e delle regole che presiedono alla formazione degli enunciati e che indicano come essi devono essere formati con le varie specie di parole. Al di fuori di questi due fatti fondamentali, si hanno pseudo-proposizioni, quelle in cui figurano parole di cui si ammette per errore che abbiano un significato e quelle dotate di parole che individualmente hanno un senso ma che sono messe insieme contro la sintassi e formano quindi frasi prive di senso. Queste due specie di pseudo-proposizioni costituiscono la metafisica antica e quella recente. In Heidegger, per esempio, la parola "nulla" è assunta e trattata come un oggetto mentre il nulla non è un oggetto, ma la semplice negazione di una proposizione possibile. "Fuori non c'è nulla" significa negare semplicemente la proposizione "Fuori c'è qualcosa". La metafisica è un'espressione dell'atteggiamento della persona di fronte alla vita, come l'arte, con in più l'assurda pretesa di ragionare. Per Carnap la filosofia deve essere sostituita dalla logica della scienza, cioè dall'analisi logica dei concetti e delle proposizioni delle scienze, cioè dall'analisi della sintassi logica del linguaggio della scienza. La filosofia che va superata e sostituita è la pretesa di conoscere l'essenza delle cose che prescinde dalla scienza induttiva empiricamente fondata. Nel 1928 Carnap aveva scritto *La costruzione logica del mondo* in cui aveva sostenuto che il linguaggio della scienza tiene insieme due fattori elementari: le relazioni tra le esperienze fondamentali che si esprimono nella sintassi logica del linguaggio scientifico e le esperienze vissute elementari, cioè i dati. In una prima fase del suo pensiero il nostro autore riteneva che i dati si presentassero in persona nel linguaggio. Nel 1931 egli scrive *Il linguaggio fisico come linguaggio universale della scienza*. Inizia una seconda fase del suo pensiero in cui il dato, o esperienza vissuta elementare, non si presenta in persona nel linguaggio, ma attraverso la sua espressione e formulazione linguistica. Nella scienza si possono distinguere il linguaggio sistematico e il linguaggio dei protocolli. Il linguaggio sistematico corrisponde alle proposizioni generali o leggi di natura. Le proposizioni protocollari si riferiscono immediatamente al dato e descrivono il contenuto della esperienza immediata ed anche le più semplici relazioni reali conoscibili. Rimane aperta la questione se il dato consista di sensazioni elementari (cfr. Mach) o di esperienze vissute, cioè di corpi tridimensionali immediatamente percepiti. Comunque le proposizioni protocollari consentono la verifica empirica della scienza, anche se tale verifica non concerne mai le singole proposizioni della scienza stessa ma l'intero sistema, o almeno una parte di esso. L'intero sistema implica sempre un momento convenzionale; anche una legge naturale, in

rapporto alle singole proposizioni, è solo un'ipotesi. Ma ogni uomo può assumere come punto di partenza delle sue affermazioni solo i suoi propri protocolli. A questo proposito Carnap parla di **solipsismo metodico**. Tale solipsismo è metodico perché non ha la pretesa metafisica di affermare l'esistenza di un unico soggetto e la non esistenza degli altri, ma riconosce il carattere privato dei protocolli originari per poter poi giungere a proposizioni linguistiche che possono valere per tutti i soggetti. Quindi, un'affermazione qualsiasi, anche se è fondata sui protocolli del soggetto che la compie, ha validità intersoggettiva solo se può essere espressa in linguaggio fisico. Se due soggetti avessero diverse opinioni sulla lunghezza di un segmento, sulla temperatura di un corpo o sulla frequenza di un'oscillazione, questa diversità di opinioni, in fisica, non viene attribuita ad una insuperabile differenza soggettiva, ma si cerca piuttosto di giungere con un esperimento appropriato ad una unificazione delle opinioni. **Il linguaggio fisico è di per se stesso intersoggettivo e valido universalmente**: tutte le scienze, anche quelle dello spirito, come la psicologia, la sociologia ... devono essere espresse in un linguaggio fisico se vogliono essere autentici saperi scientifici e devono ricondurre i cosiddetti fenomeni psichici o spirituali a stati e condizioni di un corpo fisico. Carnap parla anche di **materialismo metodico**: esso non afferma né nega l'esistenza della materia e dello spirito, ma esprime soltanto l'esigenza di tradurre in termini fisici i protocolli di ogni genere per costruire con essi un linguaggio veramente intersoggettivo, cioè universalmente valido.

Nel 1936-37 Carnap scrive *Probabilità e significato*. Entriamo nella terza fase del suo pensiero rispetto al dato. Il dato si allontana sempre di più perché si presenta nella forma di una possibilità, la possibilità di ridurre, mediante un processo più o meno lungo e complesso, i predicati descrittivi del linguaggio scientifico in predicati osservabili che appartengono al linguaggio cosale, cioè al linguaggio che usiamo nella vita di ogni giorno parlando delle cose percepibili che ci circondano. I predicati osservabili sono la trascrizione linguistica, nel linguaggio comune, della possibilità di avere certi dati e gli enunciati scientifici sono trascrizioni di queste trascrizioni.

Dunque, ci si allontana doppiamente dalla realtà e all'esigenza di una verifica empirica diretta degli enunciati scientifici (cfr. Wittgenstein), subentra l'esigenza più debole della confermabilità che consiste appunto nella possibilità di ridurre i predicati descrittivi della scienza in predicati osservabili ed è sostanzialmente un'operazione intra-linguistica. Quindi una verifica esauriente e completa degli enunciati della scienza non è mai possibile, è possibile semmai una conferma gradualmente crescente degli enunciati. L'evento che costituisce la conferma di un enunciato scientifico è un evento possibile, secondo una possibilità fisica o causale, non semplicemente logica. Per esempio, un segnale si può trasmettere con una velocità più alta di quella della luce? Si tratta di un evento impossibile, perché il principio fisico esclude una velocità superiore a quella della luce. Un uomo può sollevare un'automobile? È un evento inverosimile, ma non impossibile, perché i principi della fisica non lo escludono. Carnap in questo percorso ha considerato attentamente l'evoluzione della scienza moderna e della fisica, che si servono di termini, entità o costrutti che non hanno alcun apparente riferimento alle cose o ai dati semplici dell'esperienza.

Un altro punto importante in Carnap è la considerazione della struttura logica del linguaggio. Il **linguaggio** è un **contesto di relazioni**, non un atomismo di proposizioni come voleva Wittgenstein nel *Tractatus*. Il sistema di relazione in cui il linguaggio consiste è la logica, che però ha un carattere arbitrario e convenzionale. Nel 1934 Carnap pubblica *La sintassi logica del linguaggio* in cui egli elabora il principio di tolleranza secondo il quale esiste una molteplicità e relatività di linguaggi. Scrive Carnap: *“Non è nostro compito stabilire proibizioni ma soltanto giungere a convenzioni ... In logica non c’è morale. Ognuno può costruire come vuole la sua propria logica, cioè la sua forma di linguaggio. Se vuol discutere con noi, deve solo indicare come lo vuole fare, dare regole sintattiche, non argomenti filosofici”*. Non esiste, quindi, un unico linguaggio, o un linguaggio privilegiato, ma esistono per ciascun linguaggio regole determinate, proprie di esso, e anche regole valide per ciascun linguaggio. Queste regole sono di natura sintattica, esprimono cioè semplicemente la possibilità di combinazione dei termini linguistici negli enunciati e degli enunciati nelle conseguenze. La sintassi è un calcolo le cui regole determinano prima di tutto le condizioni secondo cui un’espressione, cioè una serie di simboli, risulta appartenente ad una certa categoria di espressioni; e in secondo luogo le condizioni secondo le quali è lecita la trasformazione di una o più espressioni in un’altra o altre espressioni. Tale calcolo prescinde completamente dal significato dei termini o dal senso delle proposizioni, cioè non contiene e non presuppone alcun riferimento semantico a fatti o a realtà o a entità di qualsiasi genere. La sintassi logica è una formulazione simbolica generalizzata dei procedimenti matematici. In questo senso Carnap distingue un modo materiale di parlare da un modo formale di parlare. Il modo materiale di parlare indicherebbe un riferimento puntuale del linguaggio all’esperienza, a cose, oggetti, entità oggettive. Esso è un modo deviato o metaforico di parlare, che non è erroneo ma può essere impiegato in modo scorretto. Questo è l’ambito delle controversie filosofiche. Il modo formale di parlare è attento alla struttura formale, cioè alla logica e alla sintattica del linguaggio, alle sue regole, senza preoccuparsi di riferirsi a entità esterne al linguaggio. **Tutte le proposizioni filosofiche e tutte le proposizioni che non rientrano nel linguaggio della scienza empirica devono essere tradotte nel modo formale di parlare**, in cui vengono eliminate le controversie filosofiche lasciate aperte dal modo materiale di parlare. In questo senso, il nostro autore è ben più radicale di Wittgenstein che diceva: *“L’inesprimibile c’è”*. Questa proposizione andrebbe tradotta: *“Vi sono oggetti non descrivibili”*, cioè *“vi sono oggetti per i quali non si danno designazioni oggettive”*. In un linguaggio puramente formale ciò è tradotto: *“Vi sono designazioni oggettive che non sono designazioni oggettive”*, dunque con una proposizione contraddittoria. Il **mistico**, che in Wittgenstein aveva mantenuto uno spiraglio aperto tra il linguaggio e il reale, diviene il **contraddittorio** in Carnap, che rimane interamente nella sfera del linguaggio. Il linguaggio vive di una distinzione tradizionale tra estensione e intenzione, connotazione e denotazione, senso e significato. Il nostro autore riduce tutto all’estensione, ed identifica questa con la dimensione sintattica. I concetti, allora, non sono più essenze, qualità o predicati di un oggetto, ma sono classi o classi di classi. Cosa significa la parola “uomo”? Essa non indica la proprietà oggettiva di essere uomo, come animale razionale, animale sociale, individuo, persona, ma la classe degli uomini. Comprendiamo in che senso questa posizione è denominata **neopositivismo logico**.

Una reazione a questo orientamento di pensiero si è avuta nel 1962 con l'opera di **Th. Kuhn**, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Egli ci offre una visione diversa della scienza, non più concepita come attività conoscitiva per eccellenza: la scienza è **un'attività svolta all'interno di tradizioni o comunità diretta a risolvere rompicapi**. Egli si dedica soprattutto allo studio della storia della scienza, in particolare della storia dell'astronomia, e si chiede: come e perché avvengono nelle scienze i mutamenti radicali, le cosiddette rivoluzioni scientifiche (copernicanesimo, darwinismo, Einstein e la relatività ...)? Nel 1959 Kuhn scrive *La tensione essenziale* dove sostiene che la condizione normale della scienza non è il progresso nelle scoperte. L'ambito della scoperta e dell'invenzione appartiene alle rivoluzioni scientifiche. La scienza vive proprio questa tensione, tra una situazione normale e convergente e il momento rivoluzionario. *"Quasi nessuna delle ricerche intraprese dai più grandi scienziati è destinata ad essere rivoluzionaria, e pochissime di esse lo sono. Al contrario, la ricerca normale, anche al suo miglior livello, è attività altamente convergente, che poggia solidamente su un consenso permanente acquisito per mezzo della educazione scientifica e rafforzato dalla successiva attività nella professione scientifica"*. La norma è data dalla ricerca normale o convergente, le rivoluzioni sono l'eccezione. La ricerca normale è costituita da un gruppo più o meno disciplinato che tende a conservare e a difendere le modalità di approccio alla disciplina e a perpetuarsi attraverso l'educazione prima di tutto manualistica dei nuovi adepti. La ricerca scientifica esige prima di tutto consenso e convergenza. La scienza non nasce normale ma lo diviene. Una scienza diventa normale quando raggiunge la maturità, quando la comunità di ricercatori, identificandosi con un campo specifico di ricerca, adotta, difende e pratica un paradigma. La scienza normale è una ricerca stabilmente fondata su uno o più risultati raggiunti dalla scienza del passato, ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costituire il fondamento della sua prassi ulteriore. Tali risultati vengono sistematizzati, vanno a costituire i manuali per i ricercatori della disciplina, prescrivono le regole, le procedure e le modalità di approccio alla disciplina, e sono condivisi da tutti i membri della comunità scientifica di quella disciplina. L'insieme dei risultati acquisiti, delle procedure, delle regole, delle modalità di approccio è appunto il paradigma. Senza i paradigmi non può sussistere una scienza normale. Una ricerca scientifica senza paradigmi, o senza paradigmi univoci e vincolanti, è una scienza immatura. Infatti, senza paradigma, manca il criterio per selezionare e raccogliere i fatti determinanti per una scienza; senza paradigma tutti i fatti che in qualche modo possono interessare lo sviluppo di una scienza sembrano ugualmente rilevanti. Una raccolta non selettiva di fatti è anche improduttiva, e la scienza si impantana. Il paradigma non è uno schema o un modello, assomiglia a un verdetto giuridico accettato nel diritto comune, è lo strumento per una ulteriore determinazione e articolazione sotto nuove e più restrittive condizioni. Il paradigma è uno strumento che consente di operare anche in maniera innovativa per risolvere problemi o rompicapi che si presentano nell'attività quotidiana della scienza normale. I problemi ordinari riguardano tre ambiti della ricerca scientifica: la determinazione dei fatti rilevanti per la ricerca stessa, il confronto di tali fatti con la teoria condivisa dalla comunità scientifica, l'articolazione e la riformulazione delle teorie alla luce di quel confronto. Il paradigma, nel comportamento ordinario della scienza, seleziona i

problemi, cioè sceglie quelli che, nel tempo in cui è in vigore il paradigma, sono ritenuti solubili. Questo sembra un atteggiamento conservativo e auto difensivo, in quanto, scegliendo, la comunità scientifica scarta altri problemi che vengono respinti come metafisici, o come appartenenti ad un'altra disciplina, o ritenuti troppo problematici perché si sprechi tempo attorno ad essi. I problemi scelti e ritenuti risolvibili fungono da rompicapo, cioè da occasione in cui mettere alla prova l'ingegnosità e l'abilità per risolverli. Tale uso del paradigma è rischioso perché può isolare la comunità da quei problemi socialmente importanti che non sono riconducibili alla forma del rompicapo, cioè non possono venire formulati nei termini di strumenti tecnici e concettuali forniti dal paradigma. La scienza normale è la forma prevalente di ricerca scientifica ma, per fortuna, non è tutta la scienza: ad essa si oppone, in momenti decisivi della storia, la scienza rivoluzionaria, il cui preludio è rappresentato dalla comparsa di anomalie e dall'emergere da una situazione di crisi. La scienza normale non si propone come obiettivo di trovare novità di fatto o teoriche, di fare scoperte, di inventare; il suo successo sta nel risolvere rompicapi. Ma la storia della scienza è fatta anche di **scoperte** e **invenzioni**, che addirittura danno origine a nuovi paradigmi che sostituiscono quelli vecchi, incapaci di spiegarle. Tali scoperte o invenzioni non sono eventi isolati, ma episodi relativamente estesi nel tempo e dotati di una struttura che si ripresenta regolarmente, la **struttura delle rivoluzioni scientifiche**. Scrive Kuhn: *“La scoperta comincia con la presa di coscienza di una anomalia, ossia con il riconoscimento che la natura ha in un certo modo violato le aspettative suscitate dal paradigma che regola la scienza normale; continua poi con una esplorazione, più o meno estesa, dell'aria dell'anomalia, e termina solo quando la teoria paradigmatica è stata riadattata, in modo che ciò che appariva anomalo diventi ciò che ci si aspetta”*. Il riadattamento non è una semplice integrazione o aggiunta, ma è un ri-orientamento complessivo che porta a guardare in maniera differente i fatti nuovi, che introduce un nuovo vocabolario e nuovi concetti. Lo scienziato normale è restio nel vedere le anomalie, perché potrebbero anche comportare il mutamento del vecchio paradigma. Una situazione di crisi precede sempre e accompagna sempre l'abbandono del vecchio paradigma e l'accettazione del nuovo. Il vecchio paradigma è incapace di spiegare le anomalie che si sono presentate. Tale fallimento provoca una proliferazione di teorie che in maniera diversa tentano di dare una spiegazione soddisfacente. La teoria vincente pone fine alla crisi e viene accettata come nuovo paradigma: così è compiuta la rivoluzione scientifica. La crisi avviene perché le anomalie presentatisi non sono semplici rompicapi di tipo nuovo, che si possono risolvere con piccoli adattamenti del paradigma in atto, ma mettono in gioco il paradigma nelle sue capacità di spiegazione e di soluzione. Esso perde il suo carattere di absolutezza e rigidità, viene messo in discussione dalla comunità scientifica che lo condivideva, si arriva ad una situazione di crisi in cui, sebbene ancora esista un paradigma, pochi specialisti si mostrano interamente d'accordo su cosa esso sia. Nella crisi non avviene un'operazione cumulativa o aggiuntiva (il vecchio paradigma si estende e si articola sempre di più). La crisi, semmai, riconduce ad una fase pre – paradigmatica in cui manca un paradigma riconosciuto, la quale si chiude con l'emergere di un nuovo candidato per il paradigma riconosciuto, che innesca la conseguente battaglia per la sua accettazione. Il campo

viene ricostruito su nuove basi, gli specialisti mutano metodi e scopi, accettando un nuovo paradigma. Dunque

- la scienza normale, di fronte a importanti anomalie, entra in crisi
- durante la crisi proliferano teorie rivali che tentano di dare risposta ai problemi sollevati dalle anomalie
- tra queste teorie una risulta vincente e andrà a costituire il nuovo paradigma
- l'accettazione del nuovo paradigma costituisce l'inizio di una nuova tradizione scientifica normale.

Perché un mutamento di paradigma deve essere chiamato "rivoluzione"?

Scrive Kuhn: *"Le rivoluzioni politiche sono introdotte da una sensazione sempre più forte, spesso avvertita solo da un settore della società, che le istituzioni esistenti hanno cessato di costituire una risposta adeguata ai problemi posti da una situazione che esse stesse hanno contribuito a creare. In una maniera più o meno identica, le rivoluzioni scientifiche sono introdotte da una sensazione crescente, anche questa volta avvertita solo da un settore ristretto della comunità scientifica, che un paradigma esistente ha cessato di funzionare adeguatamente ... Sia nello sviluppo sociale che in quello scientifico, la sensazione di cattivo funzionamento che può portare ad una crisi è un requisito preliminare di ogni rivoluzione".* Inoltre *"... le rivoluzioni politiche mirano a mutare le istituzioni politiche in forme che sono proibite da quelle stesse istituzioni. Il loro successo perciò richiede l'abbandono parziale di un insieme di istituzioni a favore di altre, e nel frattempo la società cessa completamente di essere governata da istituzioni"*. Proliferano allora i partiti e i programmi politici, un partito e un programma vincono sugli altri e portano ad un nuovo assetto istituzionale. È chiara l'analogia col mutamento di paradigma che avviene nella scienza. In virtù di che cosa un partito o un programma politico prevalgono su tutti gli altri? In virtù di che cosa una teoria scientifica si afferma sulle altre? Esistono forse un criterio di verità per le scienze o un'idea di giustizia sociale assoluta per i programmi politici e i partiti? Le teorie scientifiche rivali o i partiti politici rivali non fanno riferimento a nulla di esterno ad essi. L'unico criterio per il successo di una teoria scientifica che prevale o del partito politico che prevale col suo programma è la capacità di argomentare e di persuadere, sta nel consenso che riescono ad ottenere. Nessun criterio è superiore al consenso della popolazione interessata. Una nuova teoria vince e diventa il nuovo paradigma per una nuova scienza normale non per il suo rapporto con la verità, né per la sua maggiore razionalità, ma per la sua persuasività. Il nostro autore, con queste teorie, vuole prima di tutto criticare e demolire il neopositivismo logico, l'idea della scienza come accumulazione, l'idea della conoscenza come costruzione che la mente innalza sulla rozza base dei dati sensibili. Dunque, la scienza rivoluzionaria non ha alcun rapporto con la scienza normale: c'è incommensurabilità tra i due tipi di scienza. Paradigmi successivi ci dicono cose differenti sugli oggetti che popolano l'universo e sul comportamento di tali oggetti: *"Ma i paradigmi differiscono anche in qualcos'altro, oltre che negli oggetti, giacché essi sono rivolti non solo alla natura ma*

anche alla scienza precedente che li ha prodotti". La scienza che accoglie un nuovo paradigma si deve ri-definire, ri-orientare: cambia forma, produce un nuovo vocabolario, nuovi concetti, nuovi metodi e regole. Vecchi problemi vengono trasferiti ad un'altra scienza o dichiarati non-scientifici, altri che prima erano non scientifici ora diventano scientifici. Gli scienziati che accettano un nuovo paradigma mutano radicalmente la loro concezione del mondo, pur rimanendo in presenza degli stessi oggetti di prima. La situazione prodotta dalla rivoluzione scientifica è incompatibile con la situazione prodottasi con la precedente scienza normale, la tradizione della scienza normale che emerge dopo una rivoluzione scientifica è incommensurabile con ciò che l'ha preceduta. Mutando i problemi, muta anche il criterio che distingue una soluzione realmente scientifica da una speculazione metafisica.

Se sussistono incommensurabilità, incompatibilità e incomunicabilità tra vecchi e nuovi paradigmi, come è possibile il passaggio dai vecchi ai nuovi? Kuhn propone la seguente soluzione: ad un certo punto della crisi rivoluzionaria singoli scienziati o intere comunità scientifiche attuano una **conversione** che conduce ad accettare il nuovo paradigma. La situazione di crisi rivoluzionaria avviene quando si prende coscienza di importanti anomalie. Le anomalie non possono essere identificate con le esperienze falsificanti di Popper, anche perché per il nostro le esperienze falsificanti non esistono. Le teorie rivali che compaiono nella situazione di crisi propongono paradigmi nuovi entro i quali risolvere tali anomalie. Queste teorie nuove sono incomunicabili tra loro perché fanno capo a gruppi di ricercatori che sono in concorrenza e che parlano linguaggi diversi tra loro, e che usano anche vocabolari diversi. Ammettiamo che siano in competizione due gruppi. Scrive Kuhn: *"Prima che possano sperare di comunicare completamente, uno dei due gruppi deve fare l'esperienza di quella conversione che abbiamo chiamato spostamento di paradigma. Proprio perché è un passaggio tra incommensurabili, il passaggio da un paradigma ad uno opposto non può essere realizzato con un passo alla volta, né imposto dalla logica, o da un'esperienza neutrale. Come il riorientamento gestaltico, esso deve compiersi tutto in una volta (sebbene non necessariamente in un istante), oppure non si compirà affatto"*. Nella storia della scienza singoli scienziati o intere comunità scientifiche hanno accettato nuovi paradigmi con esperienze di conversione motivate dalle più varie ragioni, però convergenti nell'abbandono del vecchio e nell'accettazione del nuovo paradigma. Nel caso di comunità scientifiche istituzionalizzate disciplinarmente, occorre che passi una generazione. Si ricostituiscono comunità scientifiche fondate su un nuovo paradigma.

Che cos'è allora il progresso scientifico?

La nozione tradizionale di progresso scientifico fa riferimento ad uno scopo, ad una meta verso cui la scienza e le conoscenze tenderebbero. Tale meta sarebbe la rappresentazione vera della realtà. Kuhn, invece, non postula un progresso verso qualcosa, ma un progresso a partire da qualcosa. Egli accetta la nozione più modesta di progresso, il progredire che avviene nella soluzione di rompicapi o nell'elaborazione delle tecniche di espressione, di argomentazione, di spiegazione, e che è presente anche nell'arte, nella filosofia, nella teoria politica ... D'altra parte, scrive Kuhn,

“possiamo vederci costretti ad abbandonare la convinzione, esplicita o implicita, che mutamenti di paradigmi portino gli scienziati, e coloro che ne seguono gli ammaestramenti, sempre più vicino alla verità ... E' veramente di aiuto immaginare che esista qualche completa, vera, oggettiva spiegazione della natura e che la misura appropriata della conquista scientifica è la misura in cui essa si avvicina a questo scopo finale?”. Molti problemi inquietanti relativi al progresso si dissolveranno quando l'evoluzione verso ciò che vogliamo conoscere sarà sostituita con l'evoluzione a partire da ciò che conosciamo. Un precedente illustre di questa posizione teorica può essere riscontrato nella teoria della selezione naturale di Darwin. Organi ed organismi delle diverse specie evolvono grazie ad un insieme di processi naturali sviluppatosi costantemente a partire da stadi primitivi, senza tendere verso nessuno scopo. Questi organismi non sono più spiegati con il ricorso ad un supremo artefice divino e ad un progetto prestabilito nella sua volontà. Darwin ha così eliminato ogni provvidenzialismo e neologismo in rapporto alla natura. Perché Darwin parla di evoluzione, di sviluppo, di progresso, nella selezione naturale, dalle specie più basse fino all'essere umano, se non fa più riferimento ad uno scopo ultimo? Perché il metro di valutazione è rappresentato dagli stadi iniziali più bassi. Nelle rivoluzioni scientifiche troviamo il corrispettivo della selezione naturale con teorie scientifiche e paradigmi che si succedono l'uno all'altro. C'è progresso, insomma, non perché ci si avvicina sempre di più alla verità, ma perché ci si allontana sempre di più da stadi primitivi di ricerca. Gli strumenti della conoscenza scientifica moderna si articolano e si specializzano sempre di più.

Nel sec. XX la scienza ha compiuto un significativo passo di revisione nella propria autocoscienza grazie a **K. Popper** (1902-1994). La sua meditazione sulla scienza muove anche da una rilettura della storia occidentale del pensiero. Egli, pensando anche all'episodio della torre di Babele (Gen 11,1-9), afferma nella sua autobiografia: *“... fin dall'inizio ci fu dissenso e confusione”*. Tra verità e libertà sussiste un rapporto dialettico, critico, una tensione che assume la figura della discussione critica. Anche la Riforma è stata un passaggio saliente nella storia dell'Occidente: ha detronizzato Dio come governatore responsabile del mondo umano per lasciare alla coscienza dell'individuo la responsabilità del mondo. Dio governa solo nei nostri cuori. Una società che non è più autoritaria, ormai senza padre, non comporta necessariamente l'annullamento di tutti i valori. I **valori** sono tali se scopriamo **la virtù del dissenso**: *“Abbiamo imparato dai nostri errori (pur se nel campo sociale e politico sembra una cosa rara). Abbiamo scoperto che la fede religiosa e le altre convinzioni possono avere valore soltanto quando siano sostenute liberamente e sinceramente, e che il tentativo di costringere gli uomini a conformarsi era inutile, poiché quelli che si opponevano erano i migliori, e in realtà i soli di cui meritasse avere il consenso”*. La possibilità di combattere con le parole, invece che con le armi, è la base della nostra civiltà, delle sue istituzioni legali e parlamentari, ed è anche il tratto costitutivo della ragione scientifica. La tradizione della discussione critica, un'ideale torre di Babele, risale alle origini della filosofia greca: *“La storia dell'antica filosofia greca, specialmente da Talete a Platone, è uno splendido racconto, fin troppo bello per essere vero. In ogni generazione troviamo almeno una nuova filosofia, una nuova cosmologia di sorprendente originalità e profondità”*. Le scuole di pensiero, poi, desiderarono conservare pure e immutate le cosmologie trasmesse, attribuendole tutte all'autorità del maestro.

La storia delle idee diviene allora storia degli scismi, difesa delle idee dagli attacchi degli eretici. Talete ha inaugurato una tradizione che incoraggia attivamente la critica; il Rinascimento, grazie ad un “maligno pisano”, Galileo Galilei, l’ha riscoperta e restaurata. Il nuovo modo di filosofare, venuto con la Rivoluzione scientifica, ha sovvertito tutta la filosofia naturale e, con la scelta del sistema copernicano, ha sconquassato il cielo, la terra e l’intero universo. **Novalis** (1772-1801) diceva che la filosofia scioglie ogni cosa, relativizza l’universo, toglie i punti fissi, come ha fatto il sistema copernicano, insegna la relatività di tutti i fondamenti. Anche per Popper la scienza è risultato di congetture e consiste di ipotesi piuttosto che di verità definitive e certe. Sempre in un dialogo, Novalis, pensando all’empirismo baconiano, ricordava che ipotizzare è “un gioco rischioso”, perché può diventare un’inclinazione appassionata alla non verità. Sempre in Novalis troviamo poi queste parole: *“Le ipotesi son reti, pescherà soltanto chi le getta. Non si è trovata l’America con un’ipotesi? Lunga vita all’ipotesi – soltanto essa resta – Nuova in eterno, per quanto spesso si sconfigga da sé”*. In che senso l’ipotesi si sconfigge da sé? Quando una teoria o un sistema empirico possono dirsi scientifici? Quando, afferma Popper, possono essere confutati dall’esperienza, quando **sono falsificabili**. Non è questo il caso dei dogmi e delle superstizioni, non era neppure il caso del marxismo e della psicanalisi. La meccanica di Newton, invece, è una teoria scientifica, perché falsificabile e, appunto, falsificata. Quindi, senza errori, non ci sarebbe nemmeno la conoscenza, la stessa scienza. Il carattere fallibile della nostra conoscenza ci consente tutt’al più di riconoscere l’errore, non di stabilire la verità. Nella sua formazione intellettuale Popper si è posto il problema della demarcazione tra teorie scientifiche, come quella di Einstein, e le teorie pseudoscientifiche, come il marxismo e la psicanalisi. Ciò che rende scientifica una teoria è il suo potere di scartare, di escludere il verificarsi di certi eventi possibili. Quindi, più una teoria proibisce, più può dirci. Le teorie sono costruzioni dell’uomo, l’uomo cerca di imporle alla realtà e può attaccarsi ad esse dogmaticamente, se lo vuole. Le teorie sono congetture audaci mantenute provvisoriamente ed eliminabili all’occasione, ma esse sono le reti con cui cerchiamo di cogliere il mondo reale. Dai tempi di Bacone le scienze naturali sono scienze induttive, costituite cioè e giustificate mediante reiterate osservazioni ed esperimenti. L’induzione costituiva il criterio per distinguere la scienza dalla pseudoscienza. Per Popper tale teoria è errata: occorre scartare l’induzione e ripensare la demarcazione in chiave deduttiva.

Egli si pone la questione della teoria della conoscenza in generale, cioè del valore della conoscenza, della sua verità, validità e giustificazione, perché la teoria della conoscenza spesso determina il resto della nostra filosofia. Storicamente si è pensato che affrontare il problema del valore della conoscenza significasse dover risalire, nell’analisi, alle fonti prime della conoscenza, alla sua origine (empirismo, razionalismo ...). Questo modo di impostare il problema, per il nostro autore, contiene due errori:

- prima di tutto credere che vi siano fonti prime della conoscenza
- non distinguere con sufficiente chiarezza tra questioni di origine e questioni di validità.

Il valore della conoscenza va nettamente distinto da quello della sua genesi: il primo è un problema logico, e appartiene alla logica della conoscenza, il secondo è un problema fattuale e appartiene alla psicologia della conoscenza. Il rapporto tra logica e psicologia della conoscenza va rovesciato: la psicologia della conoscenza, e quindi la questione dell'origine del nostro conoscere, non getta luce sul problema logico del valore della conoscenza, semmai l'analisi logica della conoscenza può contribuire efficacemente a chiarire il problema fattuale della genesi della conoscenza. Popper formula un'ipotesi di ricerca che egli chiama **principio di transizione**: *“ciò che è vero in logica è vero anche in psicologia”*. Su questa base viene indagato il problema del valore della conoscenza, considerando che le questioni fondamentali sono quelle di validità. Il compito fondamentale della filosofia è quello di contribuire a comprendere il mondo. Il fenomeno della conoscenza umana è parte del mondo, il più grande miracolo dell'universo, quindi il compito della filosofia è contribuire a comprendere complessivamente il fenomeno della conoscenza come parte del mondo. Ora, la **conoscenza scientifica è il genere più importante di conoscenza**, il problema centrale di ogni teoria della conoscenza. Il modo migliore di indagare il problema della conoscenza è allora prendere in considerazione la validità della conoscenza scientifica. Qualcuno potrebbe obiettare: forse è più facile analizzare la conoscenza ordinaria, la cosiddetta conoscenza del senso comune, in quanto siamo immediatamente in essa e ci è più familiare. Del resto, la conoscenza scientifica è un'estensione di essa. Tale convinzione, per il nostro autore, è errata. La conoscenza scientifica è più facile da analizzare, perché è la conoscenza del senso comune scritta in tutte lettere. Non solo conoscenza ordinaria e conoscenza scientifica non si possono contrapporre, ma la trasformazione della conoscenza ordinaria in conoscenza scientifica è il modo più importante in cui la conoscenza del senso comune cresce. L'accrescersi della conoscenza scientifica costituisce il caso più importante di accrescimento della conoscenza. La teoria della conoscenza di Popper è allora una teoria della conoscenza scientifica e il suo problema fondamentale è la questione circa il valore o la fondazione delle proposizioni generali delle scienze empiriche. La teoria della conoscenza diventa una **teoria generale del metodo della scienza empirica**. Scrive sempre Popper: *“Anche l'analisi della scienza – la filosofia della scienza – sta minacciando di diventare una moda, una specializzazione. E tuttavia i filosofi non dovrebbero essere specialisti. Per parte mia, provo interesse per la scienza e la filosofia soltanto perché voglio imparare qualcosa sull'enigma del mondo in cui viviamo e sull'enigma della conoscenza che l'uomo ha di questo mondo”*.

Popper vuole insomma rispondere alle domande:

- Che cosa posso conoscere?
- Posso conoscere?
- Posso conoscere qualcosa con certezza?

Nella storia della filosofia e della scienza sono state date tre possibili risposte:

1. Un punto di vista ottimistico per cui noi siamo in grado di conoscere il mondo

2. Un punto di vista pessimistico, come lo scetticismo, per cui l'uomo non può conoscere il mondo
3. Il punto di vista della **scepsi** (*skeptomai* = mettere alla prova, riflettere, ricercare), assunto già dal presocratico Senofane, per il quale non possediamo nessun criterio di verità e nessun sapere certo; eppure possiamo ricercare e col tempo possiamo, ricercando, trovare il meglio. Ciò rende possibile un progresso del sapere.

Per Popper la conoscenza umana non è *episteme*, sapere certo e fondato, ma **doxa, sapere congetturale. Noi siamo cercatori, non possessori della verità**. Il nostro autore si ritiene discepolo di Socrate, in una tradizione che comprende anche Nicola Cusano: “... *la saggezza consiste nella presa di coscienza dei propri limiti, nella consapevolezza di questi limiti, nella consapevolezza della propria ignoranza*”. Tale teoria non è un paradosso, ma un’idea importante e feconda. Il fallibilismo di Socrate continua ad essere dalla parte della ragione; esso annulla la fede dogmatica nell’autorità della scienza come di qualsiasi altra forma di sapere e, con la sua carica di antidogmatismo e di antiautoritarismo, diventa un bene intellettuale comune e costituisce la base di una società veramente libera e tollerante.

La stessa teoria della conoscenza di Popper non è una soluzione definitiva al problema della conoscenza, ma un tentativo, congetturale, di affrontare tale problema. A favore di tale teoria si può argomentare razionalmente, ma non può pretendere di essere vera.

Come interpretare Popper?

Vi sono state tre linee interpretative:

1. Secondo la prima, dominante, la teoria della conoscenza di Popper rappresenta una significativa variazione di quella neopositivistica, per cui il criterio di falsificabilità è un criterio di significato, e non solo di demarcazione, e sostituisce il criterio di verificabilità. Avremmo davanti un neopositivista dissidente.
2. La seconda linea, a partire soprattutto dagli anni '60, interpreta l’epistemologia di Popper come una critica radicale a quella neopositivistica e una alternativa ad essa. Avremmo davanti un anti-neopositivista.
3. Popper è un epistemologo a confine tra neopositivismo ed anti-neopositivismo, come un punto di passaggio fondamentale verso una più recente epistemologia post-neopositivistica.

Le tre interpretazioni mettono a confronto il pensiero del nostro autore con lo sfondo del neopositivismo logico. Ma cronologicamente egli ha già elaborato le sue idee fondamentali nel 1919, prima ancora di iniziare un dialogo con il neopositivismo nel 1920. Egli si sente un figlio del tempo, un figlio della crisi, soprattutto un figlio della crisi della fisica. Fino ai primi due decenni del sec. XX la meccanica di Newton, e la scienza in generale, sono considerate *episteme*, sapere certo,

capace di darci un'immagine vera della realtà fisica, una rappresentazione vera e completa del mondo fisico. Commentava Einstein: nel sec. XIX Dio creò le leggi del moto di Newton insieme con le masse e le forze necessarie. La meccanica era la base sicura della fisica. Avviene poi la crisi della fisica (Mach, Duhem, Poincaré e soprattutto Einstein). In fondo Popper parte da questa domanda: che cosa significa la rivoluzione di Einstein per la teoria della conoscenza? Nel 1919, anno di osservazioni fondamentali per la teoria della relatività, egli si pone il problema della demarcazione, l'esigenza cioè di tracciare una linea, per quanto possibile, fra le asserzioni o i sistemi di asserzioni delle scienze empiriche da un lato, e di tutte le altre asserzioni, di tipo religioso o metafisico, e quindi pseudoscientifiche dall'altro. Il problema principale non è più l'induzione (che cosa fa essere la scienza e produce scienza) ma la demarcazione, cioè dove sta la linea di confine tra ciò che è scienza e ciò che non è scienza. Per decidere questo occorre allora rispondere ad una seconda domanda: quali requisiti una teoria deve avere per essere considerata scientifica? In questo Popper è influenzato decisamente da Einstein perché egli aveva formulato previsioni rischiose, tali cioè che se non si fossero osservati gli accadimenti previsti, la teoria si sarebbe dovuta considerare confutata. Per questo Einstein era alla ricerca di esperimenti cruciali, il cui accordo con le sue predizioni avrebbe corroborato la sua teoria, o l'eventuale disaccordo l'avrebbe eliminata. Praticamente Einstein, per verificare la scientificità della sua teoria, non va a cercare conferme, fatti che la confermano, ma va a cercare eventuali fatti che la possano smentire, vuole verificare se questa teoria sa resistere di fronte agli esperimenti più audaci e rischiosi. Praticamente, per verificare la scientificità della sua teoria, Einstein si pone queste domande: sotto quali condizioni dovrei ammettere che la mia teoria è insostenibile? Quali fatti concepibili accetterei come confutazioni o falsificazioni della mia teoria? Opposto è invece l'atteggiamento dogmatico, come quello dei marxisti o degli psicanalisti al tempo di Popper o Einstein: proprio perché presumo che la mia teoria sia vera e certa, vado a cercare conferme, cerco di includere il maggior numero possibile di situazioni che la confermano; non vado a cercare controlli rischiosi che possano confutarla, ma voglio trovare ad ogni costo conferme ad essa. A questo proposito Popper scriverà: *"E' facile ottenere delle conferme o verifiche, per quasi ogni teoria, se quello che cerchiamo sono appunto conferme. La vera conferma, invece, vale se è il risultato di una previsione rischiosa, cioè se essa avviene là dove invece mi aspettavo un evento che avrebbe confutato la mia teoria, ma invece di venire una smentita è venuta una conferma. Il vero controllo di una teoria è il tentativo di falsificarla o di confutarla, un tentativo serio e genuino di falsificarla. Quindi, il sistema newtoniano non è il solo possibile sistema di meccanica in grado di spiegare i fenomeni, finisce l'epoca dell'autoritarismo della scienza. Le teorie scientifiche non sono più sistemi di proposizioni vere, ma sono e rimarranno sempre ipotesi o congetture. Le nostre teorie sono sempre fallibili e fallibili rimangono anche quando abbiamo ricevuto conferme lampanti"*.

Il nostro autore critica

- l'ideale giustificazionista della scienza come *episteme*, cioè la concezione secondo cui la scienza è sapere; il sapere implicherebbe la certezza insieme con la giustificazione della certezza.
- il punto di vista induttivistico, secondo il quale il metodo induttivo permette di trovare teorie vere o di accertare se un'ipotesi è vera.
- il punto di vista kantiano della verità *a priori* delle proposizioni scientifiche.
- una versione debole della scienza come *episteme*, la quale afferma che la scienza non raggiungerà mai la certezza ma può raggiungere la probabilità.
- La concezione della scienza come *techne*, secondo cui le teorie scientifiche non descrivono la natura, ma sono solo gli strumenti più o meno utili, più o meno efficaci, per prevedere eventi futuri, ma senza alcun rapporto con la verità o falsità.

Egli sostiene invece la **concezione fallibilista della conoscenza** come diretto risultato della rivoluzione einsteiniana. Tutto parte dalla **concezione ipotetico-deduttiva della geometria**: quest'ultima non parte da verità evidenti o immediatamente vere, ma da ipotesi da cui derivano i sistemi come libere posizioni nei limiti della logica. Noi non consideriamo più un sistema deduttivo come un sistema che stabilisce la verità dei suoi teoremi deducendoli da assiomi la cui verità è assolutamente certa, auto evidente, indubitabile, ma è un sistema che ci consente di mettere razionalmente o criticamente in discussione le sue assunzioni, sviluppandone criticamente le conseguenze. La deduzione non vuole dimostrare le conclusioni, ma è uno strumento di critica razionale che mette alla prova le ipotesi e controlla le conclusioni. Solo l'esperienza decide allora l'accettazione o il rigetto di un sistema assiomatico e deduttivo. Il pensiero di Popper può essere considerato una sintesi tra razionalismo ed empirismo.

Imre Lakatos (1922-1974) è un filosofo ungherese fuggito in Occidente nel 1956 dopo un periodo di prigione per le sue posizioni antistaliniste. Egli è stato segnato dalla relazione con Popper che lo ha indotto a rompere col pensiero hegeliano per la filosofia più avanzata del nostro tempo. Egli si scontra invece con le posizioni di Kuhn e considera il suo pensiero un sostanziale irrazionalismo. Quest'ultimo presenta le rivoluzioni scientifiche come conversioni religiose e ciò può avere gravi conseguenze per le scienze sociali e per la filosofia morale e politica: *“Se neppure nella scienza c'è altro modo di giudicare una teoria che quello di valutare il numero, la fede, le energie vocali dei suoi sostenitori, allora a maggior ragione le cose staranno così per le scienze sociali: la verità si fonda sul potere. Così la posizione di Kuhn giustifica, senza dubbio involontariamente, il credo politico di base dei fanatici religiosi contemporanei”*, scrive Lakatos nel 1970 in *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*. Secondo Popper, che concepisce le rivoluzioni scientifiche come processi razionali, la scienza è rivoluzione permanente, mentre per Kuhn la rivoluzione è qualcosa di eccezionale e di extrascientifico. Per Popper la critica è il cuore dell'impresa scientifica, per Kuhn la critica in tempi normali è anatema e la scienza normale sorge sul passaggio dalla critica al dogmatismo. In questo senso avverrebbe il progresso. Nel 1972, in

un'altra serie di saggi intitolata *La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali*, Lakatos aggiunge: *“Non c'è nessuna particolare causa razionale per l'emergere di una crisi kuhniana. Crisi è un concetto psicologico, un panico contagioso. Poi emerge un nuovo paradigma, incommensurabile con il precedente. Non ci sono standard razionali per il loro confronto ... Non esistono standard superparadigmatici. Il mutamento consiste nello schierarsi dalla parte del più forte”*. Così per Kuhn la rivoluzione scientifica è irrazionale, è una questione di psicologia di massa.

Inizialmente Lakatos apprezza di Popper l'audacia delle congetture da una parte e la spietatezza delle confutazioni dall'altra ma progressivamente egli comincia ad allontanarsi da alcune idee popperiane. Soprattutto egli afferma che non esiste nulla di simile agli esperimenti cruciali che possono falsificare una teoria scientifica. Per falsificare una teoria scientifica ci vuole ben altro e molto tempo. Una teoria scientifica è un programma di ricerca. La critica puramente negativa e distruttiva, come la confutazione o la dimostrazione di una incoerenza, non elimina un programma. La critica di un programma è un processo lungo e spesso frustrante e bisogna trattare con indulgenza i programmi agli inizi del loro sviluppo. Si può ovviamente smascherare la degenerazione di un programma di ricerca, ma solo la critica costruttiva, con l'aiuto di programmi di ricerca rivali, può ottenere successi reali; i risultati drammatici e spettacolari diventano visibili soltanto retrospettivamente e mediante una ricostruzione razionale. La teoria generale di Popper ignora la notevole tenacia delle teorie scientifiche: *“Gli scienziati hanno la pelle dura. Non abbandonano una teoria solo perché alcuni fatti la contraddicono. Di solito o inventano qualche ipotesi di salvataggio per spiegare quella che poi chiamano una mera anomalia o, se non riescono a spiegare l'anomalia, la ignorano ed indirizzano la loro attenzione ad altri problemi. Gli scienziati parlano di anomalie, di casi recalcitranti, mai di confutazioni. Naturalmente la storia della scienza è piena di resoconti del modo in cui certi presunti esperimenti cruciali demolirono certe teorie. Ma questi resoconti vengono fabbricati molto tempo dopo che la teoria è stata abbandonata”*. Se per Kuhn una rivoluzione scientifica consiste in un irrazionale cambiamento di fede, in una conversione religiosa, non c'è più nessuna demarcazione esplicita tra scienza e pseudoscienza, nessuna distinzione tra progresso scientifico e decadenza intellettuale, non ci sarebbero più standard di onestà oggettivi. Gli esperimenti cruciali di Popper o le rivoluzioni scientifiche di Kuhn sono in realtà dei miti. Per Lakatos, una scienza non può essere definita in base al consenso della comunità che la pratica. Se così fosse, anche credenze assurde condivise da una comunità potrebbero essere scienze. La scienza non ha nulla a che vedere con il consenso, una teoria può anche avere un supremo valore scientifico anche se nessuno la capisce e tanto meno crede che essa sia vera. Il valore conoscitivo di una teoria non ha nulla a che vedere con la sua influenza psicologica sulla mente delle persone. La scienza non è neanche un semplice insieme di congetture e confutazioni, tentativi ed errori. Per Lakatos centrale è il concetto di programma di ricerca, un insieme di ipotesi e teorie. I **programmi di ricerca validi predicono tutti fatti nuovi**, fatti o che non erano stati neppure immaginati o che erano addirittura stati contraddetti da programmi precedenti o rivali. I programmi di ricerca scientifici sono validi non perché condivisi da una comunità scientifica o perché non sono stati ancora falsificati, ma perché hanno una stratta relazione con i fatti, rappresentata dalla previsione sempre nuova di questi e quindi dalla

possibilità di un confronto fattuale tra previsioni e accadimenti. La differenza tra scienza e pseudoscienza è la differenza tra programmi di ricerca progressivi e programmi di ricerca regressivi: “ ... così in un programma di ricerca progressivo la teoria conduce alla scoperta di fatti finora sconosciuti. Nei programmi di ricerca regressivi, invece, le teorie vengono inventate solo al fine di accogliere i fatti noti”. Il marxismo, il sistema hegeliano, la psicanalisi sono esempi di programmi di ricerca regressivi, e dunque di pseudoscienza: tali programmi non si azzardano in previsioni di fatti nuovi ma sono solo capaci di spiegare *a posteriori* qualsiasi tipo di evento. Programmi di ricerca progressivi sono invece, ad esempio, la teoria della gravitazione di Newton, la teoria della relatività di Einstein, la meccanica quantistica. Anche se i risultati sono differenti e opposti, tutti operano secondo lo stesso schema. Tutti i programmi di ricerca scientifici hanno un nucleo (in Newton il nucleo è dato dalle tre leggi della meccanica e dalla legge di gravitazione). Il nucleo è circondato da una vasta cintura progressiva costituita da ipotesi ausiliari. Infine il programma di ricerca ha una euristica, cioè un potente apparato per la soluzione di problemi che, con l'aiuto di sofisticate tecniche matematiche, digerisce le anomalie e le trasforma in evidenza positiva (es: se un pianeta non si muove esattamente come dovrebbe, lo scienziato newtoniano controlla le sue congetture riguardanti la rifrazione atmosferica, la propagazione della luce nelle tempeste magnetiche, centinaia di altre congetture fino alla possibilità di inventare un nuovo pianeta calcolando la sua posizione, la sua massa, la sua velocità). Quello che conta è che la teoria di un programma di ricerca scientifico, oltre a risolvere le anomalie, sia in anticipo sui fatti e preveda fatti nuovi; quello che realmente conta sono le predizioni sorprendenti, spettacolari, inattese. Questa base razionale costituisce il progresso della scienza e la prevalenza di un programma di ricerca sugli altri rivali. Il nucleo di un programma di ricerca è l'insieme delle teorie o leggi che non può essere espugnato, è la fortezza inconfutabile. La cintura protettiva è l'insieme delle linee di difesa più o meno avanzate che ricevono l'urto dei controlli e deviano i colpi per non far cadere il nucleo. L'euristica, in forma negativa o positiva, fornisce le armi per resistere. Se il nucleo resiste, abbiamo slittamenti di problemi progressivi, se cede, slittamenti di problemi regressivi. Un programma di ricerca consiste di regole metodologiche: alcune ci dicono quali vie di ricerca evitare (euristica negativa), altre ci dicono quali vie seguire (euristica positiva). La scienza matura ha potere euristico quando consiste di programmi di ricerca in cui vengono anticipati non solo fatti nuovi, ma anche nuove teorie ausiliari. Di conseguenza, anche riguardo la storiografia della scienza, possiamo distinguere tra una storia esterna empirica, di carattere socio-psicologico, e una storia interna teorico-razionale. La crescita scientifica ha un aspetto razionale. La storia della scienza deve spiegare razionalmente, e non misticamente (cfr. Kuhn), le rivoluzioni scientifiche. Esse avvengono quando un programma di ricerca cessa di essere progressivo e viene superato o archiviato da un altro. Un programma di ricerca è progressivo fin quando continua a predire fatti nuovi con un certo successo (slittamento di programma progressivo), invece è stagnante quando si limita a dare spiegazioni *post-hoc* di scoperte o fatti anticipati o scoperti nell'ambito di un programma rivale (slittamento di programma regressivo).

Un ultimo autore, **Paul Feyerabend** (1924-1994) si ispirò a Wittgenstein, fu allievo di Popper, ebbe relazioni personali con Kuhn, ebbe come antagonista Lakatos. Nel 1975 scrisse *Contro il metodo*, in

cui rifiuta l'empirismo, il razionalismo, la tradizione neopositivistica. L'**empirismo**, cioè la convinzione che la nostra conoscenza, o gran parte di essa, inizi e dipenda dall'esperienza, è una delle credenze più comuni diffuse nella storia dell'umanità. È condivisa sia dagli specialisti, sia dall'uomo comune. In realtà si tratta di un mito che dà tranquillità come tanti altri miti, ed è alla base della teoria della scienza moderna. La pratica della scienza moderna contraddice però la teoria. Da una parte, infatti, a livello pratico, la scienza non ha più una fondazione: persino le osservazioni più sicure sono occasionalmente messe da parte o contraddette, persino i principi della ragione più evidenti sono violati e sostituiti da altri. D'altra parte tale pratica sembra accompagnata da una incrollabile fede nell'empirismo, cioè in una dottrina che usa una fondazione della conoscenza definita e stabile. Se da una parte abbiamo una pratica liberale che inventa sempre nuove prospettive, dall'altra abbiamo una ideologia che è chiaro dogmatismo, cioè l'empirismo. La lotta per la tolleranza nelle questioni scientifiche, per la libertà di pensiero, ha ancora molta strada da fare. Il nemico da combattere è il positivismo logico nelle sue diverse versioni, una corrente di pensiero che vuole imporre una cristallizzazione dogmatica in nome dell'esperienza. La reale pratica della ricerca scientifica rifiuta di assoggettarsi a metodi o teorie che pretendono di essere rispettati sempre. La pratica scientifica, semmai, li macina, li critica, li sostituisce senza nessun rispetto per la loro presunta fondazione o autorità. Lo scienziato nel suo lavoro reale è opportunist, usa quello che gli serve e se ne libera quando non gli serve più. Il nostro autore propone il **pluralismo teorico**, la pratica metodologica di costruire e usare teorie e metodi alternativi e reciprocamente sostitutivi, non un solo punto di vista o una singola visione ed esperienza. Il pluralismo teorico è essenziale per ogni conoscenza che vuole essere oggettiva. La ricerca scientifica non mira a creare teorie vere, ma teorie efficaci, ed assomiglia per un verso alla ricerca artistica, per l'altro verso alla competizione in una società democratica. Occorre democratizzare la scienza e liberarla dal dogmatismo: *“l'unanimità di opinione può essere adatta ad una Chiesa, alle vittime spaventate e avidi di qualche mito (antico o moderno) o ai seguaci deboli e consenzienti di un tiranno; la varietà di opinione è un elemento necessario alla conoscenza oggettiva e un metodo che incoraggi la varietà è l'unico che sia compatibile con una visione umanistica”*. Nella pratica scientifica si è chiamati a tollerare il cambiamento di significato che esiste e deve continuare ad esistere: i requisiti del progresso scientifico sono la flessibilità e una certa trascuratezza nelle questioni semantiche. Nella pratica scientifica, insomma, *“anything goes”*, tutto fa brodo, qualsiasi cosa va bene. Scrive a proposito Feyerabend: *“Guardando indietro alla storia troviamo anche che per ogni regola che si intendesse difendere esistevano delle circostanze in cui il progresso era possibile solo violando quella regola: e questo significa che una metodologia può tutt'al più offrire un elenco di regole empiriche approssimative e che il solo principio di cui possiamo fidarci in ogni circostanza è: qualsiasi cosa va bene”*. Il nostro autore è dunque per la **relativizzazione di tutti i criteri**, confermata abbondantemente dalla pratica scientifica reale. Con ciò si può pervenire alla conclusione che è impossibile una teoria della scienza. Ci sono solamente il processo di ricerca e ogni sorta di regole empiriche che possono aiutarci a portarlo avanti. Uno scienziato non è un lavoratore ossequiente che obbedisce con devozione a leggi fondamentali custodite da severi sommi sacerdoti (logici, filosofi della scienza ...)

ma è un opportunista che piega i risultati del passato e i principi più sacri del presente ora ad un fine ora all'altro, sempre che li consideri degni di attenzione. Feyerabend, con il suo pluralismo teorico e metodologico radicale, sfocia nel **relativismo assoluto** e non si pone neanche più il problema della demarcazione tra ciò che è scienza e ciò che non lo è. Egli si pone allora in dissenso con Popper, Kuhn e Lakatos perché in qualche modo si pone fuori la filosofia della scienza in quanto non riconosce più una specifica attività disciplinare e professionale che si chiama scienza. Anzi, egli sostiene una generale e sostanziale affinità tra la attività o pratica scientifica e quella poetica e artistica: *“Le invenzioni e gli espedienti che aiutano un uomo intelligente a districarsi nella giungla dei fatti, principi a priori, teorie, formule matematiche, regole metodologiche, oppressione del grosso pubblico e dei suoi colleghi professionisti, che lo mettono in grado di ricavare un quadro coerente dal caos apparente, sono molto più strettamente affini allo spirito della poesia di quanto non si pensi generalmente”*. Poi egli accosterà la scienza al mito, all'arte e la dissolverà nelle comuni attività umane. Esaminando storicamente la pratica effettiva di ricerca, il nostro autore elabora una teoria che distrugge il concetto di scienza e di ragione come criteri guida, che si schiera contro il metodo (legge e ordine), per l'anarchia. L'anarchismo combatte, avendo dalla sua l'esperienza reale della pratica scientifica, l'idea di un metodo che contenga principi fermi, immutabili e assolutamente vincolanti come guida nell'attività scientifica. Nella pratica scientifica nessuna norma viene conservata, anzi viene violata quando le circostanze lo richiedono. Tali violazioni non sono eventi accidentali o eccezionali, ma sono necessarie per il progresso scientifico. L'anarchismo aiuta a conseguire il progresso in qualsiasi senso si voglia intendere questa parola: c'è un solo principio che può essere difeso in tutte le circostanze e in tutte le fasi dello sviluppo umano, *“qualsiasi cosa può andar bene”*, ed esso va esteso a tutte le attività che presiedono lo sviluppo umano. Se qualsiasi cosa può andar bene, lo scienziato, nella sua pratica di ricerca scientifica, può utilizzare tutto ciò che gli può tornare utile: idee scientifiche abbandonate da tempo, idee metafisiche, elementi tratti dal mito. Con una metodologia pluralistica, lo scienziato confronterà teorie con altre teorie, non con l'esperienza, e cercherà non di rifiutare ma di perfezionare quelle opinioni che appaiono uscite sconfitte dalla competizione. Non esistono fatti nudi ma i fatti sono sempre presenti attraverso le teorie nelle quali si parla di essi. La proliferazione di opinioni e teorie costituisce la base della metodologia pluralistica o dell'anarchismo metodologico, e favoriscono anche una visione umanitaria e democratica della vita umana. Le violazioni di norme, le deviazioni irrazionali, gli errori che accompagnano la pratica scientifica non ostacolano il progresso conoscitivo, ma lo promuovono e ne costituiscono il presupposto necessario, consentendo contestualmente una vita più libera e felice nel mondo complesso e difficile in cui siamo. Scrive Feyerabend: *“Senza caos non c'è conoscenza. Senza una frequente rinuncia alla ragione non c'è progresso. Idee che oggi formano la base stessa della scienza, esistono solo perché ci furono cose come il pregiudizio, l'opinione, la passione, perché queste cose si opposero alla ragione, e perché fu loro permesso di operare a modo loro. Dobbiamo quindi concludere che, anche all'interno della scienza, la ragione non può e non dovrebbe dominare tutto e che spesso deve essere sconfitta, o eliminata, a favore di altre istanze”*. La scienza e la ragione non sono sacrosante. Ci sono altri modi di approccio ai problemi che assillano l'umanità,

scartati in genere dalla scienza ufficiale, ma non meno efficaci di essa: *“Esistono miti, esistono i dogmi della teologia, esiste la metafisica, e ci sono molti altri modi di costruire una concezione del mondo. È chiaro che uno scambio fecondo tra la scienza e tali concezioni del mondo non scientifiche avrà bisogno dell’anarchismo ancora più di quanto ne ha bisogno la scienza. L’anarchismo è quindi non soltanto possibile, ma necessario tanto per il progresso interno alla scienza quanto per lo sviluppo della nostra cultura nel suo complesso”*. La scienza è solo uno dei molti strumenti inventati dall’uomo per fare fronte al suo ambiente. Essa non è l’unico, non è infallibile ed è divenuta troppo potente, troppo aggressiva e troppo pericolosa perché le si possa lasciare la briglia sciolta. Lo strapotere della scienza nel mondo di oggi non è fondato su una sua autorità teorica, ma dal fatto di essere sostenuta dai poteri statali e istituzionali. L’educazione pubblica in tutti gli stati moderni inculca il culto della scienza presentata come la forma più alta dell’attività razionale, come lo strumento più efficace per il perfezionamento della società. Occorre, per il nostro autore, **un nuovo illuminismo** per ridimensionare il peso della scienza nella nostra società, che non ha un’autorità maggiore rispetto ad altre forme di vita. In passato si è combattuto per ottenere la separazione tra Stato e Chiesa al fine di realizzare nella società una maggiore libertà e tolleranza; oggi bisogna integrare quella separazione con la separazione tra Stato e scienza. Solo con essa si può superare la febbrile barbarie della nostra epoca scientifico-tecnologica per conseguire un’umanità di cui siamo capaci ma che non abbiamo mai pienamente realizzato. Feyerabend propone allora di incentivare tutte le forme di attività solitamente rifiutate ed emarginate come non scientifiche, perché la separazione tra scienza e non scienza è artificiale e dannosa per il progresso della conoscenza. Chi sostiene che non c’è conoscenza al di fuori dell’attività razionale della scienza, *“racconta favole convenienti al sistema di potere esistente”*. Non esiste nulla che corrisponda alla parola “scienza” e alla parola “razionalismo”. Scrive il nostro autore in *Scienza come arte* del 1984: *“I tentativi più recenti di rivitalizzare antiche tradizioni, o di separare la scienza e le istituzioni con essa connesse dalle istituzioni dello stato, non sono perciò semplicemente sintomi di un atteggiamento irragionevole, ma sono i primi passi provvisori verso un nuovo illuminismo: i cittadini non accettano più i giudizi dei loro esperti, non danno più per scontato che la cosa migliore sia delegare i problemi difficili agli specialisti; fanno ciò che ci si attende da persone mature: ossia si formano un’opinione e agiscono sulla base delle conclusioni che hanno raggiunto. In una democrazia conta l’esperienza dei cittadini, non dei soli esperti professionali”*.

Giordano Bruno (1548-1600)

Cenni biografici.

Giordano Bruno si presenta così:

“Io ho nome Giordano della famiglia di Bruni, della città de Nola vicina a Napoli dodici miglia, nato ed allevato in quella città, e la professione mia è stata ed è di lettere e di ogni scienza; e mio padre avea nome Giovanni, e mia madre Fraulissa Savolina, e la professione di mio padre era di soldato, il qual è morto insieme anco con mia madre ... io son de età de anni quarantaquattro incirca, e nacqui, per quanto ho intesa dalli miei, dell'anno '48” (Autobiografia).

Egli nacque a Napoli e si formò a Napoli. Due incontri lo hanno segnato: quello col Sarnese, di tendenze aristotelico-averroiste, da cui ha ricevuto un orientamento di carattere antifilologico, e generalmente antiumanistico (la forma linguistica, le parole o *verba* sono irrilevanti e ininfluenti dal punto di vista delle cose e del pensiero: ciò che conta sono i concetti, ciò che si dice, non la forma o la lingua) e con Fra' Teofilo da Vairano. Nei dialoghi cosmologici chi sostiene le posizioni di Bruno si chiama proprio Teofilo. Sul come e perché Fra' Teofilo abbia segnato la vita di Bruno non si sa nulla di certo. Si possono abbozzare ipotesi: egli era un agostiniano, per cui è probabile che il suo orientamento fosse platonico e abbia dischiuso al Nolano la lezione neoplatonica. Chiaramente Bruno, tramite Teofilo, conobbe anche Agostino a cui si è riferito nelle questioni trinitarie in merito al termine persona. Bruno si accostò poi all'arte della memoria (Raimondo Lullo) che si basava sul principio che tra le immagini mnemoniche e la struttura del mondo ci fosse una reciproca specularità.

Racconta poi Bruno:

“ ... de 14 anni, o 15 incirca, pigliai l'abito de S. Dominico in Napoli; e fui vestito da un padre che era allora prior de quel convento, nominato maestro Ambrosio Pasqua; e finito l'anno della pronazione, fui admeso da lui medesimo alla professione”.

A 17 anni e mezzo Filippo Bruno indossa l'abito di chierico nel convento di S. Domenico Maggiore e prende il nome di Giordano Bruno. Siamo nel 1565. Perché questa scelta vocazionale?

È probabile che egli si fosse deciso ad entrare in convento per continuare a studiare, a svolgere la sua ricerca filosofica in una condizione di tranquillità e di sicurezza, e di libertà. L'ordine dei predicatori era in quel tempo potente ed autorevole ed egli contava di poter da loro imparare l'arte della parola. Bruno però non si addentrò in problematiche di carattere teologico, la sua professione fu attendere alla filosofia. Ma quando entra in convento, il Nolano è già distante da una ortodossia cattolica di carattere tradizionale, come appare con chiarezza dal primo degli incidenti che segnano la sua vita a S. Domenico Maggiore. Egli passò dal cristocentrismo di Erasmo

alla eresia antitrinitaria di Ario tradotta in termini filosofici. Egli inizialmente cominciò a rifiutare e a dare via le immagini dei santi:

“... perché io avevo dato via alcune immagini dei santi, che mi ricordo che erano di S. Caterina de siena, e forse de S. Antonin, se ben mi ricordo, e retenuto solamente un Crucifisso; e perché avevo dato ad un novizio, che leggeva la Historia delle Sette Allegrezze della Madonna, che cosa voleva legger quel libro, che era meglio che leggesse la vita dei Santi Padri o altro libro”.

La religiosità di Bruno, in quel momento, è imperniata su un radicale primato di Cristo, sul rigetto del culto di Maria, sullo studio e la frequenza dei santi Padri, secondo un modello di chiara ascendenza erasmiana ma estraneo all'ortodossia cattolica post-tridentina.

Nel 1572 fu ordinato sacerdote. Negli anni 1575-76 riesplode per il Nolano un altro momento difficile: egli, discorrendo in presenza dei confratelli intorno all'eresia di Ario, lascia trasparire dubbi intorno al dogma della Trinità. Inizia un nuovo processo per eresia, egli fugge da Napoli a Roma, poi anche da Roma e dall'Italia per ritornarvi nel 1591. E i domenicani non si erano sbagliati: veramente in Bruno è presente un antitrinitarismo e, se vogliamo capirne il motivo, dobbiamo proprio comprendere la sua prospettiva filosofica.

Nel suo lungo peregrinare nel 1578 Bruno giunge a Ginevra dove fu accolto dalla colonia italiana che gli trovò un lavoro come correttore di bozze. Egli a Ginevra aderì alla Chiesa ginevrina, cioè alla chiesa calvinista. L'adesione al calvinismo, vicenda peraltro tormentata, era motivata da uno degli obiettivi fondamentali della sua vita: ottenere un insegnamento, avere una cattedra. L'insegnamento era importante per Bruno perché vedeva in esso un mezzo di sostentamento e di promozione civile e sociale, e perché sentiva e sapeva di avere delle cose da dire, da comunicare. Ma egli aderì al calvinismo anche per seguire una costante disciplina della sua vita che consisteva nel ridurre al minimo gli attriti con le religioni storiche per questioni non decisive sul terreno schiettamente filosofico. Per Bruno il valore fondamentale delle religioni è in funzione del vivere sociale, della conservazione della convivenza umana. Anzi, interiormente egli aveva un giudizio negativo della religione di Lutero e di Calvino, religione di pedagoghi e di pedanti, soprattutto per il rifiuto del valore delle opere per la salvezza. Dalla Svizzera Bruno si recò poi in Francia dove ebbe l'appoggio di Enrico III di Valois, dove operò al di fuori della Sorbona contro l'ortodossia aristotelica.

L'umbratilità della conoscenza umana

Nel 1582 fece stampare a Parigi il *De Umbris Idearum*. Egli lo definisce un libro della memoria. Un tema comunque qui presente fin dalla prima pagina è l'ombra, l'umbratilità come carattere strutturale della conoscenza umana. La conoscenza umana è umbratile **per la sproporzione tra finito e infinito, fra ente ed accidente, tra uomo e Dio**. Scrive infatti Bruno:

“Non è infatti tanto potente la nostra natura da dimorare per la sua capacità nello stesso campo del vero. Per questo motivo è stato detto: Vanità l’uomo vivente, tutto è vanità. E quel che è vero e buono è unico e primo. Del resto, come può accadere che l’uomo, il cui essere non è propriamente il vero e la cui essenza non è propriamente la verità, abbia ugualmente atto ed efficacia di verità? Per lui è sufficiente, e anche molto, sedere all’ombra del vero e del bene. Non dico all’ombra del vero e del bene naturale e razionale, ... ma del vero e del bene metafisico, ideale e soprasostanziale”.

Dio non può agire per un fine diverso da se stesso e non può ricevere da altra parte quello con cui è in grado di agire, Egli non ha idee fuori di sé. Noi uomini dobbiamo invece ricercare le idee al di fuori e al di sopra di noi, poiché abbiamo soltanto le loro ombre. Noi vogliamo che esistano idee di tutte le cose perché da ogni cosa concepibile possiamo ascendere fino a queste stesse idee. Noi formiamo, però, le ombre ideali di tutte le cose. Fra la conoscenza di Dio, dunque, e la conoscenza dell’uomo non c’è rapporto o proporzione. Ciò che è proprio di Dio non appartiene all’uomo. Tra la conoscenza di Dio e la conoscenza dell’uomo si dà lo stesso rapporto che c’è fra l’ombra e la luce, fra l’idea e la sua ombra. Come uomini, siamo un’ombra profonda. Conoscere l’universo, allora, è come conoscere nulla dell’essere e della sostanza del primo principio, perché è come conoscere gli accidenti degli accidenti. Il filosofo naturale, allora, non può concentrarsi sulla luce assoluta, ma solo sull’universo, sull’ombra; non può cercare tutte le cause ed i principi ma solo quelle fisiche.

Il tentativo fatto con il *De Umbris* è allora quello di ripensare il platonismo:

- gli universali non sono separati dalle cose ma piantati nella realtà;
- se tutto diviene c’è però nelle cose un lato di universalità e costanza;
- tutta la realtà ha una originaria struttura ideale che permane in eterno, nonostante la scomparsa degli individui.
- L’intelletto attivo illumina il tutto, traduce il reale in termini intellegibili, scopre l’aspetto eterno di quello che è mutevole.
- Le idee sono il mondo sensibile visto nei suoi aspetti di costanza ed eternità.

L’eterno fluire delle cose e la concezione della materia

Nel 1582 Bruno pubblica in Francia una sua commedia, *Il Candelaio*, in cui egli riparte dal pensiero espresso nel *De Umbris*. Tale commedia può chiarire certe ombre delle Idee, le quali invero spaventano le bestie e, come fossero diavoli danteschi, *“fan rimanere gli asini lungi a dietro”*. Sempre nella dedica alla signora Morgana Bruno dice:

“Ricordati, signora, di quel che credo non bisogna insegnarvi: il tempo tutto toglie e tutto dà, ogni cosa si muta, nulla s’annichila; è un solo che non può mutarsi, un solo è eterno e può perseverare eternamente uno, simile e medesimo. Con questa filosofia l’animo mi s’aggrandisce, e me si magnifica l’intelletto. Però qualunque sii il punto di questa sera che aspetto, si la mutazione è vera, io che sono ne la notte, aspetto il giorno, e quei che son nel giorno aspettano la notte: tutto quel che è, o è cqua o llà, o vicino o lungi, o adesso o poi, o presto o tardi. Godete, dunque, e si possete, state sana ed amate chi v’ama”.

Il Bruno ha qui chiarito il **principio dell’eterno fluire delle cose**. Esso è affermato però sulla base dell’unità materiale del tutto.

Dopo il periodo francese, per il nostro autore si apre una fertile parentesi londinese. Gli anni 1584-85 sono fertili e in essi vedono alla luce i suoi dialoghi teoreticamente più rilevanti e notevoli, come la *Cena de le Ceneri*, il *De la causa*, il *De Infinito*, lo *Spaccio*, la *Cabbala*, gli *Eroici furori*.

Nel *De la causa* la comprensione del principio dell’eterno fluire progredisce: **la forma viene fissata alla materia, la forma diventa la costanza dei comportamenti della materia**. La materia, che continuamente si fa e si disfa, riprende continuamente le sue forme, le medesime forme. Bruno allora critica il concetto aristotelico di materia, inteso come pura potenzialità: la materia non può essere un quasi nulla, e nella realtà non si può dare una materia senza forma e non è concepibile una forma senza materia. Per lui la materia è un principio attivo, una tensione interna, una vera e propria energia produttrice. Soprattutto nel *De la causa principio et uno* egli precisa il suo concetto di materia:

*“Coloro che filosofano più a fondo capiscono ciò che noi abbiamo chiarito altrove; come la materia contenga nel proprio seno l’avvio di tutte le forme, sicché da esso tutte le produce e le emette; e come non sia quella pura privazione, che accoglie in sé tutte le cose dall’esterno quasi come straniera: fuori dal grembo della materia, invero, non esiste alcuna forma, e tutte si celano in esso e da esso a suo tempo rampollano. Dunque alcunché di divino è la materia, come alcunché di divino è ritenuta la forma, la quale o è nulla o è parte della materia: nulla fuori della materia o senza la materia così come il poter fare o il poter essere fatto sono una sola ed identica cosa e poggiano in un solo ed indivisibile fondamento ed assieme si dà ed assieme si toglie ciò che può fare tutto e ciò che può essere fatto tutto. Ed una sola è la potenza assoluta in sé presa come abbiamo argomentato più analiticamente nello scritto *Sull’Infinito e l’Universo* e più rigorosamente nei *Dialoghi Del Principio e dell’Uno*, concludendo che non è stolta l’opinione di Davide da Dinanto e di Avicbron nell’opera *Fonte di vita*: egli la riprende dagli arabi che non esitano a conferire anche alla materia l’appellativo di Dio”.*

Intorno a questa nuova concezione della materia ruota la nuova filosofia del Nolano. La materia, dunque, non riceve le sue dimensioni dal di fuori ma le trae da se stessa; senza le sue forme è come una madre senza prole, è il contrario di quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione di cui parlavano Aristotele e i suoi seguaci. Gli aristotelici chiamavano atto piuttosto

l'esplicazione della forma che l'implicazione, ma per il nostro autore si sbagliavano. L'essere espresso, sensibile, esplicito, non è la principale causa dell'attualità, ma è conseguenza ed effetto di quella. Il motivo dell'essere attuale del legno non sta nel fatto che è diventato letto, , ma nel fatto che come legno ha una tale sostanza e consistenza che può diventare letto, trave, statua. Bruno si rifà dunque al medievale David De Dinant per sostenere che la **materia è un essere divino**, perché esplica ciò che ha in sé implicato, è dunque generatrice e madre. Egli giunge a questa concezione della materia dopo aver cercato di focalizzare meglio l'identità di ciò che è materiale e corporeo e aver quindi messo a fuoco **una materia universale e incorporea** che è al tempo stesso fondamento del corporeo e dell'incorporeo:

“La medesima materia, voglio dir più chiaro, il medesimo che può esser fatto o pur può essere, o è fatto, è per mezzo de le dimensioni ed extensioni del soggetto, e quelle qualità che hanno l'essere nel quanto; e questo si chiama sustanza corporale e suppone materia corporale; o è fatto (se pur ha l'essere di novo) ed è senza quelle dimensioni, extensione e qualità, e questo si dice sustanza incorporea, e suppone similmente detta materia. Cossì ad una potenza attiva tanto di cose corporali quanto di cose incorporee, over ad un essere tanto corporeo quanto incorporeo, corrisponde una potenza passiva tanto corporea quanto incorporea, ed un poter essere tanto corporeo quanto incorporeo. Se dunque vogliam dir composizione tanto de l'una quanto ne l'altra natura la doviam intendere in una ed un'altra maniera: e considerare che se dice ne le cose eterne una materia sempre sotto un atto, e che nelle cose variabili sempre contiene or uno or un altro: in quella la materia ha, una volta, sempre ed insieme, tutto quel che può avere, ed è tutto quel che può essere; ma questa più volte, in tempi diversi, e certe successioni”.

La differenza tra l'una e l'altra materia dipende dalla contrazione all'essere corporea o al non esserlo. La materia universale e incorporea ha comunque atti dimensionali:

“... quella materia, per essere attualmente tutto quel che può essere, ha tutte le misure, ha tutte le specie di figure e dimensioni; e perché le ave tutte, non ne ha nessuna, perché quello che è tante cose diverse bisogna che non sia alcuna di quelle particolari. Convieni a quello che è tutto, che esclude ogni essere particolare ... Mai è informe quella materia, come né anco questa, benché differentemente quella e questa: quella ne l'istante de l'eternità, questa ne gli istanti del tempo; quella insieme, questa successivamente; quella esplicitamente, questa complicatamente; quella come molti, questa come uno; quella per ciascuno e cosa per cosa, questa come tutto e come ogni cosa”.

Siamo al concetto della **Vita – materia infinita**. Nel *De la causa* Bruno si occupa della fondazione ontologica della cosmologia dell'infinito. Egli trasforma allora il concetto di materia, porta l'anima, cioè la vita, dentro la materia, apre la strada al prodursi inesauribile dell'universo infinito. Egli cerca allora di mettere in comunicazione, senza dissolvere distinzioni inesauribili, corporeo e incorporeo, sensibile e intellegibile, atto e potenza, anima, forma e materia. La materia è sciolta dall'identificazione con la corporeità, diviene materia universale che si situa al centro del processo, si costituisce come principio della comunicazione tra il corporeo e l'incorporeo, tra sensibile e

intellegibile. Da un lato, la materia ascende a Dio, all'incorporeo, non può essere aliena dalle sostanze incorporee; dall'altro lato la materia discende verso il corporeo, il dimensionato, così che, anche in queste cose inferiori, viene a coincidere l'atto con la potenza: nelle cose inferiori, dunque, anima e materia tendono a coincidere e ad essere finalmente uno. La materia è così trasfigurata e risorge come la fenice dalle ceneri, e si riconfigura come infinita energia formatrice, come la pregnante che manda e scuote da sé tutte le figure, tutte le dimensioni. La materia caccia dal suo seno infinite cose e mondi infiniti, si trasforma in Vita – materia infinita. P. Bayle, autore illuminista, nel 1697, pubblicando il suo *Dictionnaire*, attribuisce a Bruno la dimostrazione che la materia dei corpi non è differente dalla materia degli spiriti e coglie proprio il centro. Nel nostro autore, **se la materia penetra in Dio, Dio penetra nella materia**. La materia è allora un essere divino nelle cose, è **principio infinito di vita infinita**.

L'universo e l'uomo

Bruno elabora la concezione dell'universo infinito e degli innumerevoli mondi:

“Non temiamo che quello che è accumulato in questo mondo, per la veemenza di qualche spirito errante o per il sdegno di qualche fulmineo Giove, si dispiega fuor di questa tomba o cupola del cielo, o si scuota ed effluisca come in polvere fuor di questo manto stelli fero; e la natura de le cose non altrimenti possa venir ad inanirsi in sustanza, che alla apparenza dei nostri occhi quell'aria che era compreso entro la concavitate di una bolla, va in casso; perché ne è noto un mondo, in cui sempre cosa succede a cosa senza che sia ultimo profondo, da onde, come da la mano del fabro, irreparabilmente effluiscano in nulla. Non sono fini, termini, margini, muraglia che ne defrodino e sottraggano la infinita copia delle cose. Indi, feconda è la terra ed il suo mare; indi perpetuo è il vampo del sole, sumministrandosi eternamente esca e gli voraci fuochi ed umori e gli attenuati mari; perché dall'infinito sempre nova copia di materia sotto nasce ... Ogni produzione, di qualsivoglia forma che la sia, è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima ... Questo lo ha possuto intendere Pitagora, che non teme la morte, ma aspetta la mutazione. Lo hanno possuto intendere tutti i filosofi, chiamati volgarmente fisici, che niente dicono generarsi secondo la sustanza né corrompersi, se non vogliamo nominare in questo modo la alterazione”.

In un ritmo inesauribile, senza principio e senza fine, dal seno della Vita – materia infinita sgorgano mondi innumerabili, forme innumerabili, individui innumerabili. In questo tipo di pensiero sono estranei il concetto di creazione e il concetto di morte. Ciò che muore è il composto, l'accidentale composizione; la sostanza, invece, non muore mai ma si produce incessantemente. Il termine morte viene sostituito con quello di mutazione.

Il Nolano, per la sua cosmologia, usa un lessico biologico: l'universo è il grande animale e simulacro del primo principio, gli astri sono i grandi animali, la terra stessa è un animale. La Vita – materia infinita si esplica, si comunica cioè ad ogni grado di realtà: sia i piccoli animali che i grandi

animali sono solcati e animati da continue trasmutazioni, da un movimento perenne di atomi, di parti, che aggregandosi o disgregandosi, stanno all'origine della nascita, della vita, della morte di ogni composto. Scrive Bruno nel *De Infinito*:

“ ... questa terra, se è eterna ed è perpetua, non è tale per la consistenza di due medesime parti e di medesimi suoi individui, ma per la vicissitudine de altri che diffonde, ed altri che gli succedono in luogo di quelli; in modo che, di medesima anima e intelligenza, il corpo sempre si va parte a parte cangiando e rinnovando”.

La **struttura fondamentale dell'essere ad ogni livello**, nell'infinito, è la **vicissitudine** (anche a livello umano): sia i mondi sia noi siamo in continua trasmutazione, per la quale in noi influiscono continuamente nuovi atomi e da noi si dipartono quelli che altre volte sono stati accolti. La vicissitudine è continuo passaggio dalla vita alla morte e dalla morte alla vita: senza la vicissitudine la vita si arresterebbe, si disgregherebbe su ogni piano. Con questo presupposto metafisico il nostro autore abbraccia la teoria di Copernico e Galilei, che propongono il moto della terra:

“Possibile, conveniente, vero et necessario che la terra si muova circa il proprio centro per participar la luce et tenebre, giorno et notte, caldo et freddo. Circa il sole per la partecipazione de primavera, estade, autunno, inverno. Verso i chiamati poli, et opposti punti emisferici: per la rinnovazione di secoli, et cambiamento del suo volto, a fin che dove era il mare, sii l'arida; ove era torrido, sii freddo; ove il tropico, sii l'equinoziale; et finalmente vii de tutte le cose la vicissitudine, come in questo; cossì negli altri astri, non senza ragione da gli antichi veri filosofi chiamati mondi”.

Se non ci fosse moto non ci sarebbe vicissitudine, se non ci fosse la vicissitudine di ogni cosa e in ciascuna cosa verrebbe meno il prodursi infinito della Vita – materia infinita: la qual cosa è impossibile, contro natura. Nell'esplicato, nel disperso, nel comunicato, nella ombra, nell'universo si intrecciano vita universale e mutazione vicissitudinale, si saldano e si fondono l'una nell'altra. A livello ontologico il Nolano prospetta un processo di unificazione di tutta la realtà che distrugge in via definitiva le gerarchie proprie del cosmo aristotelico:

“ ... è un infinito campo e spacio continente, il qual comprende tutto e penetra il tutto. In quello sono infiniti corpi simili a questo, de quali l'uno non è più in mezzo de l'universo che l'altro, perché questo è infinito, e però senza centro e senza margine; benché queste cose convegano a ciascuno di questi mondi”.

Nell'infinito, dunque, si dissolve ogni differenza tra cielo e terra, fra materia celeste e materia terrestre: cacciati dal seno della stessa Vita – materia infinita sono *unum et idem*, del tutto omogenei dal punto di vista della struttura ontologica. Ci sono soli innumerevoli, terre infinite, che girano loro intorno ricevendone luce e calore vitale, mentre i soli vengono a loro volta rinfrescati dai circostanti corpi. Sia gli uni che gli altri collaborano alla concordia e all'armonia universale. Soli e terre non si distinguono dal punto di vista materiale, perché la materia prima del tutto è unica. Ciascuno di questi corpi è composto di terra, aria, acqua e fuoco: se in essi predomina il fuoco, si

hanno i soli, lucidi di per sé; se predomina l'acqua si hanno le terre o le lune che risplendono per altro. Bruno applica così il paradigma biologico alla cosmologia dell'Infinito:

“In questi, dunque, astri o mondi, come le vogliam dire, non altrimenti si intendono ordinate queste parti dissimilari secondo varie e diverse complessioni di pietre, stagni, fiumi, fonti, mari, arene, metalli, caverne, monti, piani ed altre simili specie di corpi composti, de siti e figure, che ne gli animali son le parti dette eterogenee, secondo diverse e varie complessioni di ossa, di intestini, di vene, di arterie, di carne, di nervi, di pulmone, di membri di una e di un'altra figura, presentando gli auoi monti, le sue valli, gli suoi recessi, le sue acqui, gli suoi spiriti, gli suoi fuochi con accidenti proporzionali a tutte meteoriche impressioni; quai sono gli catarri, le erispile, gli calculi, le vertigini, le febri, ed altre innumerevoli disposizioni et abiti che rispondono alle nebbie, piogge, nevi, caumi, accensioni, alle sette, tuoni, terremoti e venti, a fervide e algose tempeste”.

Microcosmo, macrocosmo, corpi terrestri, corpi celesti, corpi umani sono lettere infinite di un unico alfabeto infinito, quello della Vita – materia infinita. La Vita – materia infinita ha distrutto i concetti di morte e di creazione, per sostituirli con quello di mutazione vicissitudinale; ora distrugge anche la concezione dell'eterno ritorno: sono preferibili Democrito ed Epicuro che propongono una cosmologia in cui tutto si rinnova all'infinito e si restituisce piuttosto che coloro che vogliono salvare la costanza dell'universo, perché lo stesso numero succeda allo stesso numero e le medesime parti della materia si convertano nelle medesime. Nell'infinito, dunque, tutto muta, tutto si trasforma, in un movimento senza fine, ma niente torna uguale. Nella ruota del tempo atomi, parti, si aggregano e si disgregano dando vita a composizioni sempre nuove secondo un ritmo che non è mai quello di un'indifferente ripetitività.

Ciò vale anche per ogni accidente dell'universo, e ciò vale anche **per l'uomo**: gli uomini aspettano un'altra vita, un altro modo di essere che non è quello del presente. La vita umana non può sperare di ritornare uguale, ma eternamente passa. L'uomo nasce e muore, a differenza della Fenice che eternamente torna secondo un moto universale che coincide con quella della vicissitudine di cui essa è simbolo e incarnazione. Achille non farà più ritorno a Troia. Nel contesto dell'universale vicissitudine nell'infinito il sapiente è felice perché conosce la moralità:

“Ecco la ragion della mutazione vicissitudinale del tutto, per cui cosa non è di male da cui non s'esca, cosa non è di buono a cui non s'incorra, mentre per l'infinito campo, per la perpetua mutazione, tutta la sustanza persevera medesima et una. Dalla qual contemplazione, se vi sarremo attenti, avverrà che nullo strano accidente ne dismetta per doglia o per timore, e nessuna fortuna per piacere o speranza ne estoglia”.

Non ci si sgomenta nei giorni delle disgrazie, e non ci si gonfia troppo nei giorni dei successi. Il saggio vive la vera beatitudine che gli è possibile come uomo, libero dalla sollecita cura dei piaceri, dal cieco sentimento dei dolori; egli gode dell'essere presente, dello starci, senza temere né sperare del futuro, perché ogni cosa muta necessariamente e ci si imbatte necessariamente in ogni gioia e in ogni dolore. Dietro la mutazione vicissitudinale di ogni cosa si nasconde anche il

tema della accidentalità e transitorietà di ogni destino, di ogni composizione, compreso l'uomo. Un'opera importante, in questo senso, sono i dialoghi "*Gli eroici furori*", composti a Londra nel 1585. Nel comporre quest'opera Bruno ha presente anche una fonte biblica, il *Cantico dei Cantici*:

"Avevo pensato di donar a questo libro un titolo simile a quello di Salomone, il quale, sotto la scorza di amori e di affetti ordinari contiene similmente divini ed eroici furori, come interpretano gli mistici e cabalistici dottori; volevo, per dirla, chiamarlo Cantico".

Bruno ricorre spesso al *Cantico dei Cantici*, nelle sue opere, perché in esso individua lo strumento più efficace per esprimere la sovrabbondanza del principio divino, che si lascia riafferrare solo attraverso il velo dei simboli. Il *Cantico* traccia insomma il percorso lento, difficile, mai perfettamente concluso che consente all'uomo di riafferrare, sia pure in forme umbratili, il primo e vero bene. Il problema che si pone Bruno è questo: come può una vicenda accidentale e transeunte come l'esistenza umana divenire esperienza della verità suprema? Nel *Cantico* (2,3) la bella Sulamita siede all'ombra del suo diletto, secondo il suo desiderio:

"Come un melo tra gli alberi del bosco, il mio diletto tra i giovani. Alla sua ombra, cui anelavo, mi siedo e dolce è il suo frutto al mio palato"

La sposa siede all'ombra dell'amato: ciò diventa una metafora della condizione di miseria in cui versa l'uomo nel corso dell'esistenza terrena. Ma la Sulamita siede all'ombra: alla sproporzione tra finito e infinito si accompagna un momento di comunione tra divino e umano. L'ombra esprime il limite costitutivo dell'uomo ed anche il luogo di un'esperienza privilegiata. Già nel *De umbris idearum* veniva elaborato questo concetto: l'uomo, secondo gli echi del Qoelet, è prigioniero dell'orizzonte della vanità e non può accedere senza mediazioni al campo della Verità, non può cioè accostarsi direttamente alla luce divina. La forma più alta di felicità consiste allora nel sedersi all'ombra del vero e del bene. E Bruno non intende il vero e il bene naturali e razionali, ma si riferisce al vero e al bene metafisico, ideale, soprasostanziale. Ci sarebbero, cioè, stando al *De Umbris*, due livelli dissimili dell'essere: la dimensione del vero e del bene naturale e razionale, e qui l'ombra richiama l'intreccio continuo di vero e falso, inestricabile (il vero e il bene secondo natura e ragione divengono necessariamente il luogo in cui si esprimono il *falsum e il malum*) e la dimensione del vero e del bene metafisico, ideale e soprasostanziale, rispetto al quale l'ombra non si dà più come un limite, ma rappresenta invece la via privilegiata della comunicazione. In questo tema Bruno riprende Origene e Bernardo da Chiaravalle, che consideravano questo sedere all'ombra il segno di un privilegio rarissimo, grazie al quale alcune anime elette possono sottrarsi all'ombra naturale e porsi nell'ombra che promana direttamente dalla verità divina. Pur riprendendo il *Cantico dei Cantici* e pur riferendosi all'esegesi e alla mistica cristiana, Bruno si distanzia nettamente da tale tradizione. Nel *De Umbris* la capacità di conquistare l'immagine umbratile del primo e vero bene non è una grazia concessa a pochi, ma scaturisce da uno sforzo di concentrazione che non tutti, né sempre, sono in grado di realizzare. La perfezione, cioè, non è né uno stato naturale, né un beneficio divino, ma è "*adeptio*", costituisce cioè all'opposto una conquista, un termine e un premio di un processo di affinamento che coinvolge tutte le potenze

cognitive superiori. L'esperienza della verità è segnata allora da una concentrazione sempre più intensa, che sale dal senso all'immaginazione, dall'immaginazione alla ragione, dalla ragione all'intelletto, dall'intelletto alla mente. La mente è il compimento di tale percorso, è il momento in cui l'anima tutta si converte in Dio e abita il mondo intellegibile. Rimane fermo che la perfezione dell'uomo, frutto di una rinnovata conoscenza di sé e di uno straordinario affinamento della ragione, non germina da un dono gratuito della divinità che attrae a sé l'uomo e si comunica senza veli. La tradizione mistica cristiana canta l'unione dell'anima con Dio; Bruno nel *De Umbris* e ne *Gli Eroi Furori* prospetta una conclusione diversa; il cammino in cui l'uomo si concentra nella mente non culmina nella contemplazione del divino, ma si arresta ad un suo riflesso umbratile e offuscato. Lo sforzo cognitivo dell'uomo è delimitato da termini insuperabili, ma è possibile e necessario stabilire un rapporto più profondo con la verità assoluta. Bruno distingue l'ombra naturale e la contrappone all'ombra che promana dalla luce divina. Il singolo può rimanere soggetto dell'opacità alla materia o può essere proteso oltre l'orizzonte corporeo, verso il primo vero e bene. L'esistenza umana si definisce pertanto all'interno di un movimento perenne, in cui continuamente l'ombra della luce divina attraversa e riscatta le ombre di tenebra e di morte prodotte dalla materia e dagli enti inferiori. Noi troviamo dunque l'inerzia di chi si pone sotto l'ombra naturale della tenebra o l'atteggiamento intimamente eroico di quanti cercano di oltrepassare il limite naturale, visti e trascinati dall'impeto delle potenze superiori, che senza sosta aspirano verso l'ombra della luce. L'uomo è costituito da un infinito aspirare all'infinito, dall'impeto di un desiderio mai del tutto appagato. Soprattutto ne *Gli Eroi Furori* viene sottolineato il movimento infinito dell'uomo verso la verità. L'infinito desiderare diventa il punto di contatto tra l'individuo finito e lo splendore infinito del sommo bene e dell'infinita bellezza. All'infinito poi si arriva non per la via del senso, ma per la via dell'Intelletto. Il senso non può conoscere le cose che sono fuori dell'anima, ma le annuncia alla facoltà che le conosce. È necessario uscire dall'orizzonte del senso per scoprire l'infinito, l'universo dei mondi innumerabili. Scrive Bruno nel *De Infinito*:

“Non è senso che vegga l'infinito, - dice Teofilo -, non è senso da cui si richieda questa conclusione: perché l'infinito non può essere oggetto del senso; e però chi dimanda di conoscere questo per via di senso, è simile a colui che volesse vedere con gli occhi la sostanza o l'essenza; e che negasse per questo la cosa, perché non è sensibile o visibile, verbe a negar la propria sostanza ed essere ... A l'intelletto conviene giudicar e rendere ragione de le cose absenti e divise per distanza di tempo ed intervallo di luoghi. Ed in questo assai ne basta ed assai sufficiente testimonio abbiamo dal senso per quel che non è potente e contraddirne”.

I sensi servono dunque ad incitare e a suscitare la ragione, ad indicare e testimoniare in parte, non certamente in tutto; mai sensi si trovano senza qualche perturbazione o sconvolgimento. La verità, in parte, proviene dai sensi, ma non è nei sensi. Se ben utilizzati e guidati, i sensi possono confermare l'intelletto e sostenerlo, ma non possono mai sostituirsi ad esso. Alla luce di questa concezione Bruno critica ad esempio la concezione dei sensi e del cosmo di Epicuro:

“Epicuro, - osserva Smirto – come appare nella sua Epistola a Sofocle e nell’undicesimo libro De Natura (come riferisce Diogene Laerzio) dice che (per quanto lui può giudicare la grandezza del sole, de la luna, et d’altre stelle è tanta quanta a’ nostri sensi appare: perché dice se per la distanza perdessero la grandezza, ad più ragione perderebbono il colore: et certo (dice) non altrimenti doviamo giudicar di que’ lumi, che di questi che sono appresso a noi” (Cena de le Ceneri).

Epicuro stabilirebbe un nesso organico tra grandezza e colore e da qui fa discendere il primato conoscitivo del senso nel conoscere la grandezza e la distanza degli astri, dai più vicini ai più lontani. Bruno polemizza in modo radicale con tale concezione perché possono esserci corpi vicini e grandissimi ma opachi che appaiono piccoli e distanti e corpi lontani e piccolissimi, ma luminosi, che appaiono grandi e vicini. Per conoscere le reali grandezza e distanza degli astri occorre mettersi dal punto di vista dell’intelletto, e la stessa cosa bisogna fare se si vogliono osservare le “varietà di approssimanza” che avvengono in corpi grandissimi e luminosissimi, ma al tempo stesso assai distanti. L’intelletto deve allora mettersi alla prova in lunghissime osservazioni e per osservare deve prima credere, cercare, presupporre. Solo così si può aprire la via ad una nuova primavera di osservazioni su ogni piano della realtà. Ora, quello che è scoperto dall’intelletto, non può che essere confermato dalla teologia, dalla buona teologia. La concezione dell’universo infinito, secondo il Nolano, richiede una corretta concezione della divinità. Scrive infatti:

“... Perché vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia ociosa? Perché vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite e si può infinitamente diffondere, voglia esser scarsa ed estringersi in niente, atteso che ogni cosa finita al riguardo de l’infinito è niente? Perché volete quel centro de la divinità, che può infinitamente in una sfera (se così potete dirse) infinita amplificarse, come invidioso, rimanere più tosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo, ornato e bello?”

Egli critica l’ozio che si darebbe nel caso di una potenza infinita non pienamente attuata, e ribadisce la convenienza, l’utilità, la verità del farsi, del prodursi infinito dei mondi innumerabili, così dal punto di vista della filosofia come di quello della religione. L’universo è ombra del Primo principio, è tutto infinito ma non è totalmente infinito, mentre Dio è tutto infinito e totalmente infinito. Dio e universo sono strutturalmente collegati in un nesso di specularità: ciò che si afferma dell’universo deve affermarsi necessariamente di Dio. Se io dunque affermo la finitudine dell’universo, dovrei anche affermare la finitudine di Dio. Un’ombra finita è il riflesso di una luce finita. La questione di un universo finito o infinito riguarda anche la potenza e la volontà divine:

“Quale ragione vuole che vogliamo credere, che l’agente che può fare un buono infinito, lo fa finito? E se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere e il fare tutt’uno? Perché è immutabile, non ha contingenza nella operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto immutabilmente; onde non può essere altro che quello che è; non può essere tale quale non è; non può essere altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa; atteso che l’aver potenza distinta da l’atto conviene solamente a cose mutabili”.

In Dio coincidono libertà, volontà, necessità; se Dio fa un mondo finito vuol dire che ha una potenza finita; allo stesso modo, se fa un mondo infinito vuol dire che ha una potenza infinita. Chi nega l'effetto infinito, vuol dire che nega la potenza infinita.

Non a caso nel 1592 Bruno fu denunciato agli Inquisitori per aver affermato che il mondo è eterno, e che vi sono infiniti mondi, e che Dio ne fa infiniti continuamente, perché vuole quanto può. Di fatto, ponendo una ontologia della Vita – materia infinita egli aveva avviato una filosofia dall'andamento completamente anticristiano, sia sul piano della concezione dell'universo, sia sul piano della concezione dell'anima e dell'uomo. Gli ambienti inglesi opposero una dura e forte resistenza alla *"nova filosofia nolana"*. Ad esempio, sosteneva il nostro autore, la riproduzione umana non avviene sempre e soltanto attraverso il rapporto tra un uomo e una donna. Dalla materia, per opera del sole efficiente, si producono molti e diversi vasi di varie forme ed immutabili figure. Grazie ai diluvi si rigenerano mondi nuovi, si producono gli animali perfetti ed imperfetti non attraverso l'atto di generazione, ma per la virtù e la forza della natura stessa. Ma il centro è proprio la concezione di Dio. Se in Dio, che è immutabile e perfetto, coincidono libertà, volontà e necessità, cioè volere, potere, essere, se in Lui coincidono atto e potenza, essere e poter essere, Egli è allora infinito prodursi che si esplica, e non potrebbe altrimenti, in un universo infinito. Allo stesso modo la materia incorporea si esplica, e non potrebbe altrimenti, in una infinita materia corporea. Che cosa significa il rapporto di esplicazione? Ciò che in Dio e nella materia incorporea è tutto e in una sola volta, nell'universo e nella materia corporea è molte volte e in molte cose. Ma oltre le forme mutabili e corruttibili, eterna e una è la sostanza infinita da cui sempre nuova quantità di materia sotto nasce. Dio e la materia incorporea, in ultima analisi, coincidono. E coincidono anche l'universo e l'infinita materia corporea. L'infinito implicito incorporeo pone l'infinito esplicito corporeo. Certo, il nesso tra libertà, necessità, volontà, essere, volere, potere, si pongono in termini difformi in Dio e nell'uomo. Dio è perfetto e immutabile, l'uomo è imperfetto e mutevole. I sillogismo che valgono per Dio non valgono per l'uomo. I veri filosofi, per il nostro autore, hanno sempre distinto tra l'uomo e Dio, tra l'uno e l'altro piano. Ma tra Dio, uomo e natura non c'è asimmetria, opposizione, incomunicabilità. Essi possono parlare, intendersi, interagire. La vera sapienza sta nel cogliere l'unione, non l'opposizione, nell'individuare la pluralità innumerevole delle vie della comunicazione, come ad esempio la magia. Il rapporto tra l'uomo e Dio avviene sul piano dell'essere comunicato, cioè della natura; non su quello dell'essere assoluto. L'uomo può conoscere Dio esplicato nell'universo. La materia ha in sé la capacità di rigenerarsi e di produrre infiniti esseri, essa non è creazione ma esplicazione di Dio. E la materia corporea è esplicazione della materia spirituale. Le stesse anime non sono create ma, per opera della stessa natura, passano di animale in animale. Se la materia corporea è esplicazione della materia spirituale, non c'è alcuna differenza tra uomini e bestie, sono unica ed un'unica cosa.

Scrive infatti Bruno:

" ... La parca non solamente nel geno della materia corporale fa indifferente il corpo dell'uomo da quel de l'asino ed il corpo de gli animali dal corpo di cose stimate senz'anima; ma ancora nel geno

della materia spirituale fa rimanere indifferente l'anima asinina de l'umana, e l'anima che costituisce gli detti animali, da quella che si trova in tutte le cose ..."

Abbandonando il geocentrismo, il Nolano rigetta anche l'antropocentrismo. Dal punto di vista della struttura e del prodursi della Vita – materia infinita non c'è e non può esserci alcun primato né dell'uomo né della sua anima. L'uomo è accidente finito, calato nel ciclo della vicissitudine scandita dall'aggregarsi e dal disgregarsi delle parti, degli atomi, in un ritmo inesauribile che non privilegia alcun composto. Ogni primato umano di carattere tradizionale, in ambito corporeo o spirituale, è dissolto. E di fronte agli inquisitori che lo interrogavano, non ha negato di aver ritenuto possibile, in sede filosofica, la metempsicosi. Lo strumento fondamentale della civiltà dell'uomo è la mano. Stabilita l'indifferenza della materia corporea e di quella incorporea, la struttura corporea si disvela come prioritario ed effettivo *principium individuationis*, fondamento della superiorità dell'uomo sulle bestie. In realtà, ne *Lo Spaccio de la bestia trionfante*, vien detto che l'uomo può farsi "*dio de la terra*" operando sia secondo la natura sia oltre le sue leggi, per mezzo del suo intelletto e delle sue mani. L'uomo non contempla senza azione e non opera senza contemplazione. Ma nella *Cabala* l'accento è solo sulle mani, forma e strumento del primato umano. Questo spostamento di accento non è casuale: egli prende atto che anche le bestie hanno intelletto e che, anzi, ci sono bestie che da questo punto di vista sono superiori all'uomo. Ciò vuol dire che l'intelletto, di per sé, non può in alcun modo configurarsi come terreno della superiorità dell'uomo sugli altri animali. Il nostro autore, in fondo, sostiene l'unità della materia corporea e spirituale di tutti gli accidenti (pietre, mosche, uomini) e molti animali possono avere più ingegno e maggior lume d'intelletto rispetto all'uomo. Il senso è uno, e uno solo, e uno e uno solo è l'intelletto, e si dispiegano l'uno e l'altro omogeneamente lungo la scala universale dell'essere. Scrive infatti Bruno:

" ... sopra gli animali è un senso agente, cioè quello che fa sentir tutti, e per cui tutti son sensitivi in atto; ed uno intelletto agente, cioè quello che fa intender tutti, e per cui tutti sono intellettivi in atto; ed appresso son tanti sensi e tanti particolari intellettivi passivi o possibili quanti son soggetti: e sono secondo tanti specifici e numerali gradi di complessioni, quante sono le specifiche e numerali figure e complessioni di corpo".

Sul piano ontologico il primato umano non è in alcun modo fondato, né sul piano del senso né su quello dell'intelletto. Solo nella forma corporea, semmai, si può fondare un primato della specie umana. O si valorizzano la corporeità, e in particolare la mano, o non si riescono più a individuare generi e caratteri specifici della civiltà dell'uomo nei ritmi dell'universale vicissitudine delle fortune e delle sorti. Con questa riflessione antropologica il Nolano cerca di offrire anche una prospettiva etica, legata evidentemente alla struttura corporea; egli stabilisce quindi un nesso organico tra comportamento e destino corporeo, tra ciò che si fa e ciò che si diviene. Oltre all'uguaglianza ontologica di ogni destino, egli vuole aprire la strada alla virtù, al merito individuale, alla fatica umana. Come può, infatti, egli si scaglia contro l'ozio: l'infinita potenza di

Dio non può rimanere oziosa, cioè non completamente attuata, così come l'uomo non può indulgere all'ozio, all'inattività.

Bruno e la religione

Questo motiva la sua ripetuta contrapposizione frontale all'indifferente grazia di Lutero e Calvino, che non consideravano le opere rilevanti al fine di essere salvati. La religione luterana è oziosa e pedantesca. Lutero, l'autore del *De servo arbitrio*, è l'angelo del male venuto a rovesciare in modo radicale gli ordini del mondo. La sua dottrina dissolve opere, sapere, costumi degli uomini. Per Lutero la filosofia, ogni contemplazione, ogni magia non sono altro che pazzie, ogni atto eroico è vigliaccheria, l'ignoranza è la più bella scienza del mondo, perché si acquista senza fatica. La dottrina di Lutero ha portato frodi, guerre, rapine, ha distrutto la giustizia naturale, ha dissolto il convitto umano. Occorre allora **ricostituire il concetto di giustizia e far rinascere l'antica e sepolta religione**. Per far questo bisogna legare strettamente etica, religione e ontologia, ricongiungere Dio e natura. La divinità si comunica ad ogni minimo corpuscolo nell'infinito, la provvidenza si comunica ad ogni aspetto della vita universale. Non c'è giustizia senza ordine, ma non c'è ordine senza Provvidenza. Ordine, giustizia, Provvidenza sono strutturalmente congiunti. Tra la città di Dio e la città dell'uomo sussistono armonia, relazione, intrinseca corrispondenza. La vera religione è una religione civile che promuove l'amor di patria e l'amor di gloria, che rende più solida la convivenza umana e la conoscenza naturale. La vera religione è principio di mantenimento e di sviluppo di una civiltà a tutti i suoi livelli, deve esaltare la grandezza dell'animo, la forza del corpo, deve glorificare gli uomini forti ed attivi, non quelli umili e contemplativi. L'universo stesso, per avere senso, ordine, giustizia, unità, deve radicarsi nella fatica. Nell'antichità scienza, legge e religione erano saldate. La dottrina della grazia di Lutero e Calvino viene quasi a coincidere, secondo il nostro filosofo, con quella della fortuna cieca e traditrice.

La vocazione fondamentale dell'uomo è vocazione alla praxis, e su questo punto egli costruisce la sua polemica contro Lutero e contro il pensiero ebraico – cristiano. L'uomo costruisce la civiltà tra ingiustizie e malizie sui principi del merito e della virtù. La virtù non coincide col non essere viziosi, non ha niente a che fare con l'indifferenza bovina né alberga nell'età dell'oro in cui è strutturalmente estranea ogni distinzione di vizio e virtù. Nell'età dell'oro, o nel Paradiso terrestre dei cristiani, manca ogni principio di moralità il quale si costituisce attraverso un processo aspro e complesso, sul crinale sottilissimo che divide senza mai dissolversi umanità e bestialità, lungo l'inesauribile farsi e disfarsi delle civiltà. La virtù germina dal lavoro, dalla fatica che l'uomo compie per uscire dalla bestialità, germina dalla possibilità di distinguere bene e male, e dalla capacità di scegliere il bene e la giustizia. La virtù non è allora il puro istinto naturale, ma è frutto di consapevolezza, di scelte coscienti tra varie possibilità. Gli uomini del paradiso cristiano non sono in grado di distinguere e di scegliere, non sono né virtuosi né viziosi. La virtù vive dove ci sono l'intelletto e la mano, dove ci sono lavoro, industrie, invenzioni. Non si possono sostituire alla mano l'orecchio, alla sapienza l'ignoranza, alla curiosità la fede asinina, alla fatica l'ozio e la pedanteria. I cristiani, invece, hanno rovesciato uno per uno tutti gli ordini umani e naturali, si

sono concentrati solo sulla facoltà vegetativa, sensitiva e intellettuale, si sono dunque preoccupati maggiormente di ascoltare cosa fare piuttosto che agire. Nell'opposizione tra mano e orecchio si esprime allora una concezione dell'uomo, della virtù, dei caratteri costitutivi della civiltà umana; si esprime anche una critica radicale al cristianesimo identificato con l'ozio e la pedanteria. Occorre ringiovanire il mondo, ripristinare il primato del merito, del lavoro, della fatica, trasformare la fortuna in Provvidenza estendendo i meriti individuali di ciascuno e impedendo che gli incarichi e le responsabilità cadano sulle spalle di chi non è in grado di portarli. Così Bruno fa parlare la Fortuna:

“Non son, dunque, più ingiusta io che tratto e muovo tutti egualmente, che voi altri che non fate tutti equali – dice rivolta agli altri dei -. Tal che, quando avviene che un poltrone o forfante monta ad esser principe o ricco, non è per mia colpa, ma per iniquità di voi altri che, per esser scarsi del lume e splendor vostro, non lo sforfantate o spoltronate prima, o non lo spoltronate e sforfantate al presente, o almeno appresso lo vegnate a purgar della furfantasca poltronaria, a fine che un tale non presieda ...”

Bruno annuncia dunque l'avvento di una nuova religione che ricostituisce il vincolo dell'uomo con l'uomo e dell'uomo con la natura e, mediante la natura e la magia, dell'uomo con la divinità. Il cristianesimo ha partorito una dolorosa divisione tra uomini e dei, ora si tratta di unificare e vincolare il mondo. Egli, alla luce di tutto questo, critica anche in modo aspro la figura di Cristo: identificato con Orione, poi con il centauro Chirone, mezzo uomo e mezza bestia, egli fu una figura triste, strappò la simpatia degli apostoli con miracoli apparenti e con la magia. Molti affermano davanti agli Inquisitori di averlo sentito dire che non c'è trinità in Dio. Il 02 giugno 1592 dichiarava di fronte agli inquisitori:

“Io ho stimato che la divinità del Verbo assistesse a quell'umanità de Cristo individualmente, e non ho potuto capire che fosse una unione ch'avesse similitudine di anima e di corpo, ma una assistenza tale, per la quale veramente si potesse dire di questo uomo che fosse Dio, e di questa divinità che fosse omo. E la causa è stata, perché tra la sostanza infinita e divina, e finita ed umana non è proporzione alcuna come è tra l'anima ed il corpo, o qual si voglian due altre cose le quali posson fare uno subsistente”

Ritornando al primato della praxis, essa è una via attraverso cui l'uomo cerca di oltrepassare l'accidentalità mirando all'infinità. In rapporto alla *praxis* si stagliano le figure del sapiente e del furioso. Il **sapiente** si concentra e si risolve nella conoscenza della mutazione vicissitudinale, **si situa nell'indifferenza**, nella casa della temperanza, si tiene nel mezzo perché sa che dal male si sale al bene e dal bene si discende al male secondo un movimento infinito che è la struttura costitutiva della realtà. Scrive a proposito il Nolano:

“Considerando il male e il bene, stimando l'uno e l'altro come cosa variabile e consistente in moto, mutazione e vicissitudine (di sorte che l'un contrario è fine de l'altro, e l'estremo de l'uno è cominciamento de l'altro), non si dismette, né si gonfia di spirito, vien continente ne l'inclinazioni, e

temperato nelle voluptadi; stante ch'a lui il piacere non è piacere, per aver come presente il suo fine. Parimente la pena non gli è pena, perché con la forza della considerazione ha presente il termine di quella. Cossì il sapiente ha tutte le cose mutabili come cose che non sono, ed afferma quelle non esser altro che vanità ed un niente; perché il tempo a l'eternità ha proporzione come il punto e la linea"

La sapienza è contemplazione della vicissitudine che struttura ogni livello della realtà.

Il furioso rappresenta invece un altro livello della verità, della felicità, della moralità. Egli oltrepassa l'orizzonte della contemplazione, che è operazione dell'intelletto, per accedere ad una straordinaria esperienza esistenziale e conoscitiva, resa possibile dall'operazione della volontà. Il vincolo d'Amore dischiude al furioso una più profonda visione della realtà e una più alta concezione della moralità e della felicità. La differenza tra il sapiente e il furioso è nel loro differente rapporto con la contrarietà. Nel *De l'Infinito* Bruno dimostra che i contrari concorrono in uno, che coincidono nella sostanza assoluta. Nello *Spaccio* i contrari sono presentati come efficienti prossimi dei cambiamenti. Ogni cambiamento e vicissitudine è dai contrari, a causa dei contrari, per mezzo dei contrari, nei contrari. Infatti dove è la contrarietà sono l'azione e la reazione, il moto, la diversità, la moltitudine, l'ordine, i gradi, la successione, la vicissitudine. Se la vicissitudine è la struttura della realtà, i contrari sono il principio della vicissitudine nell'universo esplicito, disperso, comunicato. Senza contrarietà non c'è mutazione vicissitudinale; il sapiente contempla e sceglie virtuosamente di stare nell'indifferenza, nella temperanza, lontano dagli estremi, nel mezzo dove minima o nulla è la contrarietà. Il furioso, invece, sceglie di stare agli estremi, forza viziosamente la contrarietà, scinde se stesso. Egli spezza il cerchio dell'indifferenza, della temperanza, per riuscire infine a vedere l'unità e a godere di essa, per sperimentare una più alta e straordinaria felicità. Nell'infinito, o si sceglie il vizio mettendo a repentaglio sia l'anima, sia il corpo, oppure si resta nel ciclo della vicissitudine in cui si risolve la contemplazione del sapiente. Il furioso fa una straordinaria esperienza di se stesso attraverso il vincolo d'Amore, si apre nell'ombra la strada alla Verità, cerca di portare a fusione assoluto e comunicato, esplicito ed implicito. Il Furioso guarda tutto come uno, non vede più per distinzioni, vede nell'universo la monade, la "vera essenza de l'essere de tutti". Certo, il Furioso non può uscire dal limite dell'universo, non può contemplare l'Uno nell'assoluta luce, perché l'uomo è strutturalmente un accidente e Dio si rapporta agli uomini non come assoluto, ma comunicandosi agli effetti della natura. Neppure l'esperienza del Furioso cancella lo scarto irriducibile tra ente ed accidente, finito ed infinito, fra tempo ed eternità. Se Dio non può incarnare, l'uomo non può diventare Dio. Il Furioso ottiene però qualcosa di straordinario: pur nell'ombra, cioè nell'universo, egli riesce a vedere e a godere dell'unità.

Renée Descartes (1596-1650)

La preoccupazione del metodo

La nascita della nuova scienza come sapere che continuamente vuole accrescere se stesso, sganciata dalla metafisica, mette in crisi l'antico edificio del sapere. Cartesio si pone allora il problema di un **nuovo cominciamento per il pensare**. Egli, nel *Discorso sul Metodo*, del 1637, parte da una preoccupazione principale: il **metodo**, cioè il buon uso della ragione:

*“Il buon senso è a questo mondo la cosa meglio distribuita: ognuno pensa di esserne così ben provvisto che anche i più incontestabili sotto ogni altro rispetto, di solito, non ne desiderano di più. Non è verosimile che tutti si ingannino su questo punto: la cosa, piuttosto, sembra attestare che il potere di giudicare rettamente discernendo il vero dal falso, ossia ciò che propriamente si chiama buon senso o ragione, è naturalmente uguale in tutti gli uomini. Sicché la diversità delle nostre opinioni non deriva dall'essere gli uni più ragionevoli degli altri, ma solo dalle vie diverse che seguiamo nel pensare, e dalla diversità delle cose considerate da ciascuno. **Infatti non basta un bell'ingegno: l'essenziale è farne buon uso**”*

In Cartesio buon senso, ragione, ingegno, sono sinonimi per indicare la facoltà che conosce la verità, il potere di distinguere il vero dal falso. La ragione qualifica l'uomo rispetto alle altre creature ed è presente in maniera uguale in tutti gli uomini. Ciò che discrimina i diversi livelli di conoscenza raggiunti è appunto il buon uso, il metodo. La ragione diventa se stessa se ben esercitata.

Ma in che consiste il buon uso della ragione?

In questo punto il nostro autore non si pone come un maestro che deve insegnare delle regole valide per tutti e la sua opera non è un trattato, ma un discorso, un racconto:

“Quindi non mi propongo di insegnare qui il metodo che ciascuno deve seguire per ben guidare la propria ragione, ma solo di far vedere in che modo ho cercato di guidare la mia. Coloro che si piccano di donare delle regole devono credersi più bravi delle persone a cui le danno: e, se sbagliano anche di poco, meritano biasimo. Ma proponendo io questo scritto solo come una storia, o, se preferite, come una favola in cui, in mezzo ad alcuni esempi da imitare, se ne troveranno forse molti altri che si avrà ragione di non seguire, spero che esso sarà utile a qualcuno e a nessuno nocivo e che tutti mi saranno grati della mia franchezza”.

Sicuramente Cartesio, nel porsi a questo livello, anche se l'obiettivo della sua opera è giungere ad un fondamento certo ed indubitabile della sua scienza, parte da presupposti che segnano la stessa modernità:

- a. **Il primato del soggetto:** non è un discorso in terza persona, ma alla prima persona singolare che fa capo al soggetto lettore che sceglierà cosa seguire e cosa scartare. Non si segue più il criterio dell'autorità: *ipse dixit*. L'autorità è il soggetto che fa esperienza e traduce nella forma della narrazione
- b. **L'ingresso della storia.** Cartesio non espone un sapere sovrastorico nella forma di un trattato, ma racconta una vicenda storica, il suo percorso personale, da cui trarre induttivamente indicazioni per il metodo
- c. **La coscienza della propria finitezza e della finitezza dell'uomo.**

Cosa aveva già detto Cartesio sul metodo?

Dal 1607 al 1615 egli ha studiato presso il collegio dei Gesuiti di La Flèche. Nel suo curriculum di studi egli ha studiato la filosofia aristotelico – tomista, insegnata da teologi ed in funzione della teologia. Egli aveva un piacere particolare per lo studio della matematica:

“Mi interessavo soprattutto alla matematica, per via dell'evidenza e della certezza delle sue ragioni; ma non ne afferravo ancora la vera funzione e, supponendo che servisse solo alle arti meccaniche, mi stupivo che su basi tanto stabili e salde non si fosse costruito qualcosa di più importante”.

Deluso era invece rimasto in rapporto alla filosofia:

“Della filosofia non dirò nulla; solo che, vedendola coltivata dai più eccelsi ingegni che ci siano stati da molti secoli in qua senza che tuttavia niente ancora vi si trovi su cui non si discuta, e che non si revochi quindi in dubbio, non ero abbastanza presuntuoso da sperare di avere in proposito miglior fortuna degli altri; e, considerando quante opinioni diverse si possono avere su una stessa cosa, tutte sostenute da persone dotte, mentre non può esservene più di una che sia vera, ritenevo a un dipresso falso tutto ciò che era solo verosimile”.

Nel 1618 egli si arruola nell'esercito del principe Maurizio di Nassau, come molti gentiluomini francesi del tempo. Un incontro decisivo per la sua vita fu nel 1618 quello con **Isaac Beeckmann**, scienziato, artigiano e commerciante in aperta polemica con la fisica scolastica, sostenitore di una fisica corpuscolare con l'ammissione del vuoto (inconcepibile per Aristotele). Egli aveva già formulato il principio della conservazione del movimento:

“Ogni cosa, una volta mossa, non si ferma se non per un impedimento esterno ... Così una pietra, lanciata nel vuoto, si muove in perpetuo”.

Nel 1619 Cartesio abbandona l'esercito protestante di Maurizio di Nassau per arruolarsi nell'esercito cattolico di Massimiliano di Baviera. In questo periodo egli coltiva il sogno di una “scienza meravigliosa” che potesse realizzare l'unità di tutte le scienze, che permetta di risolvere in particolare tutti i problemi che possono proporsi per qualsiasi quantità, sia continua che

discontinua, di modo che la geometria non abbia più nulla da scoprire. Questa scienza interamente nuova sarebbe la ricostruzione su basi nuove non solo della geometria, ma di tutto il sapere, con un metodo che avesse la stessa evidenza e lo stesso valore dimostrativo delle matematiche. Dopo un soggiorno continuativo di tre anni in Francia, probabilmente negli anni 1627-28 Cartesio elabora la sua opera *Regulae ad directionem ingenii* in cui cerca di definire tale scienza interamente nuova. In quest'opera egli non analizza le singole scienze, ma le riporta tutte al fondamento unitario. Tale fondamento unitario delle singole scienze è nel soggetto conoscente ed è la ragione. La scienza è conoscenza certa ed evidente, quindi non fanno parte di essa le conoscenze solo probabili. La scienza si occupa solo di quegli oggetti alla cui conoscenza certa ed indubitabile sembra sia sufficiente il nostro ingegno. La certezza di tali conoscenze deve essere pari alle dimostrazioni di aritmetica e di geometria per cui il metodo della nuova scienza è pensato sulla base di quello delle matematiche. L'intelletto che conosce compie due atti fondamentali: l'intuito e la deduzione:

*“ ... per **intuito** non intendo la mutevole attestazione dei sensi né il giudizio fallace di un'immaginazione che non sa comporre, bensì la concezione di una mente pura ed attenta, concezione così facile e distinta che non resti proprio alcun dubbio intorno a ciò che comprendiamo; ossia ... la concezione sicura di una mente pura ed attenta che nasce dal solo lume della ragione ... la **deduzione** è uno sviluppo continuo ed ininterrotto del pensiero che intuisce con trasparenza le singole cose”.*

Le deduzione intuisce la successione con cui alcune verità discendono necessariamente da altre conosciute con certezza o da principi veri e noti. Riguardo all'intuito, Cartesio si preoccupa di precisare proprio quale facoltà intuisce: è la ragione, proprio perché l'intuito non è un tipo di conoscenza nebulosa o approssimativa. La stessa deduzione, in ultima analisi, si riconduce all'intuito, è una successione di atti intuitivi perché in ogni momento della deduzione si intuisce, cioè si coglie con evidenza il nesso tra una verità e quella da cui dipende immediatamente. La differenza consiste nel fatto che l'intuito coglie in un atto puro e semplice, la deduzione comporta una successione di atti intuitivi. Per la deduzione, a differenza dell'intuito, non è necessaria una evidenza attuale, anzi essa trae la propria certezza piuttosto dalla memoria. I primi principi della scienza sono conosciuti solo per intuito nella loro evidenza attuale, le proposizioni che si ricavano immediatamente dai primi principi sono conosciute ora per intuito ora per deduzione, le conclusioni lontane sono conosciute solo per deduzione.

Chiariti i due atti con cui l'intelletto conosce, Cartesio definisce il metodo come insieme delle *“regole certe e facili, grazie alle quali chiunque le avrà rispettate in modo esatto non assumerà mai il falso come vero, e senza stancare la mente con sforzi inutili, ma sempre aumentando per gradi il sapere, perverrà alla vera cognizione di tutte le cose di cui sarà capace”*. Concretamente, occorre ridurre gradualmente le proposizioni involute ed oscure ad altre più semplici, occorre un nuovo modo di classificare che non sia disporre le cose secondo le categorie della logica scolastica, quindi disporle non secondo qualche genere di ente, ma in ordine seriale sicché la conoscenza delle une

derivi da quella delle altre secondo rapporti stabiliti dall'intuito e dalla deduzione. Il riferimento di tale modo di classificare non è più l'oggettività dell'ente, ma il nostro modo di conoscere. Dedotto un certo numero di verità direttamente le une dalle altre, occorre individuare quale sia la verità più semplice e individuare i suoi rapporti con le altre conoscenze. Per questo Cartesio raccomanda una enumerazione completa delle cose, delle verità che riguardano lo scopo della ricerca, una enumerazione sufficiente e ordinata. L'enumerazione sufficiente ed ordinata diventa uno strumento metodologico importante che subentra al sillogismo aristotelico per garantire la continuità e la completezza del processo deduttivo. In quest'opera il nostro autore postula delle nature semplici, per sé note, evidenti, la cui conoscenza è così trasparente e distinta che non possono essere divise dalla mente ulteriormente in parecchie cose conosciute più distintamente; esse sono i principi di quelle catene di ragioni secondo cui si deve costruire la scienza. Le nature semplici sono colte dall'intuito e si coordinano tra loro secondo rapporti necessari o contingenti. I rapporti necessari non sono solo i rapporti matematici:

“Se Socrate dice di dubitare di tutto, da ciò segue necessariamente: dunque questo almeno intende, che dubita; parimenti sia pertanto che qualcosa può esser vera o falsa ecc., in quanto ciò è necessariamente connesso con la natura del dubbio”.

Un esempio di un altro tipo di rapporto necessario:

“Io sono, dunque Dio è; o anche, io comprendo, dunque ho una mente distinta dal corpo”.

Dal 1629 Cartesio soggiorna in Olanda e, accanto alla sua passione per le scienze, coltiva anche quella per la metafisica. In particolare considera le verità matematiche come verità eterne che dipendono quindi da Dio che le ha create e ne è il garante.

La fisica e l'antropologia

Sempre nello stesso anno lo Scheiner osservò l'apparizione di falsi soli. Interessato, il nostro autore si impegna in problemi di fisica celeste e di ottica. Tra il 1630 e il 1633 compone il *Trattato Il Mondo o Trattato della Luce*, ma non lo pubblica, a causa della condanna di Galileo, perché anche lui aveva ripudiato la concezione aristotelico – tolemaica del mondo. La nuova fisica che lui elabora non cerca più le forme, le essenze, le qualità sostanziali ma si fonda su un minimo di nozioni chiare ed evidenti. Cosa escogita il nostro filosofo, credente e scienziato, per far conoscere la sua nuova fisica senza entrare in conflitto con la cosmologia biblica e la teologia scolastica? Egli non vuole spiegare come questo mondo è stato fatto, ma come avrebbe potuto essere creato da Dio negli spazi immaginari, spazi che i filosofi pongono fuori del mondo fisico. Il Trattato di Cartesio è allora la favola del mondo. Dice Cartesio: immaginiamo che Dio abbia creato una materia senza forma e qualità, vero corpo perfettamente solido che riempie allo stesso modo tutte le lunghezze, larghezze e profondità del grande spazio in mezzo a cui ci siamo fermati col pensiero. Tale materia è pura estensione, quantità, e l'estensione non è un accidente, ma la vera

forma o essenza della materia. Ad essa Dio ha impresso il movimento secondo tre leggi fondamentali:

“La prima è: che ogni parte della materia in particolare persiste nel medesimo stato finché l’urto delle altre non la costringe a mutarlo ... Suppongo come seconda regola che, quando un corpo ne spinge un altro, non possa comunicargli alcun movimento senza perderne contemporaneamente altrettanto del proprio; né sottrarglielo senza aumentare il proprio nella stessa misura. Ne aggiungerò una terza: che quando un corpo si muove, benché il suo movimento avvenga per lo più secondo una curva e ogni movimento sia sempre in qualche modo circolare, tuttavia, le sue parti, singolarmente prese, tendono sempre a continuare il loro in linea retta ... Non voglio supporre altre leggi all’infuori di quelle che derivano necessariamente dalle verità eterne che i matematici prendono come fondamento abituale delle loro dimostrazioni più certe ed evidenti ... Sicché chi saprà esaminare a sufficienza le conseguenze di tali verità e delle nostre regole potrà conoscere gli effetti delle cause; e, per usare i termini della Scuola, potrà avere dimostrazioni a priori di tutto ciò che può essere prodotto in questo nuovo mondo”.

Cartesio delinea il progetto di una fisica – matematica costruita deduttivamente, ma egli non negherà mai il carattere ipotetico e congetturale del suo discorso e affermerà anche di non poter dare dimostrazioni esatte di tutte le cose che dirà. Talvolta, nel mondo dell’esperienza, occorre accontentarsi di una certezza morale, non metafisica. Le tre leggi del movimento seguono la legge di inerzia per la quale la quantità di movimento è conservata costante. Sul piano ontologico si distinguono lo stato di riposo e lo stato di movimento: anche il movimento, quindi, è uno stato con una realtà sua propria. Tutto l’universo si costituisce secondo leggi meccaniche, in base al movimento, alla grandezza, alla figura, alla disposizione delle parti della materia. La materia si identifica con l’estensione e lo spazio, per cui il vuoto non esiste. La materia è divisibile all’infinito perché il moto impresso ad essa da Dio la frantuma in particelle sempre ulteriormente divisibili che costituiscono i tre elementi fondamentali, fuoco, aria e terra. Tra questi tre elementi non si dà differenza qualitativa, ma quantitativa, consistente nelle parti di materia e nel movimento di cui sono dotate. Non possono darsi, quindi, atomi indivisibili. Dal moto di fuoco, aria, terra, sorgono mondi innumerevoli in spazi immaginari (pianeti, comete, stelle, soli ...). Unica è la materia che costituisce i cieli e la terra, identiche sono le leggi del movimento per tutti i corpi. Non esiste più la distinzione tra fisica celeste e fisica terrestre. Il sole al centro e la terra che muove e gira intorno si situano in uno dei tanti sistemi planetari.

Il *Trattato sul Mondo* si conclude con alcuni capitoli sull’**uomo**:

“Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante: dimodoché, non solo le dà esteriormente il colorito e la forma di tutte le nostre membra, ma colloca nel suo interno tutte le parti richieste perché possa camminare, mangiare, respirare, imitare, infine, tutte quelle nostre funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e dipendano soltanto dalla disposizione degli organi. Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine siffatte che, pur essendo

opera di uomini, hanno tuttavia la forza di muoversi da sé in più modi; e in questa macchina, che suppongo fatta dalle mani di Dio, non potrei – mi pare – supporre tanta varietà di movimenti e tanto artificio da impedirvi di pensare che possano essergliene attribuiti anche di più ... Al che l'esempio di molti corpi composti dall'artificio degli uomini mi ha molto servito: poiché non riconosco alcuna differenza tra le macchine che fanno gli artigiani e i diversi corpi che la natura sola compone, se non che gli effetti delle macchine non dipendono che dall'azione di certi tubi o molle o altri strumenti, che, dovendo avere qualche proporzione con le mani di quelli che li fanno, sono sempre sì grandi che le loro figure o movimenti si possono vedere, mentre che i tubi o molle che cagionano gli effetti dei corpi naturali sono ordinariamente troppo piccoli per essere percepiti dai nostri sensi. Ed è certo che tutte le regole delle meccaniche appartengono alla fisica, in modo che tutte le cose che sono artificiali sono con questo naturali. Poiché, per esempio, quando un orologio segna le ore per mezzo delle ruote di cui è fatto, questo non gli è meno naturale che ad un albero di produrre i suoi frutti".

Cartesio vuole spiegare i fenomeni vitali e i processi sensitivi con le stesse leggi di una fisica meccanicistica, che valgono per il mondo fisico. Il corpo è una macchina, gli animali sono degli automi. Egli vuole spiegare le funzioni del corpo umano con nozioni chiare e distinte che possono essere nel nostro intelletto in rapporto alle cose materiali; le spiega con figure, grandezze, movimenti, con le leggi della geometria e della meccanica. Vediamo un esempio:

"Come potete aver visto nelle grotte e nelle fontane dei vostri giardini reali, dove la sola forza con cui l'acqua sgorga basta a muovere macchine varie, determinandole persino a suonare qualche strumento o a pronunciare qualche parola, a seconda della diversa distribuzione dei tubi che la conducono. E davvero i nervi della macchina da me descritta si possono paragonare benissimo ai tubi delle macchine di quelle fontane; i suoi muscoli e i suoi tendini agli altri diversi meccanismi e molle che servono a muoverle; i suoi spiriti animali all'acqua che li muove: il cuore è la sorgente e le cavità cerebrali sono i serbatoi"

Il nostro autore parte dall'esempio delle macchine semoventi che ornavano le fontane di celebri giardini: da esse si può ricavare il modello per il funzionamento della macchina del corpo. I nervi sono conduttori, come i tubi delle macchine idrauliche: in essi corrono dei filamenti come dei tiranti che trasmettono al cervello lo stimolo sensibile, puramente meccanico. Un filo muove una parte del cervello e provoca l'apertura di canali attraverso cui gli spiriti animali si precipitano nei nervi e provocano il movimento dei muscoli. Al centro del cervello vi è una ghiandola alla quale, attraverso il cervello, affluiscono dai sensi esterni gli stimoli degli oggetti che vi imprimono le idee e le forme (degli oggetti). Tale ghiandola è la sede dell'immaginazione e del senso comune. Gli spiriti animali provocano nella macchina del corpo movimenti analoghi alla bontà, alla liberalità, all'amore, alla fiducia, all'ardimento, alla costanza, alla prontezza, alla diligenza, al desiderio, alla tranquillità di spirito, alla malignità, alla timidezza, all'incostanza, alla tardità, all'inquietudine. Le passioni si diversificano in base ad alterazioni quantitative. Tutta la vita animale consiste in un gioco di azioni e reazioni meccaniche:

“Vi prego poi di considerare che tutte le funzioni da me attribuite a questa macchina, digestione di cibi, battito del cuore e delle arterie, nutrizione e crescita delle membra, respirazione, veglia e sonno; reazione della luce, dei suoni, degli odori, del calore e di altre simili qualità negli organi dei sensi esterni; impressione delle loro idee nell’organo del senso comune e dell’immaginazione, ritenzione, o impronta di tali idee nella memoria; movimenti interni degli appetiti e delle passioni; e infine movimenti esterni di tutte le membra, che tengono dietro così opportunamente tanto all’azione degli oggetti che si presentano ai sensi come alle passioni e impressioni che si trovano nella memoria da imitare nel modo più perfetto che sia possibile quelli d’un uomo vero: vi prego, dico, di considerare che tutte queste funzioni derivano naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa derivano da quella dei contrappesi e delle ruote; sicché, per spiegarle, non occorre concepire nella macchina alcun’altra anima vegetativa o sensitiva, né altro principio di movimento e di vita oltre al suo sangue e ai suoi spiriti agitati dal calore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore, e che non è di natura diversa da tutti i fuochi che si trovano nei corpi inanimati”.

Con l’eliminazione dell’anima sensitiva e dell’anima vegetativa viene abbandonata l’antropologia platonico – aristotelica, anche se viene mantenuta una visione dualista. Nella persona alla *res extensa*, il corpo, si aggiunge la *res cogitans*, l’anima, che vi apporta il pensiero e la ghiandola pineale, nel cervello, diviene la sede dell’anima, il punto di contatto tra due realtà non omogenee.

Il percorso ... verso il Cogito

Nel 1637 compare *Il Discorso sul metodo*, insieme ad altri tre saggi: *La Diottica, le Meteore, La Geometria*. In realtà il *Discorso sul metodo* sarebbe la premessa ai tre saggi e i tre saggi ne sarebbero la concretizzazione. In essi si può verificare la validità del metodo di Cartesio. All’inizio egli aveva pensato ad un ampio titolo, segno di un progetto grandioso:

“Progetto per una scienza universale che possa innalzare la nostra natura al suo più alto grado di perfezione. Più la Diottica, le Meteore, la Geometria dove le più curiose materie che l’autore ha potuto scegliere per dare prova della scienza universale che propone sono spiegate in modo tale che anche quelli che non hanno studiato potranno intenderle”.

In un secondo tempo il titolo e il progetto si ridimensionano:

“Non metto Trattato sul Metodo, bensì Discorso sul Metodo il che è lo stesso di Prefazione o Avvertenza riguardo al Metodo, per dimostrare che non mi propongo di insegnarlo, ma solamente di parlarne”.

In quest’opera convergono l’intera storia spirituale del nostro autore e i suoi studi fin qui fatti. Egli vuole trovare da solo la nuova via del filosofare, al livello della ragione; si tratta di un sapere nuovo che non nasce però dalle vecchie fondamenta, ma su un terreno nuovo. Perché da solo?

“ ... nelle opere composte di parecchie parti, e realizzate dalla mano di diversi artefici, ci sia meno perfezione che non in quelle alle quali ha lavorato uno solo. Così vediamo che le grandi costruzioni, iniziate e compiute da un solo architetto, sono di solito più belle e armoniose di quelle che parecchi hanno cercato di ristrutturare valendosi di vecchi muri costruiti con altre finalità”.

Per Cartesio la ricerca scientifica e filosofica è un percorso da compiere da soli, un edificio da costruire da soli, dall’inizio alla fine. Il mettere in comune interviene alla fine, nel discorso, non come un insegnare a, ma come un parlare di ... a Egli percorre da solo questo cammino, o meglio, costruisce da solo questo edificio, perché è un edificio nuovo, e non può servirsi né di fondamenta vecchie, né di muri vecchi. Egli si volge allora alla ricerca di un nuovo metodo. Da giovane, si era particolarmente interessato, nell’ambito della filosofia, alla logica aristotelica e, nell’ambito delle scienze, all’algebra e alla geometria. Ma i sillogismi e le regole della logica servono a spiegare agli altri le cose che si sanno (qui si tratta invece di un edificio nuovo su fondamenta nuove), l’algebra e la geometria hanno il campo limitato a questioni astratte e prive di utilità, come le figure, le formule e le cifre. Per il nuovo metodo Cartesio aveva individuato quattro regole:

“La prima era di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi evidentemente per tale; ossia evitare con cura la precipitazione e la prevenzione, giudicando esclusivamente di ciò che si presentasse alla mia mente in modo così chiaro e distinto da non offrire alcuna occasione di essere revocato in dubbio. La seconda era di dividere ciascuna delle difficoltà che esaminavo in quante più parti era possibile, in vista di una miglior soluzione. La terza, di imporre ai miei pensieri un ordine, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili da conoscersi per risalire un po’ alla volta, come per gradi, alla conoscenza dei più complessi, supponendo un ordine anche tra quelli tra cui non vige nessuna precedenza naturale. L’ultima era di fare, in ogni occasione, enumerazioni tanto complete, e rassegne così generali da essere sicuro di non dimenticare nulla”.

Vogliamo sottolineare:

- Nella prima regola l’**evidenza**: la conoscenza vera è evidente. Evidente è ciò che si presenta allo spirito con immediatezza e semplicità, è oggetto proprio di un intuito intellettuale che esclude ogni ricorso alla percezione sensibile e resiste al dubbio.
- La seconda regola richiama la necessità di semplificare i problemi complessi o male impostati per ricondurli a parti più semplici e facili da riconoscere.
- Ciò rende possibile la terza regola, un pensiero che procede per ordine dagli oggetti più semplici agli oggetti più complessi. La logica aristotelico – scolastica classificava per generi e per specie. Tali generalizzazioni vengono abbandonate. Le idee vengono dedotte le une dalle altre per formare le catene di ragioni secondo cui si organizza il sapere.

- Infine, scomposto un problema complesso in parti semplici, occorre farne un'enumerazione completa e ordinata. La deduzione coglie con successivi atti intuitivi i rapporti tra nature semplici e composte, secondo un processo ordinato e ininterrotto.

Stabiliti i quattro principi del nuovo metodo, dove Cartesio comincia ad applicarli?

“Né ebbi molto da stentare per stabilire da quali dovevo cominciare: sapevo già che dovevo partire dalle più semplici e facili da conoscersi; e considerando che fra quanti prima d'ora hanno cercato la verità nelle scienze solo i matematici hanno potuto trovare qualche dimostrazione, ossia qualche ragione certa ed evidente, non dubitavo di dover cominciare dalle stesse questioni che essi hanno esaminato ... Non per questo mi proposi di cercare di apprendere tutte le scienze particolari che si chiamano comunemente matematiche ma vedendo che, pur avendo oggetti diversi, tutte concordano in quanto negli oggetti considerano solo i diversi rapporti o proporzioni che vi si riscontrano, pensai che era preferibile esaminassi solo queste proporzioni in generale, supponendole soltanto negli oggetti che servirebbero a facilitarne la conoscenza, ma senza affatto collegarvele, in modo da poterle meglio applicare in seguito a tutti i casi a cui convenissero. Poi essendomi reso conto che per conoscerle avrei avuto bisogno qualche volta di considerare ciascuna in particolare, e qualche volta soltanto di tenerle a mente o di abbracciarne parecchie insieme, pensai che per meglio considerarle in particolare dovevo immaginarle sotto forma di linee, perché non trovavo nulla di più semplice né di più adatto a venir rappresentato distintamente alla mia immaginazione e ai miei sensi; ma per tenerle a mente, o per abbracciarne parecchie in una volta, dovevo esprimerle con cifre, le più compendiose che fosse possibile; con questo mezzo avrei preso tutto il meglio dell'analisi geometrica e dell'algebra, e avrei corretto con l'aiuto dell'una tutti i difetti dell'altra”.

Il campo in cui Cartesio comincia ad applicare le quattro regole del nuovo metodo è quello delle scienze matematiche. E quali sono i primi frutti di questo metodo? Egli aveva cercato di superare la distinzione tra l'aritmetica, come scienza dei numeri, e la geometria, come scienza delle grandezze, esprimendo i numeri con delle grandezze (le linee) a cui possono ricondursi tanto le superfici quanto i solidi. Ci troviamo allora di fronte ad una scienza dei rapporti o proporzioni senza riferimento agli oggetti, una scienza delle proporzioni in generale che egli aveva chiamato matematica universale. Egli adotta un nuovo sistema di notazione algebrica in cui sostituisce ai numeri le lettere dell'alfabeto a, b, c per indicare le qualità note, x, y, z, per indicare le incognite, i numeri scritti in alto a destra della base per indicare gli esponenti (cifre compendiose). Eliminando la distinzione tra algebra e geometria si ponevano i fondamenti della geometria analitica. Questi primi frutti del nuovo metodo sono molto importanti per Cartesio non solo in se stessi ma perché egli sperimentava

“ ... la sicurezza di fare uso in tutto della mia ragione, se non in modo perfetto, per lo meno nel modo migliore che fosse in mio potere; inoltre, mettendolo in pratica, sentivo che la mia mente si abituava un po' alla volta a concepire i suoi oggetti in modo più netto e distinto”.

Tale metodo consente l'uso migliore possibile e totale della ragione. Perché allora non applicarlo subito a tutte le altre scienze, ad esempio alle scienze fisiche?

“Non per questo osai volgermi senz'altro ad esaminare tutte quelle che potevano presentarsi; sarebbe già stato un contravvenire all'ordine che il mio metodo mi prescriveva. Ma, essendomi reso conto che i principi scientifici dovevano dipendere tutti dalla filosofia, pensai che, in primo luogo, dovevo cercare di stabilire in essa dei principi certi che ancora non vi trovavo; e poiché questa era la cosa più importante in assoluto ...”

Cartesio avverte a questo punto il bisogno di risalire a fondamenti più stabili che si pongono a livello filosofico. La metafisica si costituisce, infatti, come la filosofia prima o scienza dei principi primi e deve permettere di stabilire su una nuova base i fondamenti della nuova fisica – matematica. Dovendo passare ad un nuovo edificio del sapere, egli attraversa una fase provvisoria. La critica e il rifiuto delle convenzioni tradizionali possono lasciare privi di una guida nelle azioni. Siamo ad un punto delicato in cui il pensiero del nostro filosofo rischiava di esporsi alla censura delle autorità religiose e civili, per aver messo in crisi i tradizionali valori religiosi e morali.

“Infine, prima di cominciare a ricostruire la casa da abitare, non basta demolirla e provvedersi di materiali e architetti, o impegnarsi personalmente nell'architettura, e averne tracciato inoltre un accurato progetto; bisogna anche essersi procurati un altro alloggio dove si possa stare comodi nel corso dei lavori; allo stesso modo, per non restare indeciso nelle mie azioni mentre la ragione mi obbligava ad esserlo nei miei giudizi, e per non smettere perciò di vivere quanto più felicemente potevo, mi costruii una morale provvisoria, riconducibile a tre o quattro massime sole, che volentieri vi comunico. La prima era di obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese, conservando fedelmente la religione in cui Dio mi ha fatto la grazia di essere educato fin dall'infanzia, e regolandomi in tutto il resto secondo le opinioni più moderate, più lontane da eccessi, comunemente praticate fra le persone fornite di maggiore buon senso fra quelle con cui mi sarei trovato a vivere. Infatti, cominciando fin d'allora a non tener in nessun conto le mie, perché volevo metterle tutte in discussione, attenersi a quelle dei più assennati mi sembrava sicuramente la cosa migliore”.

Si tratta di un atteggiamento di cauto conservatorismo. Nella preoccupazione di evitare gli eccessi egli segue momentaneamente la concezione tradizionale di virtù, di memoria aristotelica, come medietà tra gli eccessi. Tale moderazione è in rapporto alla mutevolezza e relatività delle cose. Tra gli eccessi ci sono anche le restrizioni della libertà comportate dai voti religiosi, equiparati ai contratti commerciali. Se nessuna cosa al mondo resta sempre allo stesso modo, è possibile assumere impegni definitivi?

“La mia seconda massima era di agire con quanta più ferma risolutezza mi fosse possibile, e di seguire con altrettanta costanza, una volta orientato in un certo senso, anche le opinioni più dubbie come se fossero state certissime”.

Cartesio propone la risolutezza nell'agire, proprio rapportata ad una fase di transizione. Egli usa un'immagine che forse esprime la sua situazione di passaggio: quella del viandante che si perde in una foresta e che comunque dovrebbe andare sempre nello stesso senso e seguire un cammino il più possibile diritto, per arrivare almeno in un qualche punto. Anche quando non si riescono ad individuare le opinioni vere, bisogna seguire con risolutezza quelle che appaiono come le più probabili. Per entrare nella dimensione etica occorre attraversare una porta difficile, rischiosa, che è la scelta.

“La mia terza massima era di cercare sempre di vincere me stesso piuttosto che la fortuna, e di mutare i miei desideri piuttosto che l'ordine del mondo; e, in genere, di abitarmi a credere che non vi è nulla, al di fuori dei nostri pensieri, interamente in nostro potere, dimodoché, quando a proposito delle cose esteriori abbiamo fatto del nostro meglio, tutto ciò che non ci riesce resta, per quel che ci concerne, assolutamente impossibile”.

L'uomo è responsabile di un ambito che gli è proprio, quello della propria ragione e delle operazioni dell'anima. Il tema della fortuna, ad esempio, era stato trattato anche nella riflessione di Machiavelli e Guicciardini. La fortuna è imponderabile, imprevedibile, ma l'uomo può farsi trovare preparato ai suoi rovesci e può in qualche modo dominarla e non lasciarsi abbattere. Noi non sappiamo quando un lago straripa, ma possiamo prepararci a tale eventualità costruendo argini e rafforzando dighe. In questa terza massima il nostro autore si rifà alla filosofia stoica che faceva dipendere la felicità non dagli avvenimenti esterni ma dalla atarassia, dalla capacità dell'uomo di non lasciarsi sconvolgere da essi e di saper controllare i propri desideri.

Nella ricerca della verità la **regola dell'evidenza** impone un atteggiamento opposto, rispetto al comportamento morale:

“ ... ma poiché allora desideravo unicamente di attendere alla ricerca della verità, pensai che dovevo fare tutto il contrario, rifiutando come assolutamente falso tutto ciò in cui potessi immaginare il minimo motivo di dubbio, per vedere se, dopo un tale rifiuto, qualcosa sarebbe rimasto a godere la mia fiducia come del tutto indubitabile”.

Per verificare la validità o la falsità delle conoscenze fin qui acquisite non è necessario esaminarle singolarmente, basta vederne l'origine. L'efficacia del dubbio metodico sta nella ricerca di un fondamento valido per tutto il sapere.

“Quindi, dato che i sensi a volte ci ingannano, volli supporre che nessuna cosa fosse tale quale ce la fanno immaginare. E poiché vi sono uomini che sbagliano ragionando anche a proposito dei più semplici argomenti di geometria, e cadono in paralogismi, giudicando me stesso altrettanto soggetto all'errore quanto chiunque, rifiutai come false tutte le ragioni che in passato avevo ritenuto dimostrazioni. Infine, considerando che tutti i pensieri che abbiamo da svegli possono venirci in mente anche quando dormiamo, senza che nel sonno nessuno sia vero, decisi di fingere che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggior verità delle illusioni dei miei sogni”.

Se talvolta i sensi ci ingannano, è meglio non fidarsene mai per non essere ingannati senza rendersene conto. Tutti i motivi di dubbio esposti nel *Discorso sul metodo* e questo sono ripresi dal repertorio degli scettici. Ma il dubbio sui sensi è davvero così radicale o ci sono esperienze che possono essere salvate da tale dubbio?

“Ma – si dirà – è senz’altro vero che talora i sensi ci ingannano, per esempio, su quel che sia troppo piccolo o troppo distante; ma non perciò si può dubitare di molto altro di cui pure si è informati dai sensi, come, per esempio, che ora io sto qui, seduto accanto al fuoco,, con addosso una vestaglia da inverno, maneggio questo foglio di carta su cui vado scrivendo, e così via. E per nessuna ragione si potrebbe mai negare che esistano davvero le mie mani, e tutt’intero questo corpo che è mio, a meno che io non mi consideri simile a certi pazzi che hanno il cervello così sconvolto dai pesanti vapori della bile da sostenere fermamente dei re, mentre sono dei poveracci, o di avere indosso vesti di porpora, mentre sono nudi, o di avere una testa di argilla, o di essere delle zucchine, o fatti di vetro; ma costoro sono fuori di senno, e non mi sembrerebbe di esserlo di meno se mai li prendessi ad esempio per concepire me stesso”.

Nel dubbio incombente sull’attestazione dei sensi si salverebbe perciò l’esperienza del proprio corpo. A questo punto Cartesio radicalizza ancor di più l’estensione del dubbio:

“ ... In effetti, quanto mai spesso nel riposo notturno mi persuado di quel che mi è abituale, e cioè appunto che sono qui, in vestaglia, seduto accanto al fuoco, mentre invece sono svestito e disteso sotto le coperte. Però – si insisterà – è di certo con occhi ben svegli che ora guardo questo foglio di carta, non è addormentata questa testa che muovo, è facendoci attenzione che allungo la mano e so di allungarla; ma niente di altrettanto distinto potrebbe accadere a chi dorma. Ma davvero? Come se non ricordassi di essere stato a volte ingannato, nei sogni, anche da pensieri simili! Così, riflettendoci con più attenzione, tanto chiaramente mi rendo conto che non è mai dato di distinguere la veglia dal sogno con criteri certi, da rimanere attonito; e proprio questo stupore mi porta quasi a credere di star sognando anche ora”.

La vita, dice Cartesio, può essere tutta un sogno. Chi ti assicura che adesso tu non stia sognando? Data una qualsivoglia percezione sensibile, potrebbe sempre darsi che sia illusoria, perché non si dispone di un criterio sicuro per distinguere quelle illusorie da quelle che eventualmente non lo siano. Chi medita allora si chiede: e se fossimo senza corpo? L’argomento del sogno pone in questo momento la questione del rapporto mente – corpo: che medita, pensa ugualmente, esiste ugualmente come essere pensante pur se per caso non avesse un corpo, e se invece ha anche un corpo, questo non gli è essenziale per pensare. Il soggetto che medita si scopre allora come un’intelligenza. Continua Cartesio:

“Ebbene – si replicherà – ammettiamo pure che si stia sognando, e quindi non siano veri tutti quei dettagli, come che apriamo gli occhi, muoviamo la testa, allunghiamo le mani, e, magari, non sia vero neppure che abbiamo delle mani e tutto quanto il corpo; tuttavia si deve ben riconoscere che quanto si vede nei sogni è simile a delle immagini pittoriche. E allora, poiché le immagini di questo

genere non possono che essere formate a somiglianza di quel che è vero (tant'è che neppure quando si diano a rappresentare, con forme quanto mai inconsuete, delle figure inventate, come per esempio delle sirene o dei satiri, i pittori possono attribuire ad esse forme proprio in tutto nuove, bensì si limitano a mescolare insieme parti di animali diversi), così non saranno immaginarie, ma esisteranno per davvero, almeno delle entità come occhi, testa, mani e l'intero corpo, presi in generale ... Di tal genere (veri, effettivi) appaiono essere, in effetti, la natura corporea, considerata in generale (qui non significa in astratto, ma secondo la sua natura o essenza), e l'estensione di essa; la figura di quel che è esteso, la quantità, ossia la grandezza e il numero delle cose estese, il luogo in cui esse si trovano; il tempo in cui durano, e così via. Né si sbaglierà a trarne la conseguenza che sono bensì dubbie la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre discipline che considerano degli enti composti, ma qualcosa di certo e indubitabile hanno l'aritmetica, la geometria e le altre discipline di questo genere, che non trattano se non di quanto è semplice e generale al massimo né fanno conto più che tanto se ciò anche esista in natura oppure no. In effetti, tanto che io sia desto, quanto che dorma, la somma di 2 e 3 sarà sempre 5, e il quadrato non avrà più di quattro lati; né pare che possa darsi che verità così chiare incorrano mai nel sospetto di essere false".

Il nostro filosofo sembra qui optare per un argomento platonizzante. All'inizio si tratta di un platonismo ingenuo: pur dubitando delle cose sensibili, possono essere reali i modelli ideali di occhi, testa, mani e corpo intero. Poi egli ipotizza la realtà di qualcosa di massimamente semplice e universale, il corpo in sé come esteso e le dimensioni della materia. Poi egli passa alla realtà delle essenze di natura matematica. Almeno queste devono essere indubitabili. Siamo giunti all'individuazione degli elementi costitutivi della natura nella sua struttura geometrico – matematica. L'aspetto qualitativo del sensibile viene consegnato al silenzio, quasi a conferma della sua non verità (sapori, odori, colori ...). Egli vuole far cadere il dubbio anche su tale ontologia matematizzante, per trovare un fondamento ad essa. Egli radicalizza ancor di più l'applicazione del dubbio:

"E tuttavia nella mia mente è radicata una vecchia opinione: che c'è un Dio, che può tutto, che da lui sono creato quale ora esisto, e allora come posso sapere se egli non abbia fatto in modo che non ci siano affatto terra, cielo, cose estese, figure, grandezze, luoghi, e nondimeno tutte queste cose mi sembrano esistere non diversamente da come mi sembra ora? Ed anzi, poiché giudico che talora altri si sbagliano anche in ciò che ritengono di sapere alla perfezione, come posso sapere se Dio non abbia fatto in modo che anch'io mi inganni ogni volta che sommo 2 e 3, o conto i lati del quadrato, o, se si riesca ad immaginarlo, in qualcosa di ancor più facile? Però – si replicherà – forse Dio non ha voluto che io mi ingannassi così, ché di lui si dice anche che io sommamente buono. Eppure, se contraddicesse alla sua bontà l'avermi creato tale che io mi inganni sempre, parrebbe in contrasto con tale bontà anche permettere che io mi sbagli qualche volta; ma questo non si può certo dire che non avvenga. Ci sarà magari chi preferirà negare che esista un Dio tanto potente, anziché credere che tutto il resto sia incerto. Ebbene, per ora non prendiamo di petto chi la pensasse così, ammettiamo che sia inventato tutto quel che si dice di Dio; e chi lo vuole supponga

pure che io sia pervenuto ad essere quel che sono in virtù del fato, o del caso, o di una serie continuata di cose, o in qualsiasi altro modo; ma poiché ingannarsi ed errare appare sempre un'imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore che si assegnerà alla mia origine tanto più sarà possibile che io sia così imperfetto da ingannarsi sempre".

Cartesio avanza qui l'ipotesi che noi si sia ingannati da Dio. O Dio inganna le sue creature, o, meglio, le ha fatte in modo che esse si ingannino sistematicamente. Una vecchia opinione (*praeconcepta opinio*) ricevuta dall'infanzia ci dice di Dio che Egli è onnipotente e ci ha creati. Nell'itinerario fin qui percorso, per la prima volta nel pensiero occidentale, è formulata come **ipotesi una posizione immaterialistica**: e se non esistessero le cose materiali? Tale ipotesi diventerà tesi un secolo dopo in Inghilterra con Berkeley che sosterrà che Dio manda le percezioni delle cose materiali. Poi il nostro autore prende seriamente in considerazione una filosofia della matematica diffusa alla sua epoca: **e se non si dessero le essenze matematiche?** Gli enti matematici potrebbero essere solo costruzioni umane, utili per i calcoli ma prive di realtà propria. Infine c'è l'interrogativo più radicale: **e se non avessimo una conoscenza matematica?** Che potrebbe venire interpretato come: **e se ci si ingannasse sistematicamente anche in presenza dell'evidenza**, come nel caso di $2+3=5$? Ciò che appare come evidente non si può non considerare come vero: ma con quale diritto si ritiene tale? Dio ci ha creati così, incapaci di ritenere come falso ciò che è evidente: ma chi ci assicura che siamo fatti bene? Il dubbio si estende ulteriormente: come si concilia la nostra possibilità di sbagliare con la bontà di Dio? Ed ancora, un dubbio più radicale: **esiste poi Dio, o non avranno ragione gli atei?** Qualcuno infatti potrebbe preferire l'ipotesi dell'ateismo rispetto all'eventualità di un Dio ingannatore. Ma per Cartesio, anche se Dio non esistesse, i dubbi considerati precedentemente avendo come ipotesi che Dio ci inganni, rimarrebbero intatti. Ingannarsi è segno di imperfezione e se ci si inganna è segno che può essere imperfetto anche ciò cui dobbiamo il nostro essere. Sia che si ponga come causa un Dio ingannatore, sia che sia assunta una natura cieca, il risultato è lo stesso. Qui viene adottato l'argomento della necessaria continuità e proporzione tra la causa e l'effetto: l'effetto deve riproporre la natura stessa della causa. Continua il nostro filosofo:

"A questi argomenti non ho proprio di che rispondere; per cui alla fine sono costretto ad ammettere che, di quanto ritenevo vero un tempo, non c'è niente di cui non sia lecito dubitare, e non per avventatezza o leggerezza, bensì per ragioni valide e meditate, e quindi che, se intendo scoprire qualcosa di certo, devo aver cura di rifiutare l'assenso a quel che mi appare dubitabile non meno che a quel che è palesemente falso. Ma non basta che di ciò mi sia reso conto, devo anche badare di ricordarmene, perché le opinioni a cui ero abituato ritornano di continuo nella mia mente e si impadroniscono della mia credenza, che è quasi asservita ad esse, anche contro la mia volontà, per la lunga abitudine, cioè come per un diritto di familiarità. D'altra parte, non mi disabituerò certo dall'assentire e prestare fiducia ad esse fino a che supporrò che siano sì in qualche modo dubbie – come in effetti sono, si è appena visto – però nondimeno anche alquanto probabili, per cui è molto più ragionevole crederle che criticarle. Penso quindi di far bene se, piegata interamente la mia volontà in senso contrario, mi ingannerò di proposito, fingendo per un po' che quelle opinioni

siano del tutto false e immaginarie, fino a che, una volta pareggiati in tal modo i pesi dei due pregiudizi, alla fine nessuna cattiva abitudine svii più il mio giudizio da una corretta percezione delle cose. E penso di far bene a far così, perché so che nel frattempo non me ne verrà alcun rischio di errore, non essendo possibile che in tal modo io indulga alla diffidenza più di quanto sia giusto, dal momento che ora ho a che fare non con l'agire, ma soltanto col conoscere".

Cartesio cerca di radicalizzare i dubbi esposti, ritenendo positivamente falso ciò su cui essi portano, e vengono perciò trasformati in certezze negative. Ma tale operazione non è teoretica, cioè non è il punto di arrivo in quanto conclusione logicamente stringente e necessaria di un sillogismo, ma è **un atto volontaristico**, un atto di libertà, anche perché le vecchie opinioni continuano a sembrare ben più probabili rispetto alle nuove. Egli vuol dar corso al precetto metodologico di sospendere il giudizio, anche di fronte a ciò che risulta minimamente dubitabile, che non meriterebbe un credito maggiore di ciò che risulta palesemente falso. Ma questa scelta della volontà va allora maggiormente sostenuta, visto che non ha il conforto di ragioni più evidenti di quelle che vuole negare. Il nostro autore lo fa così:

"Supporrò dunque che, anziché un Dio ottimo, fonte di verità, vi sia un genio malvagio, che, sommamente potente ed astuto, ce la metta tutta per ingannarmi. Riterrò quindi che cielo, aria, terra, colori, figure, suoni, e tutto il resto di esterno a me non siano che illusioni oniriche con cui quel genio tenda trappole alla mia credulità, considererò me stesso come se non avessi mani, occhi, carne, sangue né alcun senso, e quindi falsa l'opinione di avere queste cose. Rimarrò ostinatamente fermo in questa supposizione, e in tal modo non sarò certo in grado di conoscere alcunché di vero, ma in compenso mi guarderò con risolutezza dall'assentire al falso – poiché questo, invece, dipende senz'altro da me – ed è così che eviterò anche di rimanere vittima di un simile ingannatore, per quanto potente e astuto fosse. Senonché un proposito come questo è faticoso, e la pigrizia mi fa tornare alle solite abitudini di vita. Così – al pari di uno schiavo che, nel caso che gli capiti di godere in sogno di una immaginaria libertà, quando poi cominci a sospettare di star dormendo ha paura di svegliarsi e indulge pigramente a illusioni tanto piacevoli – ricado volentieri nelle vecchie opinioni, per paura di essere svegliato e dover passare giornate faticose, dopo tale tranquillo riposo, non già nella luce, per la verità, ma piuttosto nelle tenebre inestricabili rappresentate dalle difficoltà che sono state sollevate di sopra".

Per puntellare ulteriormente la legittimità del proprio dubitare di fronte all'evidenza delle questioni messe in dubbio il nostro autore ricorre alla supposizione del **genio maligno**, un diavolo che ci inganna sistematicamente con la sua abilità. Egli compare come una controfigura dell'eventuale Dio ingannatore, ma ben più debole, non estendendosi fino a mettere in forse le essenze matematiche e la nostra conoscenza evidente, ma semplicemente l'esistenza delle cose materiali. Questa figura del genio maligno è introdotta come puramente inventata, artificiosa, volontaristica, al fine di non farci regredire dal dubbio alle abitudini di pensiero inveterate. Il genio maligno, non essendo il creatore, è un ente non onnipotente, e il suo potere di mettere in dubbio, di ingannare, è minore rispetto all'ipotesi del Dio ingannatore. L'epoca di questo scritto scorgeva

facilmente la presenza di diavoli e il genio maligno è introdotto per il suo prestigio persuasivo. Nel proseguo delle *Meditazioni metafisiche* questa figura si eclissa subito. Ricomparirà brevemente quando nella Sesta Meditazione si dimostrerà l'esistenza delle cose materiali per affermare che le idee delle cose in noi sono prodotte proprio dalle cose esistenti; non siamo dunque noi a produrle inconsciamente, né sono prodotte da Dio o da qualche creatura comunque più nobile del corpo. Dalla prima parte del *Discorso sul Metodo* e delle *Meditazioni metafisiche* emerge l'irruzione e l'estensione del dubbio. Ma esso è onnicomprensivo? Di alcune cose, forse, non è lecito mai dubitare? Prosegue il *Discorso sul Metodo*:

*“ ... Ma subito dopo mi resi conto che nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, **penso dunque sono**, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, **giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo**. Poi, esaminando attentamente che cosa ero, vedevo che potevo fingere di non avere un corpo, e che non esistesse il mondo, né luogo alcuno in cui mi trovassi; ma non per questo potevo fingere che io non fossi; al contrario, dal fatto stesso di pensare e dubitare della verità delle altre cose seguiva con grande evidenza e certezza che io esistevo; mentre se solo avessi smesso di pensare, anche se tutte le altre cose da me immaginate fossero state vere, non avrei avuto nessuna ragione di credere che io esistevo; conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale. Dimodoché questo io, cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo e addirittura è più facile a conoscersi del corpo, e anche se esso non fosse, l'anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è”.*

C'è una zona franca rispetto al dubbio: non posso dubitare di essere, se penso; e se cessassi di pensare non avrei alcuna ragione di credere che esisto. Il pensiero è un attributo che mi appartiene necessariamente e che rinvia a un esistente, a una sostanza. Nulla, infatti, può derivare o essere generato dal nulla mentre il pensiero è. Tale sostanza è una **res cogitans**. Quindi l'atto di pensare mi fa cogliere intuitivamente solo il mio esistere, ma qualifica l'io come sostanza pensante o anima, autonoma rispetto alla realtà materiale, quindi immateriale e immortale. In questo momento fondamentale del suo pensiero Cartesio condivide la dottrina scolastica secondo la quale ogni attributo (in questo caso il pensiero) rinvia ad una sostanza come soggetto di inerenza dell'attributo e come causa di esso. La sostanza, dunque, può essere conosciuta attraverso gli attributi, come in questo caso il pensare. Ma l'attributo del pensare, in questo caso, non solo è inseparabile dall'anima ma le è così essenziale che, oltre all'esistenza, ce ne fa conoscere anche l'essenza: è *res cogitans*. Essa è l'io, la mente, l'anima, lo spirito, l'intelletto, la ragione, il soggetto di tutti i pensieri particolari o fatti di coscienza. Il *Cogito*, attività della *res cogitans*, è la condizione stessa di conoscenza di ogni altra realtà. In una lettera a Mersenne egli scrive:

“Per quanto riguarda l'anima, le cose sono ancora più chiare. Essa, infatti, come ho dimostrato, non è che una cosa che pensa: è quindi impossibile che si possa mai pensare a qualche cosa senza

avere nello stesso tempo l'idea della nostra anima come di una cosa capace di pensare a tutto quel che si pensa ... poiché è per essa che concepiamo tutte le cose, essa è pure di per sé più concepibile di tutte le altre cose insieme".

Il *Cogito* è il primo principio, il fondamentale criterio di verità: io penso, dunque sono, perché vedo molto chiaramente che per pensare bisogna esistere e le cose da noi percepite in modo chiaro e distinto sono tutte vere. Da qui deriva il principio dell'evidenza, applicato poi alle scienze matematiche. Il *Cogito*, tra l'altro, è una certezza indubitabile sotto ogni condizione, perché è conquistato dall'interno stesso del dubbio. Potremmo dire: dubito, dunque esisto, perché il dubbio è un atto di pensiero. Per pensiero Cartesio intende tutto ciò che avviene in noi essendone noi consci: intendere intellettualmente, volere, immaginare, ma anche sentire. Nessuna ragione dunque giustifica l'inesistenza di me che dubito. Un'altra sottolineatura potrebbe essere la seguente: la certezza della conclusione *sum*, esisto, richiede che la premessa abbia un verbo di pensiero coniugato alla prima persona singolare. Se dico "egli pensa" cadrebbe la certezza del *sum* perché di pensare è certo solo chi sta pensando; il pensiero è esclusivamente soggettivo.

Nella Seconda Meditazione Metafisica tale certezza appare in altre due formulazioni:

"Mi sono persuaso che al mondo non esiste nulla; ma io esisto di certo, se mi persuado di qualcosa. Qualcuno mi inganna? Ma io esisto di certo, se qualcuno mi inganna".

Tali formulazioni sono equivalenti al *cogito ergo sum*. Persuadersi, infatti, è un verbo di pensiero alla prima persona singolare. Nella seconda formulazione, chi mi inganna deve farmi credere qualcosa di difforme dalla verità. Si potrebbe perciò dire: credo, dunque esisto, e credo è un verbo di pensiero alla prima persona singolare. Cartesio ha comunque focalizzato fin qui due assiomi che sono al sicuro dal dubbio: è impossibile che la *res* che pensa non esista e il nulla non fa nulla. Affermare con il nostro autore che io sono *res cogitans* significa eliminare definitivamente il materialismo? La posizione materialistica che ha ripreso Cartesio afferma che è il cervello a pensare, perciò noi siamo delle *res* che pensano, ma materiali. Il materialismo quindi sostiene che esistono esclusivamente sostanze corporee e la mente è solo un modo dell'essere corporeo. Nelle *Meditazioni* egli chiama il *Cogito* mente, non anima, per evitare implicazioni in direzione della vitalità. Allora, la mente è materiale o no? Materialismo o spiritualismo? Alcune affermazioni potrebbero sembrare ambigue in questo senso:

"E' bensì vero che tali cose materiali che suppongo che non esistano, ancora non le conosco, e non potrebbe darsi, allora, che in realtà non siano differenti da quel me che già conosco? Ebbene questo non lo so e per ora non lo discuto ..."

Oppure:

"Quando penso alla natura corporea, che pur ancora neppure so se esista mi accade di dubitare se la natura pensante che è in me, o meglio che io sono, sia altra da tale natura corporea, o se invece non siano tutte e due la stessa cosa".

Sembra quasi un dubbio ulteriore, rispetto a quelli passati in rassegna finora, che presuppone però il Cogito. Nella *Sesta Meditazione* Cartesio procede così:

“Anzitutto, dal momento che so che tutto quel che intendo chiaramente e distintamente può esser fatto da Dio così come io lo intendo, basta che possa intendere chiaramente e distintamente una cosa senza un’altra per esser certo che l’una è diversa dall’altra (almeno da Dio, infatti, l’una potrà ben venir posta separatamente dall’altra, ma per giudicare diverse due cose, non ha importanza chi abbia il potere di fare così). Pertanto, dal fatto stesso che so di esistere e che, nel contempo, mi rendo conto che alla mia natura, o essenza, non appartiene assolutamente nient’altro se non che io sono una cosa che pensa, concludo concretamente che la mia essenza consiste soltanto nell’essere io una cosa che pensa. E benché forse, o meglio, di sicuro, come dirò tra qualche momento, io abbia un corpo a me congiunto molto strettamente, tuttavia, poiché da una parte ho un’idea chiara e distinta di me stesso in quanto soltanto una cosa che pensa e non estesa, e, dall’altra parte, un’idea distinta del corpo in quanto soltanto una cosa estesa e non pensante, è certo che io sono distinto realmente dal mio corpo, e che posso esistere senza di esso”.

Il nostro autore pone e dimostra la distinzione reale mente – corpo. **La mente e il corpo dell’uomo sono due sostanze ognuna delle quali, per esistere, non ha bisogno dell’altra.**

La questione teologica

Molti studiosi fanno iniziare con Cartesio il pensiero moderno nel senso che il tema “uomo” sembra subentrare al tema “Dio” dominante invece nella filosofia medievale. Ma per altri, invece, Cartesio può collocarsi a fianco dei grandi teologi medievali. Come nota Schulz, la metafisica di Cartesio non costituisce in alcun modo la inequivocabile rivelazione dell’io consapevole di sé, bensì in essa, al di sopra dell’io, viene posta la divinità, in quanto autentico soggetto che sostiene e definisce il mondo nella sua totalità comprensiva dell’uomo. Le *Meditationes de prima philosophia*, anche se ripercorrono sinteticamente l’itinerario del *Discorso sul Metodo*, hanno come primo tema di ricerca la definizione dell’esistenza di Dio. L’interrogarsi sull’esistenza di Dio diventa in esse un tema cruciale. Egli deve poi misurarsi col problema riguardante la conoscenza di Dio: essa è oggetto di comprensione filosofica o piuttosto questione di fede?

Per un aspetto Cartesio riconosce che la fede dà una conoscenza di Dio più vasta del pensiero: i misteri dell’Incarnazione e della Trinità appartengono esclusivamente alla fede. Scrive nei *Principia philosophiae*:

“Talmente che, se egli ci fa la grazia di rivelare a noi o a qualche altro cose che sorpassano la portata ordinaria del nostro spirito, quali sono i misteri dell’Incarnazione e della Trinità, noi non avremo difficoltà a crederle, benché non le comprendiamo forse molto chiaramente. Poiché non dobbiamo trovare strano che, nella sua natura, che è immensa, ed in ciò che egli ha fatto, vi siano molte cose superiori alla capacità del nostro spirito”.

Anzi, le verità di fede devono essere più certe delle verità del pensiero filosofico. La luce interiore con cui siamo illuminati da Dio in modo soprannaturale è più certa di ogni luce della natura. Cartesio prescrive di assumere come

“regola sovrana che ciò che ci è rivelato da Dio deve essere creduto con la somma certezza. Anche se, ad esempio, la luce della ragione sembra comunicarci qualcosa di diverso in modo ancor più chiaro ed illuminante, tuttavia bisogna prestar fede all’autorità divina più che al nostro proprio giudizio”.

D'altra parte, le verità di fede sembrano tutt'altro che decisive per il pensiero di Cartesio.

Egli scrive nei *Principia*:

“in ciò in cui la fede divina non ci insegna nulla, non conviene affatto al filosofo assumere come vero qualcosa di cui egli non abbia mai scrutato la verità”.

E in una lettera egli scrive:

“Riconosco in me una debolezza ..., ossia che, malgrado il fatto che vogliamo credere, ed anzi riteniamo si debba credere fortemente a ciò che ci è insegnato dalla religione, nondimeno non siamo abituati ad essere toccati così da vicino dalle realtà di cui soltanto la fede ci informa, e a cui il nostro intelletto non può giungere, come lo siamo invece da quelle di cui ... siamo convinti in virtù di ragioni naturali molto evidenti”.

Nella lettera che accompagna le *Meditazioni metafisiche alla Sorbona* egli scrive:

“Se è a voi che vengo a presentare questo scritto, è per un motivo così appropriato che il modo migliore che ho per raccomandarlo è di dire in breve, qui, a che cosa ho mirato in esso; ed ho fiducia che, una volta che lo saprete, anche voi avrete un motivo altrettanto appropriato per accordargli protezione”.

Cosa vuol dire Cartesio? Perché la sua opera ha bisogno di essere protetta? Essa è rivolta contro atei e materialisti ed è destinata a coloro che sono preposti istituzionalmente alla difesa della religione cattolica, per cui non possono rimanere indifferenti ad essa. Un'approvazione pubblica da parte delle autorità teologiche maggiori allora esistenti in Francia poteva prevenire le rimostranze di chi continuava a coniugare salvaguardia della religione e difesa della filosofia aristotelica. Egli voleva spezzare questo fronte unico ma i teologi della Sorbona erano degli Scolastici. Continua Cartesio:

“Fra le questioni di pertinenza della filosofia ho sempre ritenuto che le più importanti siano quella di Dio e quella dell'anima. E dico della filosofia, anziché della teologia, perché, quanto a noi che siamo fedeli, basta sì che crediamo per fede che Dio esiste e che l'anima umana non muore col corpo, ma quanto agli infedeli, non appare proprio possibile persuaderli di alcuna religione (e forse neppure di alcuna virtù morale) a meno che prima non si provino loro queste due verità con la

ragione naturale (e poiché spesso, in questa vita, si prospettano premi maggiori per i vizi che non per le virtù, senza il timor di Dio e l'attesa di un'altra vita ben pochi sarebbero quelli che preferiscono il retto all'utile). Per noi fedeli, infatti, è senz'altro vero che dobbiamo credere all'esistenza di Dio perché è insegnata dalle Sacre Scritture e, d'altro canto, credere nelle Sacre Scritture perché vengono da Dio in quanto, dal momento che la fede è un dono di Dio, egli, che ci dà la grazia affinché si creda in tutto il resto in cui vuole che si creda, può ben darcela affinché si creda nella sua esistenza. Ma non è questo, dicevo, che si può proporre agli infedeli, che lo giudicherebbero un circolo vizioso”.

Questo passo presuppone il modo in cui Cartesio intende il rapporto tra filosofia e teologia. Egli chiama teologia la scienza che dipende propriamente dalla Rivelazione mentre la filosofia dipende solo dalla ragione umana. Egli opera una drastica separazione tra fede e ragione: una dimostrazione relativa all'esistenza di Dio e all'immortalità dell'anima deve valere per i Turchi quanto per i cristiani. Tale posizione poteva appoggiarsi sull'autorità di S. Tommaso che considerava l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima come *preambula fidei*. Non negando la sua personale e sostanziale sottomissione alle verità di fede, Cartesio rivendica una dimensione autonoma all'indagine filosofica su Dio e le realtà divine. Si tratta dell'autonomia del campo della ragione naturale. Tutto ciò che può essere conosciuto, di Dio, può essere anche dimostrato con ragioni che non nascono da altro se non dalla propria mente e tale conoscenza dipende da verità speculative note solo grazie all'aiuto della luce naturale. Ma il conoscere trova il proprio limite nell'oggetto in quanto infinito. Scrive infatti Cartesio:

“Non comprendo l'infinito, eppure vi sono in Dio innumerevoli altre cose che non posso in alcun modo comprendere né afferrare ad esempio col pensiero; infatti è proprio della natura di ciò che è infinito il non essere compreso da me che sono finito”.

Nel dimostrare l'esistenza di Dio la ragione naturale può pienamente sviluppare le proprie riflessioni:

“Nella filosofia ... non può esservi nulla di più utile del ricercare con zelo le migliori dimostrazioni dell'esistenza di Dio, e del presentarle in modo così preciso e perspicuo da risultare in futuro acquisito per tutti gli uomini che siano effettivamente delle prove”

Egli si è occupato delle prove principali e più importanti e le ha presentate come le prove più certe ed evidenti. Le prove dell'esistenza di Dio, secondo lui, eguagliano le dimostrazioni geometriche in certezza ed evidenza, anzi le superano. La nostra mente non può conoscere nulla in modo più chiaro e più certo dell'esistenza di Dio. In questo senso egli rifiuta le prove dell'esistenza di Dio raggiunte da S. Tommaso, prima di tutto perché prendono le mosse dal mondo sensibile, mentre per il nostro è molto più evidente che esista Dio piuttosto che talune realtà sensibili. Tommaso, nel dimostrare l'esistenza di Dio, pone l'impossibilità di un *regressus ad infinitum*, per cui diventa necessario un primo principio. Invece Cartesio constata che passare per una serie di cause conduce a riconoscere l'imperfezione del proprio intelletto. Egli infatti scrive:

“Io non posso comprendere in che modo tali cause infinite si succedano una dopo l'altra dall'eternità in modo che nessuna sia stata la prima. In effetti, dal mio non poter comprendere ciò, non segue certo che una qualsiasi di esse debba essere la prima ... ma segue soltanto che il mio intelletto, che è finito, non coglie l'infinito”.

Nelle *Meditationes de prima philosophia* all'inizio viene applicato il dubbio radicale. Si può dubitare di ogni certezza perché la percezione sensibile è inaffidabile e perché è impossibile distinguere tra sonno e veglia. Il terzo momento del dubbio riguarda direttamente la problematica teologica. Perfino nel sogno rimangono certi determinati concetti e principi ontologici universali. Allora subentra la possibilità radicale: Dio può aver posto l'uomo non nella verità, ma può invece ingannarlo in ciò che egli si crede autorizzato ad accettare come la certezza più alta. Il Dio creatore viene pensato soprattutto sotto l'aspetto della sua illimitata onnipotenza. Questo Dio può essere un ingannatore sommamente potente, malvagio, una mente malevola, sommamente potente ed astuta. Questo è un nodo molto importante: ciò che per l'Alto Medioevo costituiva un caposaldo e che solo alla fine di tale epoca era stato appena scosso, cioè che Dio ha posto l'uomo nella verità, quindi in una esistenza dotata di senso, ora all'inizio dell'età moderna diviene problematico. Qual è la vera natura della creazione? Essa garantisce l'uomo nella verità o lo consegna ad un destino di sostanziale fuorviamento? Al centro del dubbio sull'eventuale inganno divino l'io diviene certo di sé: se sono ingannato da Dio, allora dubito, quindi penso, dunque sono. La certezza di sé, propria dell'uomo, si configura come fondamento e prende il posto fino ad allora riservato a Dio. La coscienza di sé sembra costituirsi a scapito dell'onnipotenza divina. Ma tale autonomia sarebbe solo apparente:

“Allora, in quanto io sono certo di essere una cosa che pensa, non sarà che così so già anche che cosa è richiesto perché io sia certo di qualcosa? Di sicuro in quella conoscenza, che ho per prima, non c'è altro che una percezione chiara e distinta di quel che affermo, e cioè appunto che io sono una cosa che pensa; ma di sicuro essa non basterebbe a rendermi certo che quel che affermo è vero anche di fatto, se potesse mai accadere che fosse falso qualcosa che io percepissi con altrettanta chiarezza e distinzione; e quindi mi sembra di poter già stabilire come regola generale che è vero tutto quel che io percepisco molto chiaramente e distintamente”.

Dunque, se l'io pensa, deve necessariamente esistere ed è vero tutto ciò che comprende in maniera chiara e distinta. Il nostro autore cerca di liberare l'io dal suo isolamento rispetto al mondo, perché resta ancora problematico il suo essere nel mondo. Anche per provare che Dio è verace e non inganna, rimane necessario e indispensabile dimostrare l'esistenza di Dio. Essa, quindi, non viene provata primariamente per se stessa, ma per guadagnare, per mezzo suo, la certezza dell'io nei rapporti con il mondo. Nella teologia filosofica moderna, Dio diviene principio che garantisce il significato del mondo. Per dimostrare l'esistenza di Dio, infatti, il nostro autore prende le mosse dall'io, unico dato finora garantito; non può, come S. Tommaso, partire dalla realtà mondana. Scrive Cartesio:

“Ora, fra le mie idee – a parte quella che rappresenta me a me stesso -, che non fa sorgere alcun problema (in questo caso privilegiato, infatti, non sorge il problema se quel che l’idea mi rappresenta corrisponda o no a qualche realtà che sia altra da me. Ovviamente, il mio pensiero include anche tutte le altre rappresentazioni che io abbia; ma in quanto esse siano di cose diverse da me, allora sorge il problema), una rappresenta Dio, altre rappresentano angeli, altre uomini simili a me, altre animali ed altre ancora cose corporee inanimate. Ma, quanto alle idee che rappresentano angeli, a quelle che rappresentano altri uomini, e a quelle che rappresentano animali, è facile capire che possono essere formate per composizione mediante l’idea che ho di Dio, l’idea che ho di me stesso, e l’idea delle cose corporee ...”.

Nella mente dell’uomo si trova una **idea Dei**, una rappresentazione di Dio. Qual è il suo contenuto?

“Così non rimane che l’idea di Dio, nella quale considerare se vi sia qualcosa che non possa derivare da me stesso. Ora, per Dio intendo una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e dalla quale siamo creati sia io stesso sia tutto quanto d’altro esista (nel caso che esista anche qualcos’altro); ma le idee di attributi come questi sono tali che, quanto più accuratamente vi rivolgo l’attenzione, tanto meno mi appare possibile che possano aver avuto origine da me soltanto, e quindi, in forza di tutto quel che ho detto finora, s’ha da concludere che è impossibile che Dio non esista”.

Di fronte a questa idea di Dio, l’uomo si coglie come finito ed imperfetto: egli si considera così solo a patto di vedersi nell’orizzonte dell’infinito e del perfetto. Così, in certo modo, la rappresentazione dell’infinito, nel soggetto, precede quella del finito, cioè la rappresentazione di Dio precede quella che ho di me stesso. Infatti, in che modo potrei comprendere di dubitare, di desiderare, ossia di mancare di qualcosa, di non essere quindi assolutamente perfetto, se in me non vi fosse alcuna rappresentazione di una natura perfetta, confrontandomi con la quale io riconosco le mie deficienze? Quando il soggetto presta attenzione al fatto di dubitare, dunque di essere una realtà imperfetta e dipendente, gli viene incontro una rappresentazione chiara e distinta di una natura indipendente e perfetta, vale a dire di Dio. Siccome questa rappresentazione di Dio precede necessariamente ogni altra nel soggetto, è considerata dal nostro autore **innata**, non nel senso che ci sta sempre davanti agli occhi, ma solo nel senso che abbiamo in noi la possibilità di suscitarla.

Delle obiezioni sono state mosse a tale argomento. **Mersenne** affermò che in noi stessi possiamo trovare un fondamento sufficiente per costruire su esso solo la suddetta rappresentazione. Colui che pensa, cioè, possiede un certo grado di perfezione, e altri che pensano come lui posseggono un grado analogo di perfezione da cui trarre un fondamento, un grado di perfezione da porre sugli altri, e cioè all’infinito. Si chiede Mersenne:

“Perché ... non dovrei poter aggiungere a un certo grado dell’essere che io percepisco un qualsiasi altro grado, e costruire in tal modo la rappresentazione di una natura perfetta, proprio partendo da ogni grado suscettibile di aggiungersi agli altri?”.

Cartesio replicherà che è vero che l’intelligenza umana accresce quelle perfezioni per poterle attribuire a Dio. Ma egli comunque si chiede:

“Da dove può derivare la capacità di accrescere tutte le perfezioni create, se non dal fatto che è presente in noi la rappresentazione di una realtà maggiore, precisamente di Dio?”.

È una risposta dogmatica a una domanda scettica. La logica di Cartesio è in fondo questa:

“Non è vero che l’infinito venga colto grazie alla negazione del limite o della limitatezza, giacché, al contrario, ogni limitatezza implica la negazione dell’infinito”.

Cartesio prosegue poi così:

“ ... quella rappresentazione in virtù della quale io penso un Dio sommo, eterno, infinito, onnipotente, onnisciente, creatore di tutte le cose che sono esterne a me, ha in sé, veramente, un contenuto effettivo rappresentato maggiore di quelle rappresentazioni in virtù delle quali vengono esibite le sostanze finite”.

A questo punto egli aggiunge il principio di causalità: ogni contenuto effettivo deve essere tratto da una cosa che possiede un contenuto almeno equivalente:

“Infatti io chiedo: da dove l’effetto potrebbe trarre il proprio contenuto effettivo, se non dalla causa? E come potrebbe la causa darglielo, se non lo possedesse?”.

Lo stesso rapporto causa – effetto vale anche per i contenuti effettivi puramente rappresentati:

“Che questa rappresentazione racchiuda questo o quel contenuto effettivo rappresentato piuttosto che un altro, deriva ad essa, in ogni caso, da una qualche causa, in cui è racchiuso un contenuto effettivo reale almeno pari a quello che la rappresentazione racchiude di contenuto effettivo rappresentato”.

Non sembrano comparire problemi, quando si tratta di contenuti effettivi finiti, che possono benissimo essere prodotti dall’uomo che è una natura finita. Ma quando si ha a che fare con il contenuto effettivo infinito compreso nella rappresentazione di Dio? L’uomo non può trarre da sé tale contenuto, a motivo della sua finitudine. Ciò che è più perfetto e racchiude in sé un maggiore contenuto effettivo non può scaturire da ciò che possiede un contenuto effettivo minore. Ciò vale per gli effetti a contenuto effettivo reale o attuale, ed anche per le rappresentazioni. Il contenuto effettivo della rappresentazione di una natura infinita e perfetta deve quindi derivare da una natura reale, infinita e perfetta. Quindi la rappresentazione di una natura sommamente perfetta che è in noi ha tanto contenuto effettivo rappresentato che può derivare solo da una causa

sommamente perfetta. La rappresentazione di Dio che è in noi può avere per causa soltanto Dio stesso. Quindi Cartesio porta a compimento la dimostrazione dell'esistenza di Dio:

“Si deve assolutamente concludere che dal solo fatto che io esisto, e che in me è presente una certa rappresentazione di una natura perfettissima, ossia di Dio, viene dimostrato nel modo più chiaro che Dio esiste”.

Anche a questa argomentazione sono state fatte delle obiezioni. Ad esempio **Mersenne** sosteneva che la rappresentazione di Dio non è altro che un oggetto di pensiero, e non è più nobile della mente che lo pensa. Per **Arnauld** la prova dell'esistenza di Dio ritorna su se stessa, come un circolo chiuso:

“Mi resta soltanto il dubbio che egli non proceda circolarmente quando afferma che per noi è stabilito chiaramente che ciò che comprendiamo in modo chiaro e distinto è vero proprio in quanto Dio esiste. Ma per noi non può essere stabilito che Dio esiste, se non in quanto noi comprendiamo ciò in modo chiaro e distinto: dunque, prima di stabilire che Dio esiste, dobbiamo stabilire che è vero ciò che noi comprendiamo sempre in modo chiaro e distinto”.

Arnauld ha le sue ragioni. Cartesio, infatti, poggia la prova dell'esistenza di Dio su tale tesi di fondo:

“ ... per il <<lumen naturale>> è chiaro che in ogni causa naturale deve esserci almeno tanto contenuto effettivo quanto nell'effetto proprio di questa causa”.

Il *lumen naturale*, per Cartesio, è il principio della certezza e ciò che si mostra attraverso esso non può in alcun modo essere soggetto al dubbio. Il *lumen naturale* è il *medium* con cui si presenta tutto ciò che comprendiamo chiaramente e distintamente. Una verità chiara per il *lumen naturale* è, ad esempio, che al mio dubitare segue che io esisto. Ma la certezza della comprensione chiara e distinta deve essere assicurata mediante la prova dell'esistenza di Dio. Ciò che deve essere provato in realtà è presupposto nella prova. La prova dell'esistenza di Dio serve a garantire il principio della conoscenza chiara e distinta. Una volta che l'esistenza di Dio è colta come certa, bisogna provare che Dio non è un ingannatore. Ciò è facile: Dio deve essere necessariamente pensato come natura perfettissima. Se è perfetto, Dio non può avere in sé alcuna manchevolezza, quindi non può essere ingannatore perché ogni frode e ogni inganno dipendono da qualche manchevolezza. Se Dio è la suprema natura, Egli deve essere anche il Sommo Bene e il Sommo Vero. La certezza e la verità di ogni sapere viene dunque a dipendere unicamente dal riconoscimento del fatto che Dio non inganna. Anche la prova della sincerità di Dio ha così un andamento circolare: il *lumen naturale* deve fornire fondamento alla prova, ma la certezza della prova deve essere assicurata appunto solamente mediante la dimostrazione della veracità di Dio. Quella finora presentata è la sua dimostrazione fondamentale. A questa il nostro autore adduce un'ulteriore dimostrazione che corrisponderebbe all'argomento ontologico ripreso da Anselmo di Canterbury. Cartesio svolge così l'argomentazione: tutto ciò che io comprendo in modo chiaro e distinto, esiste così come io lo comprendo. Egli scrive:

“Ciò che noi comprendiamo, in modo chiaro e distinto, appartiene alla vera ed immutabile natura o essenza o forma di qualche cosa, ciò appunto può essere in verità affermato di questa cosa”.

Ora bisogna pensare a Dio come la natura perfettissima, e si comprende in modo chiaro e distinto che anche l'esistenza fa parte delle sue perfezioni. Non si è dunque liberi di pensare Dio come non esistente ma alla vera e immutabile natura è proprio l'esistere. In verità Dio esiste. Cartesio va incontro ad una difficoltà oggettiva: considerare l'esistenza come una delle perfezioni o proprietà di Dio. **Caterus**, il primo interlocutore di Cartesio, si richiama a Tommaso d'Aquino:

“ ... anche se si ammettesse che la natura sommamente perfetta implica già l'esistenza, in virtù appunto, di questa sua determinazione, tuttavia non ne consegue che appunto questa esistenza è in realtà qualcosa nella natura delle cose stesse, ma ne consegue solo che il concetto di esistenza è indissolubilmente connesso al concetto di somma natura”.

Gassendi osserva che l'esistenza non costituisce una perfezione né in Dio né in qualsivoglia altra cosa. Ciò che esiste ed ha molteplici perfezioni, non possiede l'esistenza come una perfezione singola, ma come ciò in virtù del quale sono esistenti sia esso sia le sue perfezioni.

Cartesio ribadisce che l'esistenza necessaria è una proprietà assunta in Dio, perché appartiene a Lui solo, e solo in Lui costituisce parte dell'essenza.

Tale ulteriore argomento per dimostrare l'esistenza di Dio risulta radicalmente diverso dall'argomento ontologico di S. Anselmo. In quest'ultimo l'idea di Dio come ciò di cui non può essere pensato nulla di più grande è la traduzione in termini razionali e comunicabili del dato rivelato; la ragione traduce dialogando con la Rivelazione e ricevendo il contenuto di tale idea dalla fede. La ragione non fa altro che esprimere il dato di fede in termini razionali e intelleggibili perché anche l'ateo, pur negandone l'esistenza, si trovi d'accordo sul contenuto rappresentato dall'idea di Dio. **In Cartesio l'idea di Dio è ridotta ad un mero sillogismo:**

- Dio è l'essere perfettissimo
- l'esistenza è una perfezione
- Dio necessariamente esiste.

Il punto di partenza non è più la verità di fede, ma l'idea di Dio cui la ragione perviene senza la mediazione della Rivelazione; anzi, la trova già in sé, ed il contesto non è più il dialogo della ragione con la fede, ma è un monologo della ragione con se stessa.

Blaise Pascal (1623-1662)

Vita e contesto

Egli propone un modo radicalmente diverso di impostare la problematica teologica e di concepire il rapporto tra fede e ragione, in conseguenza al dialogo anche critico con la modernità che stava prendendo forma. Egli, nel suo tempo, vede affermarsi la filosofia cartesiana e la relativa fisica meccanicistica, indifferente alle cause finali. Vide inoltre la diffusione delle tendenze naturalistiche in campo antropologico e dell'orientamento teorico e pratico detto "libertino" in campo etico. Tale orientamento era scetticggiante, ammetteva un Dio lontano dal mondo che non si cura troppo dell'uomo e del quale l'uomo non deve troppo curarsi. In campo religioso si stava sviluppando il movimento giansenistico, che non volle mai riconoscersi come ereticale, ma portava in sé motivi calvinistici. Pascal ne riprese il rigorismo morale.

Un aspetto interessante del Giansenismo, e importante per capire Pascal, è l'impostazione del **rapporto tra la grazia divina e la libertà umana**, e quindi la problematica morale. I Gesuiti del tempo erano maggiormente attenti alle istanze umanistiche e proponevano una concezione teologica e religiosa in cui l'uomo mantiene la propria libertà davanti a Dio. Il peccato originale ha ferito il libero arbitrio, ma non lo ha estinto, come afferma il Concilio di Trento; ha fatto perdere i dono soprannaturali ma non ha tolto le capacità naturali umane di conoscere il bene e di praticarlo. Dio dà a tutti una grazia sufficiente per ben agire e per salvarsi; ad essa l'uomo può anche opporsi e resistere. Dopo la redenzione, le condizioni della salvezza devono essere più facili per i cristiani e l'espiazione dei peccati non è strettamente necessaria affinché l'assoluzione sacramentale produca i suoi effetti. I sacramenti agiscono *ex opere operato* ed è sufficiente l'attrizione per ricevere il perdono dei peccati nel sacramento della penitenza. Un vivo amore di Dio va desiderato per la salvezza, ma per ottenere il perdono basta un pentimento per timore dell'inferno, anche senza il rimorso di aver offeso Dio, anche senza lo slancio di amore per Lui.

Gli agostiniani seguaci di Giansenio si posero contro tale orientamento, perché temevano un ritorno del pelagianesimo e un cedimento al naturalismo per compiacere il mondo. Costoro pensavano, invece, che se l'uomo è caduto in Adamo, la sua volontà è corrotta e solo la grazia può riportarlo dall'*amor sui* in cui è caduto alla volontà del bene e all'amore del Dio salvifico. Dio avrebbe potuto lasciare nella perdizione tutti gli uomini peccatori, ma così non ha voluto; anzi, Egli, attraverso il Figlio, il cui sacrificio di sé potrebbe salvare tutti gli uomini, ne salva solo alcuni e senza ingiustizia, perché nessun uomo, dopo il peccato, può pretendere alcunché da Dio. Dio dà a chi vuole la grazia efficace che non toglie la libertà dell'uomo ma sollecita talmente la volontà umana, che essa infallibilmente cede. Ma anche il giusto, che è tale perché ha già avuto un dono di grazia, non è sicuro della perseveranza. Dio potrebbe anche rifiutare la grazia al giusto. Senza la

grazia e senza la rigenerazione profonda della volontà e la trasformazione di tutta la persona, l'uomo non può fare nulla di buono. Dunque, una morale naturale è impossibile, conta solo l'amore soprannaturale di Dio, senza il quale neppure la confessione dei peccati è efficace: i sacramenti operano solo se l'uomo ha fatto penitenza e se ha orientato rettamente la sua volontà.

Pascal ingaggiò una battaglia contro la morale dei gesuiti, considerata lassista. Le *Lettere provinciali* sono l'espressione della sua battaglia con i gesuiti. L'intento fondamentale della sua opera è **apologetico**: egli vuole mostrare all'uomo della nascente età moderna **che il cristianesimo è vero e risponde alle più profonde esigenze dell'uomo**, anche di quello che vive nell'età della scienza. Alla fine del '500, il moto di corrosione dell'adesione di massa al cristianesimo era iniziato in Italia e aveva cominciato a diffondersi anche in Francia. Quali forze operavano in tale direzione distruttiva?

La tendenza naturalistica cartesiana non negava la dimostrabilità razionale dell'esistenza di Dio, e di un Dio creatore, non negava neppure una morale oggettiva ma tendeva ad eliminare l'intervento speciale di Dio nella storia, ritenendo incomprendibile il miracolo, riducendo di molto il concetto di Provvidenza, rifiutando di indagare sulle cause finali, cioè di ammettere come determinanti i fini degli enti creati, allontanando sempre di più l'uomo da Dio. Dio c'è ma vuole che l'uomo operi e si sviluppi nel mondo badando al mondo, senza preoccupazioni ultramondane.

Un altro orientamento stava assumendo toni scettici in campo conoscitivo, edonistici e mondani in campo pratico, indifferenti in sede religiosa, talvolta ostili al cristianesimo. Si tratta dell'indirizzo libertino. Globalmente si evidenzia l'indifferenza di tanti uomini rispetto al cristianesimo, di persone che non vogliono sapere nulla sui destini ultimi. Se Dio c'è, non guida la storia umana con interventi straordinari e non pretende che l'uomo viva più che da uomo. Come si è creato in Francia questo clima naturale? In Francia si diffonde la filosofia naturalistica italiana dell'ambiente padovano, sotto l'influsso dell'aristotelico **Pomponazzi**. L'anima non ha un'autonomia rispetto al corpo o una sussistenza oltre esso, tutto è sottoposto al destino, non ha senso il miracolo, ma l'uomo è un microcosmo che ha in sé la potenza necessaria anche per rendere ragione di ciò che sembra un miracolo.

Pascal si trova ad essere testimone di una vicenda deludente: lo scetticismo aveva corrosato in molti le certezze naturalistiche di tipo pomponazziano. La riflessione sull'incapacità umana di arrivare alla verità, la verità sulle cose ultime, aveva portato all'abbandono della fiducia di dominare con la ragione tutta la realtà ma aveva anche portato a dimenticare la vocazione alla grandezza che l'uomo dubbioso porta in sé. Lo scetticismo proponeva una quieta accettazione della vita nella sua dimensione quotidiana e, in alcuni esiti un po' più distruttivi, aveva provocato l'abbandono di ogni interesse per il soprannaturale. L'uomo mantiene le virtù razionali necessarie per la vita nel mondo e l'interesse per la scienza, si disinteressa per la religione rivelata, e quindi anche del cristianesimo che propone la divinizzazione dell'uomo dopo la caduta. Ci si era accontentati in una posizione di razionalismo moderato, che fa stare contenti nel finito. L'importante è che l'uomo operi nel mondo per quel poco che gli è possibile.

L'uomo

In questo contesto si precisa il senso dell'apologetica di Pascal. Egli cominciò a comporre i *Pensieri* a partire dal 1657. Per il nostro autore l'uomo è incomprendibile al di fuori della fede ed egli è incapace di raggiungere il suo bene più alto al di fuori del cristianesimo. Vi sono per questo i frammenti cosiddetti "pirroniani": l'uomo è incapace di conoscere la verità, le sue facoltà conoscitive sono deboli perché su di esse pesano l'immaginazione, l'abitudine, la tradizione. L'uomo è una creatura superficiale e incostante. Proprio a causa di questa situazione, per non riflettere e per non pensare alla propria situazione, l'uomo si allontana da se stesso. Scrive Pascal:

*"Quando mi son messo qualche volta a considerare il vario agitarsi degli uomini e i pericoli e le pene a cui si espongono, nella Corte, in guerra, donde nascono tante liti, passioni, imprese audaci e spesso malvagie, ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola causa, dal non saper starsene in pace, in una camera. Un uomo che possiede a sufficienza per ben vivere, se sapesse starsene a casa sua con piacere, non la lascerebbe per andare per mare o per andare ad assediare una piazzaforte. Non si comprerebbe una carica nell'esercito a così caro prezzo, se non si trovasse insopportabile non muoversi nella città; e non si cercherebbero le conversazioni e lo svago dei giochi se si riuscisse a restare a casa propria con piacere. Ma quando ho considerato la cosa più a fondo e, trovata la causa di tutte le nostre infelicità, ho voluto scoprirne la ragione, ho trovato che ce n'è una molto reale: l'infelicità naturale della nostra condizione debole e mortale, condizione così miseranda che nulla ci può consolare, quando ci pensiamo seriamente. Qualunque condizione ci si immagini, se si riuniscono insieme tutti i beni che potrebbero appartenerci, quella del re è la condizione più bella del mondo; e tuttavia si immagini un re che già ha raggiunto tutte le soddisfazioni che possono appagarlo; se non ha distrazioni e se gli si lascia la possibilità di meditare e riflettere su quello che egli è, tale effimera felicità non verrà a sorreggerlo; necessariamente finirà col fare oggetto delle sue considerazioni i pericoli che lo minacciano, le rivolte che potrebbero scoppiare e, infine, la morte e le malattie che sono inevitabili, di modo che, se è privo di ciò che si dice **divertimento**, eccolo infelice, e più infelice dell'ultimo dei suoi sudditi, che giochi o che si diverta"*

L'uomo in sé, per Pascal, è carico di limitazioni, di difetti, di frustrazioni. Il pensiero della morte è la figura suprema per dire l'infelicità naturale dell'uomo: esso corrode ogni passione umana e l'uomo, più si scontra con esso più non riesce a guarire dalla morte, e con essa dalla miseria e dall'ignoranza, non riesce a non pensarci nel momento in cui desidera la felicità. Che cosa ha saputo inventare l'uomo per essere felice? Ben poca cosa di fronte all'ineluttabilità e al potere nientificante della morte. L'unico bene escogitato dagli uomini consisterebbe nell'essere distratti dal pensare alla propria condizione, consisterebbe nell'avere una occupazione che li distorni, o nell'assecondare qualche passione piacevole e nuova che li occupi, sia essa il gioco o la danza, qualche spettacolo attraente. Per questo, dice Pascal, gli uomini amano il fracasso e il trambusto e non riescono a comprendere il piacere della solitudine. Lo stesso re si affanna a circondarsi di

persone che lo divertono e che gli impediscono di pensare a se stesso. Se lo facesse, anche un re sarebbe infelice. Ma l'uomo è solo un essere piccolo, misero, frustrato, condannato alla infelicità?

Nell'uomo vive una tensione paradossale: egli è misero ma è insieme grande, perché ha aspirazioni di incommensurabile grandezza. Se si sente misero è perché egli, in sé, insieme alla miseria, avverte i segni della grandezza. L'uomo è grande perché ha l'aspirazione ad una vita infinita, che non è solo una piena felicità nella vita finita con i mezzi del finito, ma ad una piena felicità intesa come infinita felicità, quale si ha in una vita più che umana, in una vita divina. Sostiene il nostro autore:

“C'è in loro (negli uomini) un intimo segreto che li porta a cercare fuori di sé il divertimento e l'occupazione, che deriva dal risentire le loro continue miserie; e c'è in loro un altro istinto segreto, che è residuo della grandezza della nostra natura originaria, che fa loro conoscere che la felicità vera sta soltanto nel riposo e non nel tumulto (il tumulto della ricerca); e da questi due istinti opposti si forma in essi un progetto confuso che si nasconde alla loro vista nel profondo della loro anima, che li spinge a tendere al riposo attraverso l'agitazione e a credere sempre che la soddisfazione non ancora raggiunta giungerà senz'altro se, superando qualche particolare difficoltà che hanno preso in considerazione, possono aprirsi per questa strada la porta al riposo”

La **piena felicità**, per Pascal, sta **solo in un oggetto infinito e immutabile, in Dio**; tutto il resto non può soddisfare e non soddisfa. Ancora:

“Noi siamo pieni di cose che ci spingono fuori di noi. Il nostro istinto ci fa avvertire che bisogna cercare la felicità fuori di noi. Le nostre passioni ci spingono fuori, anche quando gli oggetti non si presentassero a stimolarle. Gli oggetti esteriori ci tentano di per se stessi e ci chiamano, anche quando non ci pensiamo. E così i filosofi hanno un bel dire: Rientrate in voi stessi, vi troverete il vostro bene; non li si crede; e quelli che li credono sono i più vuoti e i più sciocchi. Gli stoici dicono: Rientrate in voi stessi, è lì che troverete la vostra quiete. E ciò non è vero. Gli altri dicono: Uscite al di fuori, cercate la felicità divertendovi. E ciò non è vero. Vengono le malattie. La felicità non è fuori di noi né dentro di noi; è in Dio, e fuori e dentro di noi”.

Nonostante le miserie, afferma il nostro autore, l'uomo vuole essere felice e non può non volerlo. Per riuscire ad essere felice, l'uomo dovrebbe diventare immortale ma, non potendo questo, ha semplicemente deciso di non pensare alla morte. Il **divertissement**, in questo senso, è l'unico sollievo per le nostre miserie ma, di fronte alla felicità, esso diventa la nostra più grande miseria perché ci fa andare lentamente incontro alla morte senza farci pensare ad essa, senza che ce ne rendiamo conto. L'aspirazione ad una infinità di vita non è però di per sé la capacità di soddisfacimento di tale aspirazione: l'uomo è grande non già perché egli ha una semplice aspirazione, che potrebbe peraltro restare sempre delusa, ma perché la grandezza gli è almeno appartenuta, e così si può almeno sperare che possa tornargli, anche se non si sa per quali vie. L'uomo non aspirerebbe alla grandezza, non ne avrebbe neppure il sospetto, non la sentirebbe come qualcosa cui egli è ordinato, non sentirebbe la sua assenza come una privazione, come una

manca, se non fosse stato in origine grande, se non portasse in sé l'eco, seppure lontana, di una grandezza perduta. L'uomo porta con sé tracce di grandezza.

In un discorso pronunciato per l'educazione dei giovani Pascal così afferma:

“E' bene, Signore, che sappiate ciò che vi si deve, affinché non pretendiate di esigere dagli uomini ciò che non vi è dovuto; perché ciò è un'ingiustizia palese: e tuttavia è molto comune a quelli della vostra condizione, perché ne ignorano la natura. Vi sono nel mondo due sorte di grandezze: vi sono infatti grandezze di istituzione e grandezze di natura. Le grandezze di istituzione dipendono dalla volontà degli uomini che hanno creduto con ragione di dover onorare certi stati e aggiungervi certi atti di pensiero. Le alte cariche e la nobiltà sono di questo genere ... Le grandezze naturali sono quelle che sono indipendenti dalla fantasia degli uomini, perché consistono in qualità reali ed effettive dell'anima o del corpo, che rendono l'una o l'altro più stimabile, come le scienze, la luce dello spirito, la virtù, la salute, la forza”.

Per educare, ci direbbe Pascal, occorre partire dai segni presenti di tale grandezza perduta. Se l'uomo non avesse già in qualche modo posseduto tale grandezza, se in qualche modo non fosse già stato segnato da essa, sarebbe assurdo pensare di poter educare. Come può essere educata una creatura totalmente priva di grandezza e totalmente investita di miseria? Proprio la tensione dialettica tra grandezza e miseria nell'uomo rende pensabile e possibile la sua educazione.

La **grandezza dell'uomo** è nel suo **pensare**. Così scrive il nostro autore:

“Il pensiero fa la grandezza dell'uomo ... Tutta la dignità dell'uomo sta nel suo pensiero. Ma cosa è questo pensiero? Come è sciocco. Il pensiero è dunque una cosa ammirevole e incomparabile per sua natura. Bisognava che esso avesse difetti strani per essere degno di disprezzo; ma esso ne ha di tali che non c'è nulla di più ridicolo. Come è grande per la sua natura! E come è misero per i suoi difetti”.

Seguendo Pascal, arriviamo a dire che la **grandezza del pensiero** è nel permettere all'uomo di pervenire a tale autocoscienza di sé:

*“La grandezza dell'uomo sta in ciò, che **si riconosce miserabile**. Un albero non si riconosce miserabile. Si è quindi miserabili perché ci si riconosce miserabili; ma è essere grandi riconoscere che si è miserabili”.*

In questo frangente, Pascal sembra muoversi secondo reminiscenze cartesiane. Anche Cartesio, come Pascal, aveva concentrato la sua attenzione sul soggetto. Anche Cartesio, come Pascal, era partito da ciò che contraddistingue l'uomo dagli animali e da tutte le cose create, il pensiero. Anche Cartesio, come Pascal, era partito da un momento limite del pensiero dell'uomo, il dubbio, che non può però essere applicato nell'essere presenti a se stessi nel momento in cui si dubita, e quindi alla certezza di esistere, come *res cogitans*. Ma Cartesio risolve la negatività del dubbio in un atto affermativo e positivo che è il *Cogito*, e quindi la mia esistenza come *res cogitans*, che diventa il fondamento per arrivare a dimostrare l'esistenza di Dio e per costruire l'intero edificio

della scienza. Per Pascal determinante invece è **l'esperienza della negatività** che non viene risolta in un atto positivo. Il pensiero è grande perché coglie la negatività, il limite come tale, nella sua drammaticità che esso non dissolve, e rende l'uomo grande perché lo rende cosciente della sua miseria, perché mantiene in lui in perenne tensione dialettica grandezza e miseria.

Ma perché Pascal si interroga tanto anche sulla grandezza dell'uomo? Occorre tener conto del contesto storico in cui il nostro autore si trova ad elaborare la sua apologetica. Ormai si stava diffondendo la concezione copernicana dell'universo insieme all'interpretazione meccanicistica del mondo. L'uomo non è più al centro dell'universo, egli non è più neanche il fine della realtà né la sua esistenza ha più un fine. Quale rimane allora il significato dell'uomo nel mondo? Quale la sua posizione? Non rischia l'uomo di diventare un nulla, di rendersi irrilevante, schiacciato dalla immensità degli spazi? Il celebre frammento 264 recita così:

*“L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una **canna pensante**. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quando l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire, e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla”.*

L'uomo avverte nella sua condizione, nella sua esistenza, qualcosa che non dovrebbe esserci, dei pesanti limiti. Egli può riconoscere tutto questo perché ha in sé l'idea di un valore, di un complesso, di un'unità di valori, e aspira ad esso. La coscienza della miseria rivela nell'uomo la presenza dell'idea di una grandezza non più attuale. L'uomo deve essere allora decaduto se avverte la situazione attuale come colpita dal limite, e si sente chiamato ad una grandezza. Ma perché tale **aspirazione alla grandezza** è più di un'aspirazione frustrata, perché essa è una **nostalgia**? Pascal, in questo senso, fa un primo passo: il riconoscimento di un ordine razionale del reale. Tale ordine non significa però la coincidenza, punto per punto, di essere e dover essere, di fatto e ideale; si tratta di un ordine in cui l'aspirazione al dover essere non resta eternamente frustrata, si tratta di un ordine in cui i vari enti dipendono da una Intelligenza creatrice e ordinatrice. Tale Intelligenza vuole e dispone l'attuazione dei valori cui i vari enti sono ordinati. Se alla base del mondo e dell'uomo vi è un'Intelligenza Provvidente, essa non può aver creato l'uomo intrinsecamente orientato verso certi valori ma privo, allo stesso tempo, della possibilità di adeguarsi ad essi. Se ora l'uomo è incapace di realizzare i valori cui aspira, ciò non può essere per lui una condizione intrascendibile, ma una condizione temporanea che ha necessariamente davanti a sé una possibilità di superamento. La prospettiva di tale superamento invita ad interrogarsi circa l'esistenza di Dio.. Se Dio esiste, può dare all'uomo la via di salvezza dalla morte. Chi ha mai dimostrato in fondo che Dio non esiste? Se la sua “non esistenza” lascia definitivamente l'uomo nel negativo, perché non provare a cercarlo? Ma come si cerca Dio? Con i mezzi della sola ragione? Attraverso le prove razionali della sua esistenza? Il nostro autore non esclude *in toto* tali prove, ma le ritiene inadeguate. Ascoltiamo il nostro autore dal frammento 366 (206):

“... Ammiro con quale ordine tali persone (coloro che hanno provato a cercare Dio) si accingono a parlare di Dio. Quando rivolgono i loro discorsi agli empi, il primo loro capitolo consiste nel provare la Divinità con le opere della natura. Non mi stupirei del loro tentativo se rivolgersero i loro discorsi ai credenti, perché è certo che quelli che hanno la fede viva nel loro cuore vedono subito che tutto ciò che esiste è solo opera del Dio che adorano. Ma per quelli in cui questa luce si è spenta, e in cui ci si propone di farla rivivere, per queste persone che, prive di fede e di grazia, pur cercando con tutta la loro intelligenza tutto ciò che nella natura li possa portare a quella conoscenza, trovano solo oscurità e tenebre: dire a queste persone che basta loro guardare la più piccola tra le cose che le circondano per vedere Dio in tutta luce, e offrire loro, per tutta prova di così grande e importante argomento, il corso della luna e dei pianeti e pretendere di aver raggiunto la prova con tale discorso, è dar loro motivo di credere che le prove della nostra religione sono molto deboli; ed io sono convinto per ragionamento e per esperienza che nulla è più atto a farne nascere in loro il disprezzo. Non è in questo modo che la Scrittura, che conosce meglio le cose di Dio, ne parla. Essa afferma, all’opposto, che Dio è un Dio nascosto; e che, dopo la corruzione della natura, Egli li ha lasciati in un accecamento da cui possono uscire solo per mezzo di Gesù Cristo, fuori del quale ogni comunicazione con Dio è tolta: nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare (Mt 11,27). È quello che la Scrittura ci indica quando afferma in tanti passi che coloro che cercano Dio lo trovano (Mt 7,7). Non è di questa luce, come quella del giorno in pieno mezzogiorno, che si parla. Non si sente il bisogno di dire, di quelli che cercano la luce in pieno mezzogiorno, o l’acqua nel mare, che ne troveranno: bisogna dunque che l’evidenza di Dio nella natura non sia di tal genere. Così la Scrittura dice in altri passi: Vere Tu es Deus absconditus (Is 45,15)”.

Con le prove tradizionali dell’esistenza di Dio si perviene a un Dio autore delle verità geometriche, Motore Immobile, Causa efficiente. Si può anche intravedere lo squilibrio dell’uomo come segno di una vocazione frustrata alla grandezza. Ma il Dio che salva non è il Dio dei filosofi, ma il Dio dei cristiani, il Dio che promette la partecipazione alla sua stessa vita che è una vita infinitamente infinita e beata. Il Dio dei cristiani è un Dio di amore, oggetto infinito di un amore che, per potersi rivolgere a tale oggetto, deve essere capace di infinità. Non basta dimostrare che Dio è causa del movimento in quanto Motore immobile; bisogna amare questo Dio superando l’attaccamento al sensibile, e amando con forza infinita. Solo Dio può dare all’uomo tale forza. Cosa può fare l’uomo per approdare a Dio e accedere alla felicità? Si tratta solo dell’iniziativa salvifica di Dio? Da una parte, Pascal insiste molto sul sentimento del cuore, sulla carità, dono di Dio, per la conoscenza autentica di Dio. Egli scrive infatti nel frammento 481:

“E’ il cuore che sente Dio, e non la ragione. Ecco che cos’è la fede: Dio sensibile al cuore, non alla ragione”.

Il cuore si configurerebbe come la facoltà che si riferisce alle verità religiose, sarebbe, nell’uomo, la facoltà dell’infinito il quale è oggetto della nostra tensione ad esso. Il cuore è la coscienza della nostra aspirazione all’infinito. Tutto ciò che riguarda l’infinito, Dio, i principi estremi delle verità geometriche, sfugge all’uomo decaduto e si sottrae all’evidenza; rimane solo un sentimento non

evidente, un'aspirazione a Dio, un amore dell'essenza universale, un estrapolare all'infinito quanto sappiamo di noi stessi come realtà corporeo – spirituale. Il cuore è il sentire che precede la volontà e la conoscenza dispiegata in quanto è amore di infinito, tensione all'infinito, presentimento dell'infinito, ma non è il concetto dell'infinito. Il cuore, in rapporto alla religione e alla morale, è un sentire, un apprendere, non è pura contemplazione, una constatazione passiva. Il cuore è un tendere, una inclinazione, una ricerca, una direzione a Il cuore non è puro volere né puro vedere, ma è la radice comune del sentire e del conoscere. Poco prima Pascal aveva ribadito, nel fr. 480:

“La fede è un dono di Dio. Non crediate che diciamo che è un dono del ragionamento. Le altre religioni non dicono questo della loro fede; non davano che il ragionamento per arrivarci, il quale, invece, in verità, non vi arriva mai”.

E ancora nel fr. 479:

“Noi conosciamo la verità, non solamente con la ragione, ma anche con il cuore; è in quest'ultimo modo che noi conosciamo i primi principi, ed è invano che la ragione, che non vi ha parte, cerca di impugnarli. I pirroniani, che non mirano ad altro, vi si adoperano inutilmente. Sappiamo di non sognare: quale che sia l'incapacità nostra (il difetto di ragione) di provarlo con la ragione, questa incapacità dimostra solo la debolezza della nostra ragione, ma non l'incertezza di tutte le nostre conoscenze, come essi pretendono. Perché la conoscenza dei primi principi, come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri, è altrettanto salda quanto qualsiasi di quelle che i nostri ragionamenti ci procurano. Ed è su questa conoscenza del cuore e dell'istinto che la ragione deve fondarsi, e fondarvi ogni suo discorso. Il cuore sente che ci sono tre dimensioni nello spazio, e che i numeri sono infiniti; e la ragione dimostra poi che non vi sono due numeri quadrati l'uno dei quali sia il doppio dell'altro. I principi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per vie diverse. Ed è altrettanto inutile e altrettanto ridicolo che la ragione chieda al cuore prove dei suoi principi, per volervi dare il proprio consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra, per volerle accettare. Questa impotenza non deve, dunque, servire che ad umiliare la ragione, che vorrebbe giudicare tutto, ma non ad impugnare la nostra certezza, come se vi fosse solo la ragione capace di istruirci. Piacesse a Dio che, all'opposto, noi non ne avessimo mai bisogno e che conoscessimo tutte le cose per istinto e per sentimento! Ma la natura ci ha rifiutato questo bene; all'opposto essa ci ha dato solo pochissime conoscenze di tal fatta; tutte le altre non possono essere acquisite che per ragionamento. Ed è per questo che quelli a cui Dio ha dato la religione per sentimento del cuore, sono ben fortunati e ben legittimamente persuasi. Ma a quelli che non l'hanno, noi non possiamo darla che per mezzo del ragionamento, nell'attesa che Dio gliela doni per sentimento del cuore, senza di che la fede è solamente umana e inutile per la salvezza”.

Approfittiamo per tentare una sintesi della concezione pascaliana di *coeur*. In un'operetta di Pascal, *De l'esprit geometrique*, egli afferma che il punto di partenza per i procedimenti dimostrativi è dato in una *lumière naturelle*, una sorta di evidenza immediata. I principi sono colti

dalla ragione o dall'intelletto? Il cuore, per Pascal, ha il suo ordine, l'intelletto ha il proprio, che procede per principi e dimostrazioni. Nel frammento 23 Pascal dice:

“Quelli che hanno l'abitudine di giudicare con il sentimento, non capiscono nulla delle cose di ragionamento, perché pretendono di capire subito con uno sguardo di insieme, e non hanno l'abitudine di cercare i principi. Mentre gli altri, al contrario, che hanno l'abitudine di ragionare partendo da principi, non capiscono nulla delle cose del sentimento, poiché vi cercano dei principi e non li possono scorgere con un solo colpo d'occhio”.

Il sentimento, quindi, coglie l'insieme, la ragione coglie i principi e gli elementi singoli. Ma nel fr. 471 Pascal attribuisce l'apprensione dei principi primi al *coeur*, cioè al sentimento. Per il frammento ascoltato la certezza di essere desti che noi abbiamo inconfutabilmente riposa sul *coeur*, e non su una evidenza di ragione e la cognizione stessa dei primi principi poggia sul *coeur*, sull'istinto. In questo frammento non è possibile interpretare il termine *coeur* come sinonimo di *lumière naturelle*, dell'evidenza immediata. Poi si parla di religione per sentimento del cuore senza la quale la fede rimarrebbe solamente umana, non salvifica. Ciò che fa sì che la fede sia utile per la salvezza deve essere l'orientamento della volontà, o del sentire, verso Dio, l'amore per Dio. Ci si chiede allora: perché il fondamento della certezza immediata, pur mantenuta, è stato spostato dalla *lumière naturelle* al *coeur* per quel che riguarda i primi principi? È difficile parlare di una svolta effettuata da Pascal dall'operetta *De l'esprit de géométrie* alla raccolta *Pensées*, anche perché la prima operetta dovrebbe appartenere al medesimo periodo di *Pensées*. Forse è più onesto constatare la diversità delle posizioni di Pascal su questo punto. Perché pascal ha parlato di cuore, istinto, sentimento in rapporto all'apprensione dei primi principi? Un'ipotesi vorrebbe giustificare così: istinto e sentimento indicano spesso una conoscenza immediata e *coeur*, in genere, si collega a tali parole. Qualcun altro ritiene che alla base dell'uso di *coeur* per indicare la conoscenza dei primi principi vi sia una preoccupazione apologetica: il *coeur* è, in Pascal, essenzialmente, l'organo della certezza religiosa, dell'intelligenza delle cose rivelate, della fede (sentimento interiore di Dio); ora, per sottolineare il carattere di certezza che un tal tipo di conoscenza di Dio non dimostrativa) possiede, il nostro autore vorrebbe – usando il termine *coeur* per la conoscenza immediata dei primi principi – ricordare che anche la conoscenza di tali principi non è dimostrativa, eppure è certa, e da tutti sentita come tale; allora non è strano che si conosca con il *coeur* anche Dio. Ma Pascal si impegna anche nelle prove storiche del cristianesimo, riprende e rinnova l'apologetica tradizionale che porta a Gesù – Dio attraverso i miracoli, la sua morte e risurrezione, l'adempimento delle profezie, la superiorità della morale cristiana, la perennità della religione ebraico – cristiana attraverso i millenni. Ma perché un uomo può avere interesse a tali prove storiche? Tale interesse nasce solo se prima si riconosce che il cristianesimo è la religione, tra le tante storicamente esistenti, la quale dà risposta più piena alla domanda umana di felicità, e la risposta più adeguata, attraverso il dogma del peccato originale, al mistero dello squilibrio presente nell'uomo. L'uomo, infatti, è duplice, e, per spiegare tale duplicità, bisogna pensare ad una caduta. La vera concezione dell'uomo e dell'universo, che per Pascal è data dall'unica vera religione, dovrà tener conto di tale duplicità e spiegarla con una caduta di cui la religione ci dà

notizia positiva. La vera religione coglie il paradosso dell'uomo ed indica la via per uscire da esso. Per Pascal, solo il cristianesimo è in grado di dare tali risposte ed è perciò l'unica vera religione. Ascoltiamo il frammento 703:

“E' falso che noi siamo degni di essere amati dagli altri, è ingiusto volerlo. Se nascessimo ragionevoli e indifferenti, e conoscendo noi stessi e gli altri, non daremmo affatto tale inclinazione alla nostra volontà. Tuttavia, noi nasciamo con essa; nasciamo dunque ingiusti, perché tutto tende a sé. Questo è contro ogni ordine: Occorre tendere a quanto è generale; e la spinta verso di sé è il principio di ogni disordine, in guerra, in politica, in economia, nel corpo particolare dell'uomo. La volontà è dunque perversa. Se i membri delle comunità naturali e civili tendono al bene del corpo, le comunità stesse devono tendere ad un altro corpo più generale, di cui sono le membra. Si deve dunque tendere al generale. Noi nasciamo dunque ingiusti e perversi. Nessuna religione al di fuori della nostra ha insegnato che l'uomo nasce dal peccato, nessuna setta di filosofi l'ha detto: nessuna ha dunque detto il vero. Nessuna setta, né religione, è sempre esistita sulla terra, eccetto la religione cristiana”.

Le altre filosofie cadono in un conflitto quando vogliono spiegare la realtà dell'uomo. In *Entretien avec M. De Sauci* Pascal scrive:

“Epitteto – gli disse – è uno dei filosofi del mondo che abbiano meglio conosciuto i doveri dell'uomo. Egli vuole, prima di ogni cosa, che l'uomo consideri Dio come il proprio oggetto principale, che sia persuaso che egli governa ogni cosa con giustizia; che si sottometta a lui con sincerità, e che lo segua volontariamente in tutto, non facendo nulla se non con grandissima saggezza: e così tale disposizione porrà fine ad ogni lamento e ad ogni scontento e preparerà il suo spirito a sopportare con serenità tutti gli eventi calamitosi. Non dite mai, - l'ho perduto -, dite piuttosto – io l'ho restituito. Mia moglie è morta, io l'ho restituita. Analogamente parlava dei beni e di tutto il resto. – Ma chi me la toglie è un malvagio – dite voi. A che titolo vi date pena, se chi ve l'ha prestato ve lo richiede indietro? Per il tempo che ve ne permette l'uso, abbiate cura come di un bene che appartenga ad un altro, come un uomo che viaggia si serve di una locanda. Non dovete, dice, desiderare che le cose che accadono, avvengano come voi le volete; ma dovete volere che esse accadano come avvengono. Ricordatevi, dice in un altro luogo, che siete qui come un attore, e che recitate la parte di un personaggio di una commedia, quale che sia quella che piace all'autore di darvi. Se ve la dà corta, recitatela corta; se ve la dà lunga, recitatela lunga, se vuole che facciate la parte dello straccione, lo dovete fare con tutta la naturalezza che vi sarà possibile; così per il resto. È fatto vostro di rappresentare bene il personaggio che vi è stato dato; ma sceglierlo è compito di un altro. Abbiate ogni giorno davanti agli occhi la morte e i mali che vi sembrano più insopportabili; e giammai penserete alcunché di poco elevato, e non desiderate nulla in modo eccessivo ... Ecco, signore – dice M. Pascal a M. de Sauci – i lumi di quel grande spirito che ha così ben capito i doveri dell'uomo. Oso dire che meriterebbe di essere adorato, se ne avesse conosciuto altrettanto bene l'impotenza, dal momento che bisognerebbe essere Dio per insegnare e l'uno e l'altra agli uomini. E così, poiché egli era terra e cenere, dopo aver così ben compreso ciò

che si deve, ecco come si perde nella presunzione di ciò che si può. Dice che Dio ha dato all'uomo i mezzi per soddisfare tutti i suoi obblighi; che questi mezzi sono in nostro potere; che bisogna cercare la felicità con le cose che sono in nostro potere, dal momento che Dio ce le ha date a questo fine; che bisogna vedere ciò che vi è in noi di libero; che i beni, la vita, la stima non sono in nostro potere e non portano dunque a Dio; ma che lo spirito non può essere forzato a credere ciò che sa essere falso, né la volontà ad amare ciò che essa sa che la rende infelice; che queste due potenze sono dunque libere e che è per mezzo loro che ci possiamo rendere perfetti; che l'uomo può, per mezzo di queste potenze, conoscere con perfezione Dio, amarlo, obbedirlo, piacere a lui, guarire da ogni vizio, acquistare tutte le virtù, rendersi così santo e compartecipe di Dio. Questi principi di una superbia diabolica lo conducono ad altri errori, come: che l'anima è una parte della sostanza divina; che il dolore e la morte non sono mali, che ci si può uccidere quando si è così perseguitati da dover credere che Dio ci chiama, ed altri ancora".

Pascal si misura con Epitteto, un autore stoico, e con una filosofia, lo stoicismo, che voleva indicare all'uomo un modo per essere felice. Secondo gli stoici, l'uomo, per essere felice, doveva conservare se stesso e vivere secondo ragione. Con la ragione l'uomo deve distinguere i beni, cioè le cose che incrementano il suo essere, i mali, cioè le cose che danneggiano il suo essere, e le cose indifferenti. Nella sua lettera, Pascal avvicina molto Epitteto alla religione cristiana. Ci sono però delle notevoli differenze tra la filosofia di Epitteto e il pensiero cristiano, nonché degli errori nella prima. È molto dubbio che il Dio di Epitteto sia da intendersi teisticamente; molto probabilmente egli lo intendeva panteisticamente. La sottomissione dello stoico è il cosiddetto amor fati; consiste nell'accettazione passiva dell'ordine delle cose per il quale ciò che è è come deve essere, ed è lontano dall'obbedienza cristiana. Per Epitteto, poi, l'anima è una porzione della sostanza divina, e tale affermazione è inammissibile per un cristiano. Ma l'errore maggiore che Pascal imputa ad Epitteto è l'insegnamento secondo il quale il dolore e la morte non sono mali, e l'uomo può con le sue forze rendersi santo e amico di Dio. L'autore stoico presuppone una interna unità metafisica tra Dio e l'uomo. Per Pascal, invece, **il cristianesimo è l'unica vera religione** perché è l'unica a spiegare l'uomo. Dall'analisi della situazione umana Pascal arriva alla verità del cristianesimo, esaminando semplicemente il contenuto della dottrina cristiana e trovando in esso la rispondenza con la realtà più profonda dell'uomo. Pascal svolge poi molte altre considerazioni apologetiche, di tipo diverso ed autonomo, rispetto a quella che passa attraverso il peccato originale. Già questo si intravede nel frammento 483:

"Le grandezze e le miserie dell'uomo sono talmente visibili che bisogna necessariamente che la vera religione ci insegni che c'è qualche grande principio di grandezza nell'uomo, e che c'è un grande principio di miseria. Bisogna, inoltre, che essa ci renda ragione di questi sorprendenti contrasti. Io non pretendo che sottomettiate a me la vostra credenza senza ragione, e non pretendo di assoggettarvi con tirannia. Non pretendo di darvi ragione di ogni cosa. E, per conciliare questo contrasto, intendo farvi vedere chiaramente, con prove convincenti, dei segni divini in me che vi convincano di ciò che sono, voglio procurarvi autorità con meraviglie e con prove che non

possiate respingere; e che in seguito voi crediate le cose che io insegno, quando non vi troviate altro motivo di negarle, se non che voi non potete sapere da voi stessi se siano o no”.

L'argomento apologetico fondamentale poggia sulla grandezza e sulla miseria dell'uomo, ma vengono portati, come prove convincenti in favore del cristianesimo, alcuni segni divini, e meraviglie e prove che non possono essere respinte; un'ulteriore apologetica sarebbe un'integrazione necessaria della riflessione fondamentale. Vogliamo anche considerare il metodo seguito da Pascal nella sua apologetica. In genere, tra i cattolici, per rendere ragione della verità del cristianesimo, è più diffuso il metodo empirico. Esso considera inizialmente il fatto storico del cristianesimo, come un fatto nella storia tra tanti altri. Cristo ha proposto una data dottrina, ha affermato di essere figlio di Dio, ha convalidato la sua asserzione attraverso miracoli. Perciò va accettato l'insegnamento divino. Tale metodo chiede una accettazione positiva del contenuto cristiano da parte del credente, una accettazione meramente estrinseca, dall'esterno. In questo metodo non viene in primo piano il legame tra la vita dell'uomo, con quanto l'uomo esige, e il contenuto della Rivelazione. Le singole dottrine cristiane sono accettate perché è Dio a rivelarle ma non viene detto né cercato se e come esse rispondano ai bisogni umani. Le dottrine rivelate si sovrappongono dall'esterno al sapere umano già autonomamente costituito, alla filosofia e alla saggezza umane. Tra umano e rivelato non vi è fusione, ma solo estrinseca giustapposizione. Pascal opta invece per **un metodo di immanenza**: egli parte dall'esame di ciò che di fatto, concretamente, l'uomo è, mostra che l'uomo è in una situazione di squilibrio, che implica una caduta originaria ed invoca la redenzione. Tale situazione spinge l'uomo a cercare se non si dia una religione che positivamente confermi e determini quanto l'analisi dell'uomo ci ha indicato, e dia una positiva risposta all'invocazione che, dal di dentro, parte verso l'infinitizzazione. L'indagine diventa indagine sulle prove storiche del cristianesimo. Il cristianesimo risponde alle esigenze interiori dell'uomo, specifica quanto già l'uomo può riconoscere in sé, dà la risposta che l'uomo si attende. Il metodo empirico rimane invece scoperto di fronte all'obiezione: perché impegnarsi tanto, per tanto tempo, nell'esame della verità del cristianesimo, e non piuttosto in una delle tante altre religioni e filosofie? Per chi sceglie il metodo empirico, l'impegno sull'indagine del cristianesimo diventa accidentale; per Pascal l'impegno verso il cristianesimo perde di accidentalità, perché il cristianesimo è quella religione, fra tutte, che va incontro proprio a quanto l'uomo ha già scoperto in sé. Ci si chiede e si rende ragione del fatto che il cristianesimo, tra le molte altre religioni, sia la sola vera. Se le dottrine cristiane convengono all'uomo, si manifesta il loro senso e tale senso sfugge per chi resta fermo al metodo empirico. Cartesio, ad esempio, rivendica l'autonomia della ricerca filosofica, ma si ferma di fronte all'autorità della religione: accetta i contenuti di quest'ultima per fede, senza cercare di penetrarla nel suo senso, nel suo rapporto con le esigenze umane. Pascal vuole invece cogliere il senso delle verità di fede, vuole cogliere con la ragione il loro rapporto con l'esistenza umana. Egli non opta né per una posizione fideista né per una posizione scettica. Alcuni, dopo aver considerato lo squilibrio presente nell'uomo, e le prove storiche del cristianesimo, potrebbero non restare del tutto persuasi: vorrebbero credere, ritengono le prove plausibili, ma non riescono a credere. Pascal, per queste persone, elabora **il celebre argomento della scommessa**. Egli si rivolge all'incredulo, che pur vede

una certa plausibilità delle prove storiche del cristianesimo, e lo fa dal punto di vista strettamente razionale. Egli non riesce a decidere né che il Dio dei cristiani sia, né che non sia, ma, direbbe Pascal, non puoi non decidere. Non si può vivere se non assumendo o che Dio sia o che non sia. Scegliere di non scegliere è già scegliere di vivere come se Dio non fosse. Allora, direbbe pascal a chi esita ancora a credere, scegli calcolando cosa ti convenga di più, visto che la ragione non ti soccorre: se scegli per il Dio dei cristiani, se vinci, vinci una vita infinitamente beata per un infinito tempo; se perdi, perdi tutto. La scelta non sembra esser dubbia. Certo, scegliendo per il Dio dei cristiani, non si sceglie di credere perché non si può decidere con un puro atto di volontà di credere, di vedere che qualcosa è vero o falso, se non lo si vede. Se lo si vedesse, non ci sarebbe bisogno di decidere o di imporsi di credere. In realtà, si sceglie di vivere come se Dio esistesse; ma, così facendo, si abitua la volontà a volere i veri valori, ci si disabituava a cercare i piaceri più grossolani, ci si apre un po' per volta al vero amore per un essere assoluto e non sensibile; si fa tutto quel che si può per ben disporsi a ricevere da Dio la grazia che dà l'amore soprannaturale per Dio, fonte di salvezza. Le prove razionali di Dio, le prove storiche del cristianesimo, il vivere secondo la legge morale cristiana non sono sufficienti ad elevare ad una comprensione autentica ed amorosa di Dio. Esse sono uno strumento per disporsi a tale amore che Dio poi darà; sono utili, anche se non sufficienti, per la fede. Pascal non è né razionalista, né irrazionalista e la sua apologetica vuole concretamente e compiutamente coinvolgere tutto l'uomo per andare oltre l'uomo, verso la grazia divina. Il metodo di Pascal è rilevante non solo in rapporto all'apologia del cristianesimo, ma in rapporto all'uomo stesso. Egli non studia l'uomo per definizioni e deduzioni: egli studia le facoltà conoscitive umane così come esse di fatto operano, come riescono ad operare nell'uomo concreto. Egli studia volontà, sentimenti, desideri nel loro conflitto, nel loro riuscire e nel loro fallire. Egli anticipa un metodo per l'approccio all'uomo cogliendolo nel suo effettuale essere-nel-mondo, ripreso in epoca contemporanea dall'esistenzialismo. Si potrebbe definire un metodo esistenziale *ante litteram*. L'epoca di Pascal è l'epoca della caduta della concezione tolemaica dell'universo, notevole ferita per l'orgoglio dell'uomo occidentale. Il modello matematico di conoscenza diventava sempre più dominante e rischiava, se applicato all'uomo, di portare ad una visione astratta e arida di esso. Per Pascal, invece, vi sono *raisons du coeur*, le ragioni del cuore; anche il sentimento ha la sua forza conoscitiva. Il meccanicismo, applicato all'uomo, porta ad intendere l'uomo, ogni singolo uomo, come atomo-individuo che si incontra e si scontra con gli atomi-individui, secondo una logica di calcolo utilitaristico. Per questo il nostro autore, se da un lato deve riconoscere amaramente che in politica bisogna adottare uno spietato realismo, d'altra parte invoca **una superiore morale, ben più alta di quella utilitaristica, fondata sull'amore**. Egli la ricerca nel cristianesimo. Concludiamo ascoltando il famoso frammento 451:

“La nostra anima è gettata nel corpo, dove essa trova numero, tempo, dimensioni. Essa vi ragiona sopra e chiama tutto questo natura, necessità, e non può credere ad altra cosa. L'unità aggiunta all'infinito non lo accresce di nulla, non più di un piede aggiunto ad una misura infinita. Il finito si annichila alla presenza dell'infinito, e diventa un puro nulla. Così il nostro spirito davanti a Dio; così la nostra giustizia davanti alla giustizia divina. Tra la nostra giustizia e la giustizia di Dio vi è una sproporzione grande quanto quella tra l'unità e l'infinito. È necessario che la giustizia di Dio sia

immensa come la sua misericordia. Ora, la giustizia verso i reprobis è meno immensa e deve impressionare meno che la misericordia verso gli eletti ...”.

Tutti gli uomini sono, dopo il peccato di Adamo, *massa damnationis*; tutti meritano la pena del peccato. Non sarebbe quindi di per sé ingiusto che tutti fossero dannati, ma Dio, per misericordia, ne salva alcuni, gli eletti, da lui liberamente scelti. Dal che segue che il mistero della libera scelta, per la salvezza, di alcuni piuttosto che di altri, è una realtà immensamente lontana dalle nostre capacità di comprensione, più della stessa giustizia divina, inesauribile con la nostra comprensione:

“... Non vi è forse una verità sostanziale, dal momento che vediamo tante cose vere che non sono la verità stessa? Noi conosciamo dunque la natura e l'esistenza del finito perché siamo finiti ed estesi come esso. Noi conosciamo l'esistenza dell'Infinito (cfr. infinito matematico) e ignoriamo la sua natura, perché ha estensione come noi, ma non ha limiti come noi”.

Pascal applica il principio secondo cui solo il simile conosce il simile. Noi, finiti ed estesi, in quanto corporei, non possiamo conoscere Dio, infinito e inesteso. Ma, di fatto, nello stesso giro di frasi, Pascal rispolvera l'argomento razionale per dimostrare l'esistenza di Dio detto *a veritatibus aeternis*: non c'è una verità sostanziale, dal momento che ci sono tante cose vere che non sono la verità? Sembra che la ragione dimostri Dio. Ci chiediamo: come si possono mantenere insieme questi due aspetti, l'inconoscibilità di Dio da parte della ragione e la dimostrazione razionale della sua esistenza? Pascal parla in prima persona, oppure quando dice che Dio non si può conoscere razionalmente, si mette dal punto di vista dell'interlocutore incredulo, per invitarlo almeno a scommettere su Dio? Il frammento dell'invito a scommettere è rivolto all'incredulo. L'argomento della scommessa non è la risposta in termini irrazionalistici, di pura opzione o di pura scommessa, all'interrogativo sull'uomo. Esso è la proposta fatta a chi non crede, perché persuaso che Dio non si possa dimostrare, e non persuaso, almeno fino in fondo, delle considerazioni apologetiche tradizionali, le cosiddette “prove storiche”, in favore del cristianesimo. Le prove storiche possono essere proposte a chi ha già scommesso per verificare quanto inizialmente si sia accettato per scommessa:

“Ma noi non conosciamo né l'esistenza, né la natura di Dio, perché Egli non è né esteso né limitato. Ma con la fede noi conosciamo la sua esistenza; nello stato di gloria noi conosceremo la sua natura. Ora, ho già dimostrato che si può ben conoscere l'esistenza di una cosa senza conoscere la sua natura. Parliamo adesso secondo i lumi naturali. Se vi è un Dio, Egli è infinitamente incomprendibile, perché, non avendo né parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi. Noi siamo dunque incapaci di conoscere ciò che Egli è, né se è. Stando così le cose, chi vorrà tentare di risolvere questo problema? Non certo noi, che non abbiamo alcun rapporto con Lui. Chi biasimerà dunque i cristiani di non poter dare ragione della loro credenza, essi che professano una religione di cui non possono dare ragione? Essi dichiarano, esponendola al mondo, che è una stoltezza; e poi vi lamentate del fatto che essi non diano le prove. Se essi ne dessero le prove, mancherebbero di parola; solo mancando di prova essi non mancano di senso ...”.

L'argomento della scommessa non si dispone come l'unica risposta della fede; inoltre, neppure per coloro che lo accettino, esso esclude il successivo ricorso anche alle considerazioni apologetiche tradizionali. L'invito a scommettere non è dunque segno di fideismo, o di irrazionalismo, ma è invito a porre, per quanto dipende dall'uomo, quelle condizioni di volontà e di azione che dispongono all'amore per la verità e per Dio, e con ciò, poi, a guardare con occhio d'amore le prove storiche della verità del cristianesimo:

“Esaminiamo dunque questo punto e diciamo: Dio esiste o non esiste? Ma da quale parte inclineremo? La ragione non vi può determinare nulla; c'è un caos infinito che ci separa. Si gioca un gioco, all'estremità di questa distanza infinita, in cui uscirà o testa o croce. Su cosa scommetterete? Con la ragione, voi non potete fare né l'una né l'altra scelta; con la ragione non potete sostenere nessuna delle due. Non accusate dunque di errore quelli che hanno fatto una scelta, perché non ne sapete nulla. No, ma io li biasimo di aver fatto non questa scelta, ma una scelta; perché, sebbene sia chi sceglie croce sia l'altro commettano lo stesso errore, sono tutti e due in errore: giusto è non scommettere. Sì, ma bisogna scommettere. Questo non è lasciato al libero volere, voi siete imbarcato. Ma cosa sceglierete, dunque? Guardiamo. Dal momento che bisogna scegliere, guardiamo ciò che vi interessa di meno. Avete due cose da perdere: il vero e il bene, e due cose da impegnare: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine; e la vostra natura ha due cose da fuggire: l'errore e la miseria. La vostra ragione non patisce maggior offesa se sceglie o in un senso o nell'altro, dal momento che bisogna necessariamente scegliere. Ecco un punto risolto. Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno o la perdita, puntando croce, che Dio esiste. Valutiamo questi due casi: se vincete, vincete tutto, se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, che Dio esiste, senza esitare”.

La scommessa non è invito a scommettere genericamente che Dio esiste, essa non vuole portare l'incredulo a credere in Dio e nel cristianesimo assumendo un atteggiamento teoretico, come nel deismo illuministico. Un atto di volontà, una opzione non possono produrre una convinzione, un atto teoretico. Pascal invita a scommettere per il Dio dei cristiani, un Dio esigente che chiede all'uomo un impegno totale della propria vita, un Dio che però offre se stesso agli uomini, promettendo loro una partecipazione ad una infinità di vita infinitamente beata. Si scommette sul Dio cristiano, fondamento di una legge, per abituarsi a vivere da cristiani ed assumere quell'atteggiamento che potrà poi aprirci alla fede, che è dono di Dio.

Immanuel Kant (1724-1804).

La fase pre-critica

Kant sente su di sé il destino di essere un innamorato della metafisica. Egli si è formato sullo studio della dottrina di Newton e della metafisica leibniziano – wolfiana. Tra questi due poli, egli andava sempre più maturando la convinzione che la nuova scienza (in particolare la fisica di Newton) avesse ormai raggiunto una tale maturità e ricchezza di risultati e una tale speditezza e specificità di metodo, che bisognava sganciarla dalla metafisica, alla quale la si voleva collegare e alla quale Kant stesso aveva creduto di poterla collegare. Parallelamente egli stava maturando l'idea che la metafisica doveva essere ripensata a fondo e ristrutturata metodologicamente al fine di raggiungere quel rigore e quella concretezza di risultati che aveva raggiunto la fisica.

Egli all'inizio si occupa di problemi scientifici. Nel **1755** pubblica la *Storia naturale universale o teoria del cielo*: tale opera contiene le fondamenta di quell'ipotesi secondo la quale l'universo avrebbe avuto origine da una nebulosa, destinata a incontrare molto successo, soprattutto nella riformulazione che ne fece Laplace, nella sua *Esposizione del sistema del mondo*, del 1796. Egli non sapeva di essere stato preceduto da Kant nella formulazione di tale ipotesi. L'opera kantiana, infatti, uscì anonima, anche se già dopo un anno se ne conosceva la paternità, ed ebbe scarsa circolazione. In quest'opera il nostro autore applica la spiegazione meccanicistica ai soli corpi fisici, ma non la ritiene adeguata agli organismi (i principi meccanici *“non sono in grado di spiegare nemmeno la nascita di un bruco o di un filo d'erba”*). Essa non solo non nega Dio, ma ne suppone l'opera creatrice (la nebulosa originaria non nasce dal nulla, ma trae origine da un atto creatore di Dio, così come le leggi razionali che governano il mondo).

Sempre nel **1755** vede la luce la dissertazione metafisica *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova delucidatio*, in cui Kant tenta una revisione dei principi primi della metafisica leibniziano – wolffiana. I principi basilari metafisici sono due: il **principio di identità** (cui è subordinato il principio di non contraddizione) e il **principio di ragion sufficiente**. Egli cerca di fondare meglio il secondo principio: ogni ente contingente suppone una “ragione antecedente” o “causa”, perché, se questa non ci fosse, bisognerebbe concludere che quell'ente è causato dalla sua stessa esistenza, il che è impossibile, perché allora non sarebbe più un essere contingente, ma necessario. Kant aggiunge altri due principi: il principio di successione (secondo cui il mutamento non può aver luogo nelle cose se non ammettendo la loro reciproca connessione) e il principio di coesistenza (secondo cui ogni cosa può avere relazioni e connessioni con le altre, solo se si ammette una comune dipendenza da un principio primo).

Nel **1756** Kant effettua due pubblicazioni scientifiche (*I terremoti* e la *Teoria dei venti*) e una più filosofica – metafisica: *Utilità dell'unione di metafisica e geometria nella filosofia della natura. Primo saggio: Monadologia fisica*. Kant accetta ancora la validità della metafisica che deve determinare i fondamenti ultimi della realtà. Tuttavia a) corregge la teoria della Monade di Leibniz

allo scopo di mediare la fisica newtoniana e la metafisica, e propone la sostituzione della monade spirituale con una monade fisica, la quale, con la sua azione o forza repulsiva, si estende in un piccolo spazio, costituendo così, nella interazione con le altre monadi, lo spazio medesimo; b) ribadisce energicamente, in pari tempo, la necessità che la metafisica si avvalga del suffragio della geometria e dell'esperienza. Kant è ancora convinto, sulla scia di Leibniz, di poter dedurre lo spazio come "fenomeno" da una "realtà meta fenomenica". Nello scritto *Sull'ottimismo* egli, a favore di Leibniz e di contro a Voltaire, giustifica l'ottimismo. Non ci si può limitare a una visione delle cose secondo un'ottica parziale, ma è necessario elevarsi a una visione dell'intero, a una visione del mondo come totalità: ciò che è visto da un'ottica individuale può sembrare ingiustificabile e incomprensibile, ma non lo è più se considerato dall'ottica dell'intero.

Nel **1762** egli pubblica *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche* e nel **1763** *Unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio e Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*. In questi scritti si avverte una svolta brusca, forse determinata dalla lettura di Hume. Nel primo e nell'ultimo il nostro autore rileva come la tradizionale logica formale non sia una logica del reale, perché resta chiusa in un sottile gioco formale, e pertanto non coglie l'essere; dunque il principio di identità non è in grado di spiegare il fondamento reale delle cose. Alle astrazioni della logica formale e ai castelli in aria della metafisica Kant sembra invece preferire i risultati guadagnati dalle nuove scienze. La filosofia dovrebbe assumere alcune verità della geometria. Nell'*Unico argomento* la metafisica è addirittura dichiarata una specie di "abisso senza fondo" e come un "oceano privo di sponde e di fari". Le prove tradizionali dell'esistenza di Dio vengono confutate e viene proposta una nuova prova, detta "dei possibili". Non viene enfatizzata la sua importanza, perché la Provvidenza non ha voluto legare una conoscenza così importante a sottili ragionamenti, ma alla naturale intelligenza degli uomini. Il possibile non è solo ciò che non è contraddittorio: ciò è la condizione formale della possibilità. Il possibile suppone anche che ci siano realmente gli elementi non contraddittori, che sono come la materia della possibilità. Analogamente, il necessario non è solo ciò il cui contraddittorio è formalmente impossibile, ma ciò il cui contraddittorio è anche realmente impossibile. Ora, è impossibile che nulla sia possibile. Ma il possibile, come si è detto, suppone l'essere come sua condizione. E poiché l'essere è condizione senza la quale non si dà il possibile, esiste qualcosa che è assolutamente necessario. Il possibile, dunque, suppone strutturalmente il necessario come sua condizione, e questo è Dio.

Nel **1764** vengono pubblicate la *Ricerca sull'evidenza dei principi della teologia naturale e della morale* e le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*. Nella prima opera Kant ribadisce l'idea che la metafisica deve procedere con lo stesso metodo che Newton ha introdotto nella fisica e che si è rivelato tanto fecondo, ossia deve ricercare le regole secondo le quali si svolgono i fenomeni "con esperienza sicura" e con "l'ausilio della geometria". Sempre in essa egli scioglie l'etica dalla metafisica e proclama che la facoltà della conoscenza teoretica del vero non è la facoltà con cui cogliamo il bene: il bene si coglie con un sentimento morale. Per tale distinzione delle facoltà egli si rifà alla dottrina dei moralisti inglesi Shaftesbury e Hutcheson.

Nella *Notizia sull'indirizzo delle lezioni per il semestre invernale 1765-1766* Kant enuncia i criteri cui si ispira il suo insegnamento filosofico. Pensare filosoficamente non è dogmatismo e nemmeno scetticismo, ma richiede una maniera critica e costruttiva di procedere.

Nel **1766** vede la luce *I sogni della metafisica spiegati con sogni di un visionario*. Lo svedese Emanuele Swedenborg aveva pubblicato un'opera dal titolo *Arcana coelestia* in cui sosteneva di essere in contatto con gli spiriti dei defunti e di aver avuto da essi notizie sull'al di là. Kant ricevette pressanti richieste di pronunciarsi su queste teorie di Swedenborg, che suscitavano grandi curiosità. Con astuzia e ironia Kant dice che quelli di Swedenborg non sono altro che sogni. Caratteristica dei sogni è di appartenere solamente a chi li sogna e di restare rinchiusi in un mondo privato e non comunicabile. Anche i metafisici somigliano a Swedenborg con le loro dottrine circa il regno degli spiriti (cfr. il regno delle monadi in Leibniz). Le dottrine metafisiche sono "sogni razionali" e, come tali, sono private e incomunicabili. La scienza newtoniana è invece oggettiva e pubblica, ossia comune a tutti. Kant ribadisce qui il concetto secondo cui l'etica non ha bisogno della metafisica, perché si può fondare sulla fede morale. La metafisica, a questo punto, si configura di più come "scienza dei limiti della ragione" piuttosto che come "scienza del noumeno".

Il **1769**, a detta di Kant, gli apportò una grande luce. Questa grande luce consiste nel dischiudersi di quella prospettiva rivoluzionaria che egli chiamerà la sua "rivoluzione copernicana", che gli permetterà il superamento sia del razionalismo sia dell'empirismo, sia del dogmatismo sia dello scetticismo, e aprirà una nuova era del filosofare.

Nel **1770** si rese vacante la cattedra di logica e metafisica, e così Kant dovette scrivere la sua dissertazione *De mundi sensibilis atque intellegibilis forma et principiis* per presentarsi al concorso. Tale opera si presenta come una propedeutica della metafisica, intesa come conoscenza dei principi dell'intelletto puro. Egli stabilisce prima di tutto la differenza che sussiste tra conoscenza sensibile e conoscenza intellegibile. La prima è costituita dalla recettività del soggetto, il quale subisce una certa affezione dalla presenza dell'oggetto. La conoscenza sensibile rappresenta le cose *uti apparent* e non *sicuti sunt*, le cose come appaiono al soggetto e non come sono in sé, e perciò mi presenta dei fenomeni, che vuol dire appunto le cose come si manifestano o appaiono. La conoscenza intellettiva è invece la facoltà di rappresentare quegli aspetti delle cose che, per la loro stessa natura, non sono coglibili dai sensi. Le cose come vengono colte dall'intelletto sono *noumeni* e mi ridanno le cose *sicuti sunt*. Concetti dell'intelletto sono, ad esempio, quelli di possibilità, esistenza, necessità, e simili, che ovviamente non derivano dai sensi. Su tali concetti si fonda la metafisica. La conoscenza sensibile è intuizione, conoscenza immediata. Ma ogni conoscenza sensibile avviene nello spazio e nel tempo, in quanto non è possibile il darsi di alcuna rappresentazione sensibile, se non spazialmente e temporalmente determinata. Che cosa sono, allora, spazio e tempo? Non sono proprietà delle cose, ossia realtà ontologiche (il newtoniano Clarke ne aveva addirittura fatto degli attributi divini), ma nemmeno semplici rapporti tra i corpi (come voleva Leibniz): sono le forme della sensibilità, ossia le condizioni strutturali della sensibilità. Spazio e tempo si configurano così, invece che come modi di essere delle cose, come

modi con cui il soggetto coglie sensibilmente le cose. Non è il soggetto che si adegua all'oggetto nel conoscerlo, ma viceversa è l'oggetto che si adegua al soggetto. Questa è la grande luce che costituisce la "rivoluzione copernicana" del nostro autore.

La critica della ragion pura (1781 e 1787).

Questa opera risponde prima di tutto alla domanda: quali sono le condizioni di possibilità della scienza? La natura della conoscenza scientifica, ovvero della vera conoscenza, consiste nell'essere una *sintesi a priori*. Essa consta di giudizi.

In generale un giudizio consiste nella connessione di due concetti, di cui uno funge da soggetto e l'altro funge da predicato.

- a. Il concetto che funge da predicato (B) può essere contenuto nel concetto che funge da soggetto (A) e ricavabile per semplice analisi di quest'ultimo. In questo caso il **giudizio è analitico**, come quando dico: il corpo è esteso. Il concetto di estensione è infatti sinonimo di corporeità, e quando dico che "ogni corpo è esteso" non faccio che esplicitare e spiegare ciò che si intende per corpo. Esso è formulato *a priori*, senza bisogno di ricorrere all'esperienza, in quanto con esso esprimiamo in modo diverso lo stesso concetto espresso nel soggetto. Di conseguenza esso è universale e necessario, ma non amplificativo del conoscere. La scienza si può avvalere largamente di questi giudizi per chiarire e spiegare molte cose, ma non si può basare su di essi quando deve amplificare la propria conoscenza. Il giudizio analitico a priori non può essere il giudizio tipico della scienza. Il fondamento del giudizio analitico *a priori* è il principio di identità e contraddizione.
- b. Il concetto che funge da predicato (B) può anche non trovarsi implicito nel concetto che funge da soggetto (A), eppure convenire a esso, e allora il **giudizio è sintetico**, perché il predicato B aggiunge al soggetto A qualcosa che non è ricavabile dalla mera analisi. Quando dico "ogni corpo è pesante" esprimo un giudizio sintetico, perché il concetto di pesante non è ricavabile per pura analisi del concetto di corpo, tanto è vero che, da Aristotele in poi, per molto tempo, si è ritenuto che alcuni corpi (terra e acqua) fossero per la loro natura pesanti e che altri corpi (aria e fuoco) fossero invece per loro natura leggeri. Esso amplifica sempre il conoscere, in quanto dice del soggetto sempre qualcosa di nuovo che non era contenuto implicitamente in esso. Ora, i giudizi sintetici più comuni sono quelli che formuliamo basandoci sull'esperienza, ossia i giudizi sperimentali. Essi sono tutti sintetici e, come tali, sempre amplificativi del conoscere. Tuttavia la scienza non può basarsi su di essi perché, appunto in quanto dipendono dall'esperienza, sono tutti *a posteriori* e, come tali, non possono essere universali e necessari. Dai giudizi di esperienza possono ricavarsi, al più, alcune generalizzazioni, ma mai l'universalità e la necessità. Il fondamento dei giudizi sintetici *a posteriori* è l'esperienza, per definizione.

La scienza si basa allora su un tipo di giudizi che unisce, a un tempo, l'apriorità, e quindi l'universalità e la necessità da una parte, e la fecondità, ossia la sinteticità dall'altra. I giudizi costitutivi della scienza sono i **giudizi sintetici a priori**. Le operazioni aritmetiche, i giudizi della geometria (es. la linea retta è la più breve tra due punti), i giudizi della fisica (es. in tutti i cambiamenti del mondo corporeo la quantità della materia resta invariata) sono giudizi sintetici a priori in cui il predicato estende la conoscenza del soggetto. La metafisica pretende di operare con giudizi sintetici a priori, ma tale pretesa può dirsi fondata? I giudizi sintetici a priori non si basano sul principio di identità, perché il predicato dice qualcosa di nuovo sul soggetto, e non si fondano sull'esperienza, in quanto sono *a priori*, e sono universali e necessari.

Ci si pone allora la domanda su quale sia il fondamento della sintesi a priori: in questo modo si possono risolvere tutti i problemi concernenti la conoscenza umana, il suo valore, i suoi ambiti legittimi, i suoi limiti, il suo orizzonte. La Critica intende rispondere a questa domanda. Essa è il nucleo della **"rivoluzione copernicana"** che Kant ritiene di operare: l'oggetto ruota intorno al soggetto, esso si adatta, nel momento in cui viene conosciuto, alle leggi del soggetto che lo riceve conoscitivamente. Quindi non è la nostra intuizione sensibile a regolarsi sulla natura degli oggetti, ma sono gli oggetti a regolarsi sulla natura della nostra facoltà intuitiva. Non è l'intelletto a regolarsi sugli oggetti per trarre da essi i concetti, ma sono gli oggetti, nel momento in cui vengono pensati, a regolarsi sui concetti dell'intelletto e ad accordarsi con essi. Il fondamento dei giudizi sintetici a priori è il soggetto stesso che sente e che pensa, il soggetto con le leggi della sua sensibilità e del suo intelletto.

In Kant c'è un altro termine di cui bisogna precisare il significato, il termine **"trascendentale"**. Egli usa questo termine in accezioni varie nella Critica: a volte sta per "trascendente", a volte riprende il significato scolastico dei trascendentali dell'essere (le condizioni dell'essere in quanto tali). C'è chi ne ha rinvenute ben tredici. Uno è però il significato peculiare e nuovo con cui Kant usa il termine. Il trascendentale è la condizione di possibilità degli oggetti, la condizione dell'intuibilità e della pensabilità degli oggetti, è la definizione delle condizioni di possibilità dell'oggetto in relazione al soggetto. Il trascendentale è in pratica ciò che il soggetto mette nelle cose nell'atto stesso del conoscerle.

L'estetica trascendentale.

La conoscenza ha due forme: tramite il senso e tramite l'intelletto. Tramite il senso gli oggetti ci sono dati, tramite l'intelletto sono pensati. La dottrina sul senso è chiamata da Kant estetica, nel significato etimologico del termine: *aisthesis* in greco è sensazione o percezione sensoriale. L'estetica trascendentale studia le strutture della sensibilità, il modo in cui l'uomo riceve le sensazioni e si forma la conoscenza sensibile. *"Chiamo estetica trascendentale una scienza di tutti i principi a priori della sensibilità"* scrive Kant, e tali principi a priori sono i modi di funzionare della sensibilità.

La **sensazione** è una pura modificazione o affezione che il soggetto riceve passivamente a opera dell'oggetto (sentire caldo o freddo, dolce o amaro ...) o, se si preferisce, è un'azione che l'oggetto produce sul soggetto, modificandolo.

La **sensibilità** è la facoltà che noi abbiamo di ricevere le sensazioni, ossia la facoltà mediante la quale noi siamo suscettibili di essere modificati dagli oggetti.

L'**intuizione** è la conoscenza immediata degli oggetti. Secondo Kant l'uomo è dotato di un solo tipo di intuizione: quella propria della sensibilità. L'intelletto umano non intuisce, ma si riferisce sempre, quando pensa, ai dati fornitigli dalla sensibilità. L'intuizione intellettuale è propria di Dio.

L'oggetto dell'intuizione sensibile è **fenomeno**, che significa "apparizione" o "manifestazione". Noi, nella conoscenza sensoriale, non cogliamo l'oggetto come è in sé (il noumeno), ma, appunto, come esso appare a noi, perché la sensazione (il conoscere sensoriale) è una modificazione che l'oggetto produce sul soggetto, e quindi è un apparire dell'oggetto quale si manifesta mediante la modificazione stessa.

Nel fenomeno Kant distingue una materia e una forma. La **materia** è data dalle singole sensazioni o modificazioni prodotte in noi dall'oggetto, e come tale può essere solo *a posteriori*. La **forma**, invece, non viene dalle sensazioni e dall'esperienza, ma dal soggetto ed è ciò per cui i molteplici dati sensoriali vengono ordinati in determinati rapporti. La forma consiste nel modo di funzionare della nostra sensibilità, la quale, nel momento in cui accoglie i dati sensoriali, naturalmente li sistema. La forma è *a priori* in noi.

Kant chiama **intuizione empirica** la conoscenza sensibile in cui sono concretamente presenti le sensazioni, e **intuizione pura** la forma della sensibilità considerata a prescindere dalla materia (ossia a prescindere dalle concrete sensazioni).

Le intuizioni pure o forme della sensibilità sono solamente due: lo spazio e il tempo. Esse cessano di essere determinazioni ontologiche o strutture degli oggetti e, in conformità alla rivoluzione copernicana, diventano modi e funzioni proprie del soggetto, "*forme pure dell'intuizione sensibile come principi della conoscenza*". Spazio e tempo sono in noi, *a priori*. Lo **spazio** è la forma, il modo di funzionare, del senso esterno, ossia la condizione alla quale deve sottostare la rappresentazione sensibile di oggetti esterni, abbraccia tutte le cose che possono apparire esteriormente. Il **tempo** è la forma, il modo di funzionare, del senso interno, la forma di ogni dato sensibile interno in quanto da noi conosciuto. Esso abbraccia tutte le cose che possono apparire interiormente. Spazio e tempo non sono realtà assolute, non valgono indipendentemente dalla forma della nostra intuizione sensibile, non ineriscono assolutamente alle cose come loro condizioni o qualità. Noi cogliamo le cose spazialmente e temporalmente determinate perché la nostra sensibilità è così configurata. Spazio e tempo hanno realtà empirica perché nessun oggetto può essere dato ai nostri sensi senza sottostare a queste due forme; e hanno idealità trascendentale perché non ineriscono alle cose come loro condizioni, ma sono solo forme della nostra intuizione sensibile. Non sono dunque forme dell'oggetto, ma del soggetto. Gli oggetti in sé possono essere colti solo

dall'intuizione propria di un intelletto originario (Dio) nell'atto stesso in cui li pone. Pertanto la nostra intuizione, proprio in quanto non è originaria, è solo sensibile, ossia non è produttrice dei suoi contenuti, ma dipende dall'esistenza di oggetti che agiscono sul soggetto modificandolo mediante le sensazioni. La forma della conoscenza sensibile dipende da noi, il contenuto non dipende da noi, ma ci è dato.

La **geometria** e la **matematica** si fondano non sul contenuto della conoscenza, ma sulla forma, ossia sull'intuizione pura dello spazio e del tempo, e proprio per questo hanno universalità e necessità assolute, ossia perché lo spazio e il tempo sono strutture del soggetto (e non dell'oggetto), e come tali, sono *a priori*. Tutti i giudizi sintetici a priori della geometria (tutti i postulati e tutti i teoremi) dipendono dall'intuizione a priori dello spazio. La matematica si fonda invece sul tempo: sommare, sottrarre, moltiplicare ... sono operazioni che, come tali, si distendono nel tempo. I giudizi sintetici a priori sono possibili sulla base delle intuizioni pure di spazio e tempo. Noi operiamo giudizi sintetici *a priori* fondandoci su queste nostre intuizioni. Per questo essi non vanno oltre gli oggetti dei sensi e possono valere soltanto per oggetti di una esperienza possibile, non per gli oggetti in sé. Geometria e matematica hanno valore universale e necessario, ma tale valore si restringe all'ambito fenomenico.

L'analitica trascendentale.

L'uomo ha una seconda fonte di conoscenza: l'intelletto. Intuizione e concetti costituiscono gli elementi di ogni nostra conoscenza: né concetti senza una corrispettiva intuizione né intuizione senza i corrispettivi concetti possono offrirci conoscenza. L'intelletto non può intuire nulla, i sensi non possono pensare nulla:

"I pensieri, senza contenuto, sono vuoti. Le intuizioni, senza concetti, sono cieche".

La **logica** è la **scienza dell'intelletto in generale**, e si distingue in logica generale e logica trascendentale.

La **logica generale** prescinde dai contenuti e si limita a studiare le leggi e i principi in generale del pensiero, senza i quali non esisterebbe un uso dell'intelletto. Si tratta della logica formale scoperta da Aristotele, nata pressoché perfetta, tanto che essa non ha dovuto fare alcun passo indietro e ha dovuto subire solo correzioni di dettaglio.

La **logica trascendentale** non prescinde dal contenuto. I concetti empirici sono i concetti che contengono elementi sensibili, mentre i concetti puri sono quelli ai quali non è stata mescolata alcuna sensazione. Pur prescindendo da ogni contenuto empirico, l'intelletto può avere come contenuto le intuizioni pure di spazio e tempo. La logica trascendentale fa astrazione dei contenuti empirici, ma non può farla dai legami con le intuizioni pure, con le forme dello spazio e del tempo. Inoltre essa studia l'origine dei concetti e si occupa specificatamente di quei concetti che non provengono dagli oggetti, ma che provengono *a priori* dall'intelletto, e che tuttavia si riferiscono *a priori* agli oggetti medesimi.

La prima parte della logica trascendentale consiste **nell'Analitica trascendentale**. L'analitica trascendentale procede a sciogliere la conoscenza intellettuale nei suoi elementi essenziali, scompone la facoltà intellettuale per ricercare in essa i concetti *a priori*, e studiarne l'uso in modo sistematico. Siccome l'intelletto è discorsivo, i concetti dell'intelletto non sono intuizioni, ma funzioni. La funzione propria dei concetti è quella di unificare, nell'ordinare un molteplice sotto una rappresentazione comune. L'intelletto è la facoltà di giudicare, proprio perché l'unificare sotto una rappresentazione comune un molteplice è giudicare. Nella logica trascendentale il molteplice da unificare è il molteplice puro dato dall'intuizione pura (spazio e tempo). L'intelletto agisce su questo molteplice con un'attività unificatrice, che Kant chiama **sintesi**. I vari modi con cui l'intelletto unifica e sintetizza sono i concetti puri dell'intelletto, o **categorie**. Per Aristotele le categorie sono *leges entis* (modi di ciò che è), per Kant diventano *leges mentis* (modi di funzionare del pensiero). I concetti puri kantiani non sono contenuti, ma forme sintetizzatrici. Possiamo allora fare *a priori* un'elencazione o enumerazione completa delle categorie. Agli occhi di Kant Aristotele, nello stabilire la tavola delle categorie, ha proceduto in modo affrettato e rapsodico, senza un filo conduttore che gli permettesse di raggiungere il perfetto ordine e la completezza. Kant ritiene di aver rinvenuto il filo conduttore: siccome pensare è giudicare, vi dovranno essere tante forme del pensiero puro, ossia tante categorie, quante sono le forme del giudizio. La logica formale è giunta a distinguere dodici forme di giudizi, a cui corrisponderebbero dodici categorie.

Secondo la **quantità** i giudizi sono:

universali, cui corrisponde la categoria di **unità**

particolari, cui corrisponde la categoria di **pluralità**

singolari, cui corrisponde la categoria di **totalità**.

Secondo la **qualità** i giudizi sono:

affermativi, cui corrisponde la categoria di **realtà**

negativi, cui corrisponde la categoria di **negazione**

infiniti, cui corrisponde la categoria di **limitazione**.

Secondo la **relazione**, i giudizi sono:

categorici, cui corrisponde la categoria di **inerenza o sussistenza** (sostanza e accidente)

ipotesi, cui corrisponde la categoria di **causalità e dipendenza** (causa ed effetto)

disgiuntivi, cui corrisponde la **categoria di reciprocità** (agente e paziente).

Secondo la **modalità**, i giudizi sono:

problematici, cui corrisponde la categoria di **possibilità-impossibilità**

assertori, cui corrisponde la categoria di **esistenza-inesistenza**

apodittici, cui corrisponde la categoria di **necessità-contingenza**.

Dopo aver ricavato il numero delle categorie, il nostro autore deve giustificarne il valore. È la questione della **deduzione trascendentale**, che significa appunto la giustificazione della pretesa di validità conoscitiva delle categorie medesime. Si tratta di dimostrare come dei concetti puri *a priori* debbano riferirsi in maniera necessaria agli oggetti. Kant dovette riscrivere questa parte della Critica, motivando la seconda edizione del 1787. Come le cose, per essere conosciute sensibilmente, devono sottostare alle forme della sensibilità, così, per essere pensate, debbono necessariamente sottostare alle leggi dell'intelletto e del pensiero. Come il soggetto, cogliendo sensibilmente le cose, le spazializza e temporalizza, così, pensandole, le ordina e le determina concettualmente secondo i modi propri del pensiero. I concetti puri o categorie sono dunque le condizioni alle quali solamente è possibile che qualcosa venga pensato come oggetto di esperienza, così come lo spazio e il tempo sono le condizioni alle quali soltanto è possibile che qualcosa venga colto sensibilmente come oggetto di intuizione.

Tutto questo conferma che il fondamento dell'oggetto è nel soggetto. Il legame necessario che costituisce l'unità dell'oggetto di esperienza è l'unità sintetica del soggetto. Il concetto di oggetto, tradizionalmente inteso come ciò che sta contro e si oppone al soggetto, invece suppone strutturalmente il soggetto. L'ordine e la regolarità degli oggetti della natura è l'ordine che il Soggetto, pensando, introduce nella natura. Kant introduce così la figura teoretica **dell'Appercezione trascendentale** e la connessa figura **dell'io penso** come momento culminante dell'analitica dei concetti. Poiché le categorie sono dodici, esse suppongono una unità originaria, suprema, cui tutto deve far capo. Questa unità suprema è l'unità della coscienza o dell'autocoscienza, che Kant chiama **io penso**. L'io penso deve poter accompagnare ogni rappresentazione permanendo identico, altrimenti io non ne potrei aver coscienza o sarebbe come se non l'avessi, e, inoltre, col variare delle rappresentazioni, io diventerei "un me variopinto", muterei col mutare delle rappresentazioni stesse. Il punto focale in cui tutto il molteplice si unifica è la rappresentazione dell'io penso, che non è l'io individuale di ciascun soggetto empirico, ma la struttura del pensare comune a ogni soggetto empirico (ciò per cui ciascun soggetto empirico è soggetto pensante e cosciente). Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? Essi sono possibili, oltre che per la ragione che noi abbiamo le forme pure dell'intuizione sensibile, per l'ulteriore motivo che il nostro pensiero è attività unificatrice e sintetizzante che si esplica attraverso le categorie e che culmina nell'appercezione originaria, che è il principio dell'unità sintetica originaria, la forma stessa dell'intelletto. L'IO penso, o soggetto trascendentale, è funzione, attività.

Lo schematismo trascendentale.

Le intuizioni sono solo sensibili e l'intelletto non intuisce. Le intuizioni e i concetti sono tra loro eterogenei. Kant si pone il problema:

“Com'è possibile la sussunzione delle intuizioni sotto i concetti, e quindi l'applicazione delle categorie ai fenomeni?”.

Occorre la mediazione di un terzo termine con queste caratteristiche: deve essere omogeneo rispetto alle categorie, deve essere omogeneo anche rispetto al fenomeno, e deve rendere possibile l'applicazione della categoria al fenomeno. Tale termine medio deve essere puro, non empirico, per un verso intellettuale e per un altro verso sensibile. Tale intermediario è lo **schema trascendentale** che fa capo allo schematismo trascendentale, al modo cioè con cui l'intelletto si comporta con questi schemi. Lo spazio è la forma dell'intuizione di tutti i fenomeni esterni, il tempo è la forma dell'intuizione di tutti i fenomeni interni. Ma anche i fenomeni esterni, una volta che vengono colti, diventano fenomeni interni al soggetto, di modo che il tempo può considerarsi come quella forma dell'intuizione che connette tutte le rappresentazioni sensibili. Perciò il tempo come condizione di tutte le rappresentazioni sensibili è omogeneo rispetto ai fenomeni, non potendo darsi nessuna rappresentazione empirica se non attraverso esso; e in quanto esso è forma, ossia regola della sensibilità, è *a priori*, puro e generale, e come tale è omogeneo alle categorie. Pertanto il tempo viene ad essere anche la condizione secondo cui la categoria può essere applicata a un oggetto. Lo schema trascendentale è dunque una determinazione a priori del tempo, fatta in modo che a essa possa agevolmente applicarsi ciascuna categoria. Lo schema, pur avendo una certa affinità con l'immagine, è molto di più, e va distinto da essa. Cinque punti in fila sono un'immagine del numero cinque. Ma se io considero i cinque punti, ai quali posso aggiungerne via via degli altri, come esemplificazione metodica per rappresentare una molteplicità (un qualsiasi numero), io non ho più una semplice immagine, ma ho un'immagine che assurge a indicazione di un metodo per rappresentarmi il concetto di numero, e ho quindi uno schema. Quando mi rappresento un cane, ho una semplice immagine; ma quando io considero questa immagine spogliandola di certe sue peculiarità, e la considero come raffigurazione di un quadrupede in generale, allora ho uno schema. Gli schemi trascendentali dovranno essere tanti quante sono le categorie. Lo schema della categoria di sostanza è la permanenza nel tempo; lo schema della categoria di causa – effetto è la successione temporale del molteplice (secondo una regola); lo schema dell'azione reciproca è la simultaneità temporale; lo schema della categoria di realtà è l'esistenza in un determinato tempo; lo schema della categoria della necessità è l'esistenza di un oggetto in ogni tempo, e così via. L'immagine empirica è prodotta dall'immaginazione empirica; lo **schema trascendentale** è prodotto **dall'immaginazione trascendentale**. Tali concezioni hanno le loro radici nella scienza del tempo, in particolare nella meccanica, specie nella dinamica. Nella dinamica i concetti di materia, forza, azione reciproca risultano estremamente legati al tempo, che funge quasi da loro supporto.

L'ultima parte dell'Analitica considera unitariamente tutti i principi sintetici dell'intelletto puro. Essi sono i principi su cui si fonda la scienza (newtonianamente intesa) della natura intesa come connessione necessaria di fenomeni. Se la natura è l'ordine di connessione dei fenomeni, essa può essere conosciuta *a priori* in modo universale e necessario, perché tale ordine e tale connessione derivano dal soggetto. La totalità dei principi derivanti dalle categorie rappresenta tutto il

complesso delle conoscenze *a priori* che possiamo avere della natura. Per Kant la metafisica della natura consiste nello studio del complesso dei principi che costituiscono le condizioni della scienza della natura. Tale metafisica è l'epistemologia della scienza galileiano-newtoniana.

La dialettica trascendentale.

L'uomo possiede forme *a priori* o concetti puri dell'intelletto che precedono l'esperienza, ma che valgono tuttavia solamente se considerati come condizioni dell'esperienza reale o comunque possibile, ma di per sé rimangono vuoti. Dunque noi non possiamo applicarli al di là dell'esperienza possibile. Allorché la ragione tenta di farlo, cade inesorabilmente in una serie di errori e in una serie di "illusioni" che non sono casuali, ma necessari. Gli errori in cui la ragione incappa quando si spinge al di là dell'esperienza non sono illusioni volontarie, bensì involontarie e strutturali. La dialettica trascendentale è una critica di tali illusioni. Anche se chiaramente denunciata come tale, l'illusione trascendentale rimane perché naturale e strutturale. Possiamo difenderci da essa, ma non possiamo toglierla. Possiamo invece smascherare e togliere i sofismi eristico – dialettici e le apparenze sofistico – dialettiche. Così Kant precisa:

“La dialettica trascendentale si accontenterà dunque di scoprire la parvenza dei giudizi trascendenti e contemporaneamente di far sì che essa non inganni; che però essa (al pari della parvenza logica) addirittura scompaia, e che cessi di essere una parvenza, questo la dialettica trascendentale non potrà mai ottenerlo. Infatti noi abbiamo a che fare con una naturale e inevitabile illusione, che si fonda essa stessa su principi soggettivi, scambiandoli per oggettivi, mentre la dialettica logica nella risoluzione delle conclusioni sofistiche ha a che fare soltanto con un errore nel seguire i principi, oppure solo con una parvenza artificiosa nella loro imitazione. Esiste perciò una naturale e inevitabile dialettica della ragion pura; non una dialettica in cui un pasticcione, per carenza di conoscenze, si involuppi da se stesso, o che un qualunque sofista abbia artificiosamente escogitato per ingannare le persone ragionate; bensì una dialettica che è inscindibilmente connessa all'umana ragione, di modo che – anche dopo aver smascherato il miraggio – non cesserà tuttavia di sedurla e di trarla continuamente in errori momentanei che richiedono sempre di essere nuovamente eliminati”.

Dunque il pensiero umano, da un punto di vista conoscitivo, è limitato all'orizzonte dell'esperienza.

La sua tendenza ad andare oltre l'esperienza è naturale e irrefrenabile, in quanto risponde a un preciso bisogno dello spirito e a un'esigenza che fa parte della stessa natura dell'uomo in quanto uomo.

Non appena si avventura fuori dagli orizzonti dell'esperienza possibile, lo spirito umano cade fatalmente in errore.

Le illusioni e gli errori in cui cade lo spirito umano quando va oltre l'esperienza hanno una precisa logica (non possono non essere commessi).

La dialettica trascendentale studia quali e quanti sono questi errori e le ragioni per cui si commettono, per disciplinare la ragione nei suoi eccessi. Essa studia dunque la ragione e le sue strutture. Cosa intende, Kant, per **ragione**?

- a. Il termine è usato nel suo significato generale, come facoltà conoscitiva in genere.
- b. Esso ha anche un significato specifico e tecnico, studiato nella Dialettica. **Essa è l'intelletto che si sporge con le sue categorie oltre l'orizzonte dell'esperienza possibile** cadendo in alcune inevitabili illusioni. Tale spingersi oltre l'esperienza possibile non è una vacua curiosità, né un'operazione illecita, ma è un bisogno strutturale e ineliminabile. La ragione è dunque **facoltà dell'incondizionato**, ossia la facoltà che spinge l'uomo, senza posa, al di là del finito, a cercare i fondamenti supremi e ultimativi.

La ragione è dunque la **facoltà della metafisica**, che è destinata a rimanere **pura esigenza dell'Assoluto**, incapace di attingerlo conoscitivamente.

Intelletto e ragione diventano due modi di approccio alla realtà ben distinti: il primo limitato all'orizzonte dell'esperienza e quindi del finito, l'altro proteso oltre l'esperienza e il finito, proteso all'infinito.

Se l'intelletto è la facoltà di giudicare, la ragione è la facoltà di sillogizzare. Mentre il giudizio sintetico contiene sempre un elemento fornito dall'intuizione, il sillogismo opera su puri concetti e giudizi, non su intuizioni, deducendo mediamente da principi supremi e incondizionati conclusioni particolari. Dalla tavola dei sillogismi Kant deduce la tavola dei concetti puri della ragione, che egli chiama "Idee" in senso tecnico, riprendendo il termine da Platone.

I tipi di sillogismi sono tre:

sillogismo categorico, cui corrisponderebbe **l'Idea psicologica (Anima)**;

sillogismo ipotetico, cui corrisponderebbe **l'Idea di modo come unità metafisica**;

sillogismo disgiuntivo, cui corrisponderebbe **l'Idea teologica (Dio)**.

In realtà le tre Idee sono gli oggetti delle tre parti tradizionali della metafisica, in particolare di quella wolffiana. Kant non aveva letto Platone. Mentre per quest'ultimo esse sono paradigmi assoluti al di sopra della ragione stessa, per il filosofo tedesco esse sono **emanazioni della ragione suprema**, sono le **supreme forme** o **esigenze strutturali della ragione**.

La **psicologia razionale** cerca di trovare quel principio incondizionato (metempirico e trascendente), un Soggetto assoluto da cui deriverebbero tutti i fenomeni psichici interni. La ragione, tentando di costruire tale scienza, cade in errori trascendentali detti paralogismi. Essi sono dei sillogismi difettosi, il cui termine medio viene usato surrettiziamente in due significati differenti (si tratta di quell'errore che la logica tradizionale chiama *quaternio terminorum*; il sillogismo ha infatti tre termini, ma se uno di essi – il medio – viene surrettiziamente inteso nelle

due premesse in modo diverso, allora si sdoppia, e si hanno quattro termini invece di tre). Nella psicologia razionale il paralogismo consiste nel fatto che si parte dall'io penso e dall'autocoscienza, ossia dall'unità sintetica dell'appercezione, e la si trasforma in unità ontologica sostanziale. La sostanza è una categoria che può essere applicata ai dati dell'intuizione, ma non all'io penso, che è pura attività formale da cui dipendono le categorie stesse. L'io penso è soggetto e non oggetto delle categorie. Scrive Kant:

“Da tutto ciò si vede che la psicologia razionale trae la sua origine da un semplice equivoco. L'unità della coscienza che sta alla base delle categorie viene assunta qui come un'intuizione del soggetto considerato come oggetto, e a tale unità viene applicata la categoria della sostanza. Essa, però, è solo l'unità del pensiero, e per suo tramite soltanto non viene dato alcun oggetto; motivo per cui non le può essere applicata la categoria della sostanza, in quanto quest'ultima presuppone sempre un'intuizione data. Questo soggetto, dunque, non può affatto essere conosciuto. Non è possibile affermare, perciò, che il soggetto delle categorie, per il fatto che pensa tali categorie, acquisti un concetto di se stesso come oggetto delle categorie, poiché, per pensare queste ultime, il soggetto deve porre a fondamento la sua pura autocoscienza, che è proprio ciò che si doveva spiegare. Del pari il soggetto, in cui la rappresentazione del tempo ha il suo fondamento originario, non può determinare tramite essa la sua propria esistenza nel tempo, e, se quest'ultima cosa è impossibile, sarà impossibile anche la prima, vale a dire la determinazione di se stesso (in quanto essere pensante in generale) tramite le categorie”.

In sintesi, noi siamo coscienti di noi stessi come esseri pensanti (l'io penso mi dà solo la coscienza del pensiero), ma non conosciamo il sostrato noumenico del nostro io. Noi “ci conosciamo” solo come fenomeni (spazialmente e temporalmente determinati e poi ulteriormente determinati secondo le categorie), ma quel sostrato ontologico che costituisce ciascuno di noi (l'anima, ossia il me metafisico), ci sfugge. E quando vogliamo varcare questi limiti, cadiamo necessariamente in paralogismi.

La **cosmologia razionale** riguarda il mondo inteso come totalità ontologica vista nelle sue cause noumeniche ultimative, come un intero metafisico. Nel momento in cui la ragione cerca l'unità incondizionata di tutti i fenomeni e vuole passare ad una conoscenza noumenica del mondo, cade in una serie di antinomie in cui tesi e antitesi si elidono a vicenda. Eppure l'una e l'altra sono difendibili a livello di pura ragione, e né l'una né l'altra possono venir confermate, e nemmeno smentite, dall'esperienza. IL termine antinomia, letteralmente, significa “conflitto di leggi”, e consiste in una contraddizione strutturale, insolubile. Tale strutturale insolubilità mostra l'illusione trascendentale della cosmologia. La cosmologia razionale considera l'assoluto cosmologico secondo gli aspetti della quantità, della qualità, della modalità e della relazione, indicati dalle stesse categorie. Da ciò derivano i seguenti problemi:

-il mondo va pensato metafisicamente come finito o infinito?

-Si risolve in parti semplici e indivisibili, o no?

-le sue cause ultimative sono tutte di tipo meccanicistico, e quindi necessarie, oppure in esso vi sono anche cause libere?

-il mondo suppone una causa ultimativa incondizionata e assolutamente necessaria, o no?

Le risposte sono quattro antinomie strutturali e insolubili perché, quando la ragione varca i limiti dell'esperienza, non può che oscillare da un opposto a un altro. Fuori dall'esperienza i concetti lavorano a vuoto. Esse sono così formulate:

Prima antinomia

Tesi:

Il mondo ha un cominciamento nel tempo, ed è chiuso entro i confini dello spazio.

Antitesi:

Il mondo non ha alcun cominciamento né alcun confine nello spazio, ma è infinito tanto nel tempo quanto nello spazio.

Seconda antinomia

Tesi:

Ogni sostanza composta nel mondo consiste di parti semplici, e ovunque non esiste altro che il semplice, o ciò che è composto da esso.

Antitesi:

Nessuna cosa composta nel mondo consiste di parti semplici, e in nessun luogo nel mondo esiste alcunché di semplice.

Terza antinomia

Tesi:

La causalità secondo le leggi della natura non è l'unica dalla quale i fenomeni del mondo, nel loro insieme, possono essere derivati. Per la loro spiegazione è necessario ammettere anche una causalità mediante libertà.

Antitesi:

Non vi è alcuna libertà, ma tutto nel mondo accade secondo leggi di natura.

Quarta antinomia

Tesi:

Al mondo appartiene qualcosa che, come sua parte o come sua causa, è un essere assolutamente necessario.

Antitesi:

In nessun luogo esiste un essere assolutamente necessario, né nel mondo né fuori del mondo, come causa di esso.

Le prime due antinomie sono dette matematiche, perché riguardano la totalità cosmologica dal punto di vista quantitativo e qualitativo; la terza e la quarta sono dette dinamiche perché implicano il movimento logico del risalire, di condizione in condizione, fino a un termine ultimo incondizionato. Le quattro tesi sono tipiche del razionalismo dogmatico, mentre le quattro antitesi esprimono le posizioni tipiche dell'empirismo. Le tesi hanno un vantaggio pratico, in quanto giovano all'etica e alla religione, sono più "popolari" in quanto rispecchiano le convinzioni della maggioranza e hanno maggiore interesse speculativo, perché soddisfano di più le esigenze della ragione. Le antitesi sono invece in sintonia con l'atteggiamento e con lo spirito scientifico. Razionalismo ed empirismo si fronteggiano con uguali ragioni e il dissidio è in realtà privo di un'effettiva posta in gioco, perché l'illusione trascendentale, nata dal fatto che ci si è spinti oltre il fenomeno, fa credere alle due parti la realtà di oggetti, che invece non ne hanno nessuna. Perciò Kant scrive:

"Così l'antinomia della ragion pura riguardo alle sue idee cosmologiche viene eliminata mostrando che essa è semplicemente dialettica, vale a dire che si tratta di un conflitto di parvenze che sorge dal fatto che l'idea della totalità assoluta – valida soltanto come una condizione delle cose in se stesse – è stata applicata ai fenomeni, i quali esistono solo nella rappresentazione e, nel caso in cui costituiscono una serie, solo nel regresso successivo, diversamente non esistono affatto. Ma da questa antinomia si può trarre, viceversa, anche un vero e proprio vantaggio, non dogmatico, certo, bensì critico e dottrinale, consistente nel dimostrare indirettamente, per questo tramite, l'identità trascendentale dei fenomeni, se mai a qualcuno non bastasse la dimostrazione diretta contenuta nell'Estetica trascendentale. La dimostrazione consisterebbe in questo dilemma. Se il mondo è una totalità in sé esistente, sarà o finito o infinito. Sennonché, il primo caso è falso tanto quanto il secondo (in base alle dimostrazioni, riportate in precedenza, dell'antitesi da una parte e della tesi dall'altra). Dunque, è anche falso che il mondo (l'insieme di tutti fenomeni) sia una totalità esistente in se stessa. Da ciò segue che i fenomeni in generale al di fuori delle nostre rappresentazioni non sono nulla, ed è ciò che intendevano appunto con l'idealità trascendentale dei fenomeni".

Le tesi e le antitesi delle antinomie matematiche, qualora vengano riferite al mondo fenomenico, sono entrambe false, perché il mondo fenomenico non è finito e nemmeno infinito, ma si costituisce attraverso serie di fenomeni che progrediscono indefinitamente. Invece le tesi e le antitesi delle antinomie dinamiche possono essere tutte e due vere: le tesi, se riferite alla sfera del noumeno, le antitesi, se riferite alla sfera del fenomeno.

La teologia razionale.

Ora ci troviamo davanti un Ideale, l'Ideale per eccellenza della ragione:

“Ma esso è anche l'unico ideale vero e proprio, di cui la ragione umana sia capace, poiché solo in quest'unico è conosciuto un concetto in sé universale di una cosa, completamente determinato mediante se stesso, e come rappresentazione di un individuo”.

Dio è “ideale” perché è modello di tutte le cose, le quali, come copie, da lui restano infinitamente lontane, come ciò che è derivato da ciò che è originario. Dio è l'essere da cui dipendono tutti gli esseri, perfezione assoluta. Ma questa Idea o Ideale che ci formiamo con la ragione ci lascia nella totale ignoranza circa l'esistenza di un essere di così eccezionale preminenza. Per Kant la **teologia trascendentale** si propone di conoscere l'esistenza dell'essere originario da un'esperienza in generale, ed è la cosmoteologia, in quanto il mondo è il luogo di ogni esperienza possibile, oppure cerca di conoscere l'esistenza di Dio grazie a semplici concetti, senza ricorrere ad alcuna esperienza, ed è l'ontoteologia. La teologia trascendentale cerca di conoscere l'esistenza di un essere originario per mezzo della semplice ragione, a patto che il concetto di tale essere sia puramente trascendentale, in quanto concerne un essere che ha ogni realtà, ma non è determinabile con maggior precisione. Per la **teologia naturale** la ragione è in grado di determinare con più precisione l'oggetto in base all'analogia con la natura, è capace di determinare un essere che racchiude in sé, in virtù dell'intelletto e della volontà, il fondamento originario di tutte le altre cose. Essa sale da questo mondo alla somma Intelligenza intesa come principio di ogni ordine e di ogni perfezione naturale, o come principio di ogni ordine e perfezione morale. È possibile dimostrare l'esistenza di Dio?

L'argomento ontologico cade nell'errore, o illusione trascendentale, di scambiare il predicato logico con quello reale. Il concetto di *ens realissimum* (ente perfettissimo) non solo è raggiunto dalla ragione, ma è necessario alla ragione. Tuttavia, da tale concetto o Idea, non si può ricavare l'esistenza reale, perché la proposizione che afferma l'esistenza di una cosa non è analitica, ma sintetica. L'esistenza di una cosa non è un concetto che si aggiunge al concetto di quella cosa, ma è la posizione reale della cosa. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili. Se dunque penso una cosa, con qualunque numero o genere di predicati io voglia, magari nella sua assoluta determinatezza, non aggiungo nulla alla cosa con l'affermazione che essa è. Ora, l'esistenza degli oggetti che rientrano nella sfera sensibile ci è data dall'esperienza, ma per gli oggetti del pensiero puro non c'è assolutamente mezzo di conoscere la loro esistenza, poiché

questo dovrebbe conoscersi interamente *a priori*. Ma per questo dovremmo avere una intuizione intellettuale che, invece, non possediamo.

La **prova cosmologica** parte invece dall'esperienza e inferisce Dio come causa. Kant la riassume così:

“Essa suona come segue: se qualcosa esiste, allora deve esistere anche un essere assolutamente necessario. Ma per lo meno io stesso esisto: dunque, esiste un essere assolutamente necessario. La premessa minore contiene un'esperienza, e quella maggiore la conclusione da un'esperienza in generale all'esistenza del necessario. La prova, dunque, comincia propriamente da un'esperienza, e perciò non è condotta del tutto a priori, ossia ontologicamente. E poiché l'oggetto di ogni possibile esperienza si chiama mondo, essa viene chiamata la prova cosmologica. Ma dal momento che essa astrae da ogni particolare attributo degli oggetti dell'esperienza, attraverso cui questo mondo si distingue da ogni altro mondo possibile, allora essa si distingue, già nella sua denominazione, dalla prova fisico – teologica, la quale usa, come suoi argomenti, le osservazioni sul carattere particolare di questo nostro mondo sensibile”.

Tale prova contiene un vero e proprio ginepraio di errori trascendentali. Il principio che porta a inferire dal contingente una sua causa ha un significato solo nel mondo sensibile, ma fuori di questo non ha nessun senso, perché il principio di causa – effetto su cui si fonda l'esperienza non può dar luogo a una proposizione sintetica se non nell'ambito dell'esperienza: l'inferenza di una cosa non contingente rappresenta dunque un'applicazione della categoria al di fuori del suo corretto ambito. Soprattutto Kant rileva che la prova cosmologica ripropone, alla fine, l'argomento ontologico camuffato: infatti, una volta che si sia pervenuti all'Essere necessario come a condizione del contingente, resta da provare proprio ciò di cui si trattava, ossia la sua esistenza reale, che, come sappiamo, non è analiticamente ricavabile, perché l'esistenza è una posizione e il giudizio di esistenza è sintetico *a priori*; il che significa che, per cogliere l'esistenza di Dio, dovremmo intuirla intellettualmente. Una seconda fase della prova consiste in questo passaggio:

“Nel concetto di un essere che esiste necessariamente è incluso il concetto di realtà somma ... Di conseguenza il concetto di essere sommamente reale è l'unico grazie al quale può essere pensato un Essere necessario; quindi esiste necessariamente un Essere sommo”.

In questa seconda fase si vorrebbe dimostrare l'identità tra *ens realissimum* e *ens necessarium*. Kant respinge però tale identificazione. In essa al centro della discussione vi è il rapporto tra la necessità assoluta e il tutto della realtà, senza che nulla di ciò si incontri nell'esperienza. Tale argomentazione muove da puri concetti. Non si può passare dal concetto dell'Essere necessario a quello dell'*ens realissimum*, perché il concetto di essere necessario non è affatto il concetto di una cosa determinata in qualche modo. La tesi della prova cosmologica potrebbe essere così scomposta: 1. Se esiste qualcosa, vi è anche qualcosa di incondizionato 2. Ciò che esiste in modo incondizionato esiste come essere assolutamente necessario. La seconda affermazione non costituisce una deduzione necessaria, perché l'incondizionato può essere necessario per una serie,

ma esso stesso e la serie possono restare sempre contingenti. Anche se si ammette l'esistenza di un incondizionato, non si può dedurre in modo logicamente apodittico, a partire dall'esistenza del contingente, l'esistenza di una realtà assolutamente necessaria.

Kant esamina poi la **prova fisico – teleologica** dell'esistenza di Dio, che prende le mosse da un carattere della natura, il suo convenire ad un fine:

“La teologia fisica è il tentativo della ragione di dedurre la causa somma della natura e le sue proprietà, muovendo dai fini della natura”.

I fini della natura possono essere conosciuti solo empiricamente. La prova fisico – teleologica si articola secondo quattro passaggi: 1. In tutto il mondo si trovano chiari segni di un ordinamento tracciato con grande sapienza, in base ad una finalità definita 2. Questo ordinamento conveniente ad un fine è del tutto estraneo alle cose del mondo, ed inerisce ad esse solo casualmente, ossia la natura delle diverse cose non avrebbe di per sé potuto accordarsi a fini determinati servendosi di un insieme di mezzi così vari, se essi non fossero stati scelti e posti proprio a quel fine da un principio razionale, ordinatore in base ad idee fondamentali 3. Esiste pertanto una causa sublime e sapiente, o più cause, che in quanto intelligenza, deve essere causa libera del mondo 4. L'unità di essa può essere desunta dall'unità della relazione reciproca delle parti del mondo, in quanto membri di un'unica opera d'arte, con certezza fin dove può giungere la nostra osservazione, oltre, invece, secondo i principi dell'analogia.

Con l'aiuto della prova fisico – teleologica si confida di pervenire non soltanto ad un essere assolutamente necessario e sommamente reale, come nella prova cosmologica, ma ad un essere che possiede ogni potenza e sapienza, ogni perfezione, ad un essere insomma onnisufficiente. Tale prova sarebbe la più antica, la più chiara e la più adeguata alla comune ragione umana. Ma anch'essa è insufficiente:

“La prova potrebbe al massimo dimostrare un architetto del mondo, il quale sarebbe sempre fortemente limitato dalla capacità della materia che esso elabora, ma non potrebbe dimostrare un creatore del mondo, alla cui idea tutto è soggetto”.

La prova fisico – teleologica tenta il passo verso il soprannaturale con l'aiuto della categoria di causalità. Ma tale categoria può essere applicata solo nella possibile esperienza, solo sugli oggetti del mondo sensibile. La prova fisico – teleologica compie lo stesso passaggio indebito della prova cosmologica. È valido poi dedurre, partendo dal finalismo naturale, l'esistenza di un creatore intelligente? È del tutto lecito, forse addirittura inevitabile, considerare certi accadimenti naturali come se fossero scaturiti da una causa intelligente del mondo che operi secondo dei fini. Ma questo, per il giudizio riflettente, è unicamente un principio soggettivo, non oggettivo:

“Noi non possiamo pertanto giudicare obiettivamente, né affermandola, né negandola, la tesi secondo cui un essere che opera secondo dei fini è fondamento, come causa del mondo, dunque come creatore, di ciò che chiamiamo a ragione fini naturali”.

A questo punto Kant può concludere:

“Il concetto di una divinità ... non può mai essere ricavato seguendo principi esclusivamente teoretici dell'uso di ragione”.

Tutti i tentativi di usare la ragione in modo puramente speculativo in relazione alla teologia sono totalmente privi di risultati, nulli, senza valore; d'altra parte i principi del suo uso naturale non conducono affatto ad una teologia. Non è in alcun modo possibile alla ragione umana provare, con finalità teoretiche, l'esistenza dell'essere originario inteso come divinità. La ragione non può conoscere il soprannaturale perché non può travalicare i limiti dell'esperienza possibile. A cosa siamo giunti? Ad uno scacco matto? Ad un totale fallimento senza via di uscita?

Una metafisica come scienza è impossibile, perché la sintesi *a priori* metafisica supporrebbe un intelletto intuitivo, che non è però quello umano. La dialettica mostra le illusioni e gli errori in cui cade la ragione quando pretende di fare una metafisica. Le Idee in quanto tali (anima, mondo e Dio) hanno un qualche valore, oppure sono, esse stesse, illusioni trascendentali e dialettiche? Tali Idee non sono affatto illusioni. Esse diventano “dialettiche” solo *per equivoco*, quando si intendono male, vale a dire quando si scambiano per principi costitutivi di conoscenze trascendenti, come è avvenuto nella metafisica tradizionale. L'uso costitutivo è un abuso di tali Idee. Tali Idee possono essere giustificate da un punto di vista critico. Esse hanno un uso regolativo: valgono come schemi per ordinare l'esperienza e per darle la maggiore unità possibile, valgono come regole per sistemare i fenomeni in maniera organica. La scienza si muove come se tutti i fenomeni concernenti l'uomo dipendessero da un principio unico quale l'anima, come se tutti i fenomeni della natura dipendessero unitariamente da principi intellegibili, come se la totalità delle cose dipendesse da una suprema intelligenza. Le Idee valgono quindi come principi euristici: non allargano la nostra conoscenza dei fenomeni, ma la unificano, regolandola in modo costitutivo. L'unità del sistema serve a promuovere, rafforzare l'intelletto e stimolare la ricerca all'infinito. I limiti dell'esperienza possibile sono invalicabili, ma il *noumeno* non è contraddittorio, non è conoscibile ma è possibile e pensabile. Riguardo la questione teologica, la realtà oggettiva di Dio non può essere dimostrata nella via teoretica, ma neppure essere confutata. Come non può dimostrare l'esistenza di Dio, così la ragione teoretica non ha prove neanche per negarla. Se Kant ha precluso la via alla teologia filosofica, è convinto di aver arginato anche ogni possibilità di ateismo dogmatico. L'esistenza di Dio va raggiunta per altra via rispetto a quella della ragione teoretica.

La Critica della ragion pratica (1787)

La ragione umana, oltre che capace di conoscere, è anche capace di determinare la volontà e l'azione morale. La ragion pratica ha come scopo quello di determinare la volontà, di muoverla, e possiede perciò una realtà oggettiva. Essa può fare questo da sola, senza mescolanza di motivi dipendenti dagli impulsi e dalla sensibilità, ossia dall'esperienza. La Critica della Ragion pratica

critica la ragione pratica in generale, la ragione pratica empiricamente condizionata, che pretenderebbe di determinare essa sola la volontà. Mentre nella Critica della Ragione pura Kant ha criticato le pretese della ragione teoretica di trascendere l'esperienza, nella Critica della Ragione pratica egli critica le pretese opposte della ragione pratica di restare legata sempre e solo all'esperienza:

“Noi non dobbiamo elaborare una Critica della Ragione pura pratica, ma soltanto della ragione pratica in generale. Qui, infatti, ossia in sede di pratica, la pura ragione, purché si mostri che esiste, non richiede alcuna critica. Al contrario, essa stessa contiene il criterio per la critica di tutto il proprio uso. La critica della ragione pratica, in generale, ha pertanto l'obbligo di distogliere la ragione empiricamente condizionata dalla pretesa di fornire, essa sola, il fondamento esclusivo di determinazione della volontà. Qui, nella pratica, l'uso della ragione pura, appurato che esista, è solo immanente, non esorbita dai suoi ambiti; quello empiricamente condizionato, per contro, che si arroghi l'esclusiva di valere esso solo, è trascendente (si intenda: trascendente i suoi limiti, esorbita dai suoi leciti ambiti), e si manifesta in presunzioni e ordini che sconfinano del tutto dal suo territorio. Abbiamo dunque un rapporto esattamente inverso a quello che si è trovato nell'uso speculativo della pura ragione”.

La sfera noumenica, inaccessibile teoreticamente, diventa accessibile praticamente. L'essere umano, in quanto dotato di volontà pura, si rivelerà essere causa noumenica.

L'imperativo categorico.

Si tratta di dimostrare che la ragione è in grado da sola di muovere la volontà: solo così possono esistere principi morali valevoli per tutti gli uomini senza eccezione.

Kant chiama **principi pratici le regole generali**, ossia le determinazioni generali della volontà, sotto le quali stanno numerose regole pratiche particolari. Essi si dividono in due gruppi: massime e imperativi. Le massime sono i principi pratici che valgono solo per i singoli soggetti che se le propongono, ma non per tutti gli uomini, e quindi sono soggettive. Gli imperativi sono invece principi pratici oggettivi, cioè validi per tutti. Essi sono comandi o doveri, regole che esprimono la necessità oggettiva dell'azione, e ciò significa che se la ragione determinasse completamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo tale regola. Di fatto l'intervento di fattori emozionali ed empirici può deviare la volontà da tale regola. Gli imperativi possono essere di due tipi.

Gli imperativi ipotetici determinano la volontà solo a condizione che essa voglia raggiungere determinati obiettivi (es: se vuoi essere promosso, devi studiare). Essi sono ipotetici in quanto valgono solo a condizione che si voglia lo scopo a cui sono finalizzati. Hanno un valore oggettivo in quanto valgono per tutti coloro che si propongono il medesimo obiettivo. La loro imperatività o necessità è condizionata all'assunzione dello scopo da parte dell'agente. Essi possono articolarsi:

- come regole dell'abilità, quando sono finalizzati a precisi obiettivi (es: se vuoi essere un campione sportivo devi allenarti)
- come consigli della prudenza, quando siano finalizzati a scopi più generali, come per esempio la ricerca della felicità

Qualora l'imperativo determini la volontà non in vista di ottenere un determinato effetto desiderato, ma semplicemente come volontà, prescindendo dagli effetti che essa possa ottenere, allora si ha l'imperativo categorico. Mentre l'imperativo ipotetico dice: se vuoi ..., devi ..., l'imperativo categorico dice: devi perché devi, devi e basta. Gli imperativi categorici sono leggi pratiche che valgono incondizionatamente per l'essere razionale:

“Per una legislazione della ragione ... si richiede che questa non abbia da presupporre che se medesima, perché la regola è oggettiva e universalmente valida solo quando vale indipendentemente da tutte le condizioni soggettive accidentali, che si possono trovare in un essere razionale, e non nell'altro. Supponete ora di dire a qualcuno che non deve mai promettere il falso: ecco una regola che concerne esclusivamente la sua volontà. Non importa se gli scopi che quel tale possa avere vengano in tal modo raggiunti o no: è il mero volere quello che viene determinato, da quella regola, interamente a priori. Se, ora, risulta che tale regola è praticamente (=moralmente) giusta, essa è una legge, perché è un imperativo categorico”.

Alla luce di questo, le leggi morali sono solo gli imperativi categorici. Esse sono universali e necessarie, non nello stesso modo delle leggi naturali. Mentre le seconde non possono non attuarsi, le prime possono anche non attuarsi, perché la volontà umana è soggetta non solo alla ragione, ma anche alle inclinazioni sensibili e quindi può deviare, e proprio per questo le leggi morali sono dette imperativi o doveri. La necessità delle leggi naturali è espressa dal tedesco *müssen*, mentre quella delle leggi morali dal tedesco *sollen*.

La legge morale non dipende dal contenuto; nel caso di una volontà determinata dai contenuti, cadremmo nell'empirismo o nell'utilitarismo. La legge morale dipende dalla sua forma. L'essenza dell'imperativo categorico consiste nel valere in virtù della sua forma di legge, per la sua razionalità:

“Se un essere razionale ha da pensare le sue massime come leggi pratiche universali, può pensare quelle massime solo come principi tali che contengono il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma unicamente secondo la forma. La materia di un principio pratico è l'oggetto della volontà. Questa può essere la cagione per cui la volontà si determina, o può non esserlo. Se è il fondamento della determinazione della volontà, la regola della volontà viene a essere sottoposta a una condizione empirica (al rapporto della rappresentazione determinante con il sentimento di piacere o di dispiacere); di conseguenza non può essere una legge pratica. Ora, in una legge, se si prescinde da ogni materia, cioè dall'oggetto della volontà (in quanto motivo determinante), non rimane altro che la semplice forma di una legislazione universale. Dunque, un essere razionale, o non può in nessun modo pensare i propri principi soggettivamente pratici, cioè

le proprie massime, al tempo stesso come leggi universali, o deve ammettere che la loro semplice forma, per cui esse si adattano a una legislazione universale, ne faccia, di per sé sola, leggi pratiche”.

Kant traduce in termini laici la morale evangelica dell'intenzione che qualifica la moralità dell'azione. La volontà deve adeguarsi alla forma della legge. L'essenza dell'imperativo categorico è nel comandare non ciò che debbo volere, ma come debbo volere ciò che voglio. La moralità non consiste in ciò che si fa, ma in come si fa ciò che si fa.

La formulazione più appropriata dell'imperativo categorico sarà la seguente:

“Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale”.

La massima (soggettiva) deve diventare legge universale (oggettiva). La pura forma della legge morale è l'universalità (il valere senza eccezioni).

Nella *Fondazione della Metafisica dei costumi* sono riportate anche altre due formule. La seconda recita:

“Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche come scopo, e mai come semplice mezzo”.

Questa formulazione, basata sul concetto altissimo che l'uomo non è cosa tra le cose, ma è al di sopra di tutto, viene lasciata cadere nella Critica della Ragion pratica, dove il nostro autore vuole portare alle estreme conseguenze il formalismo, prescindendo cioè da qualunque concetto di fine. Infatti tale formulazione presupporrebbe il principio che la natura razionale esiste come fine in sé.

L'altra formulazione suona così:

“Agisci in modo che la volontà, con la sua massima, possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a se medesima”.

Essa è molto simile alla prima con la differenza che, mentre la prima mette in rilievo la legge, la terza mette più in rilievo la volontà, come a dire che noi non solo siamo sottomessi a una legge, ma che questa legge è frutto della nostra stessa razionalità e dipende quindi da noi: siamo noi con la nostra volontà e razionalità a dare la legge a noi stessi. Tale formulazione presuppone l'autonomia della legge morale: Kant non l'ha riportata nella Critica per un rigore nell'esposizione, in quanto deve ancora delucidare tale concetto.

La libertà.

La ragion pura, grazie all'esistenza dell'imperativo categorico, si è manifestata in se stessa pratica, perché appunto capace di determinare la volontà con la sola forma della legge, senza che entrino in gioco altri fattori.

L'esistenza dell'imperativo categorico non ha bisogno di essere giustificata o provata: essa è un "fatto della ragione" che si impone alla coscienza. La coscienza di questo fatto non deriva da alcunché di anteriore: essa ci permette invece di diventare coscienti di essere liberi. L'imperativo, o la coscienza di esso, che mi comanda di volere secondo la pura forma della legge, mi dice qualcosa di nuovo rispetto alla mera esistenza della legge, mi comanda, in sostanza, la libertà. Tale novità non riguarda la dimensione fenomenica, ma quella noumenica: il darsi del dovere mi dice che sono libero, altrimenti tale fatto della ragione non avrebbe senso, e mi dice la dimensione non fenomenica della libertà, pur senza farmela cogliere conoscitivamente nella sua essenza:

"La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un fatto della ragione, non perché la si possa desumere da precedenti dati razionali, per esempio dalla coscienza della libertà (perché una tale coscienza non ci è data anzitutto), ma perché ci si impone di per se stessa come una proposizione sintetica a priori, non fondata su alcuna intuizione, né pura né empirica. Tale proposizione sarebbe bensì analitica, se si presupponesse la libertà del volere, ma per far questo, se si intende la libertà in un senso positivo, sarebbe necessaria un'intuizione intellettuale, che non è assolutamente lecito ammettere. Tuttavia, per poter considerare senza equivoci tale legge come data, occorre osservare che non si tratta di un fatto empirico, bensì dell'unico fatto della ragione pura, la quale, per mezzo di esso, si annunzia come originariamente legislatrice".

Qui Kant sembra cadere in una contraddizione: da una parte sembra ammettere, a proposito dell'esistenza dell'imperativo categorico, un giudizio sintetico *a priori* non fenomenico rivelativo della libertà, dall'altra ribadisce che la libertà non può essere conosciuta. Ciò che lo frena dal tirare le conseguenze metafisiche della prima affermazione è che lui assume come conoscenza *pieno iure* solo quella di tipo matematico – geometrico, secondo il metodo galileiano – newtoniano.

La libertà è allora l'indipendenza della volontà dalla legge naturale dei fenomeni, ossia dal meccanicismo causale. La libertà è il carattere proprio di quella volontà che può essere determinata dalla pura forma della legge, senza il bisogno del contenuto, che è legato alla legge naturale del fenomeno. La libertà spiega tutto nella sfera morale:

"Dunque, nessuno avrebbe mai avuto la temerarietà di introdurre la libertà nella scienza, se la legge morale, e con essa la ragione pratica, non l'avesse condotto a ciò, mettendogli sotto gli occhi quel concetto".

Noi conosciamo, prima, la legge morale (il dovere) come fatto della ragione, e, poi, da questa, inferiamo, come suo fondamento e come sua condizione, la libertà. Detto in altri termini, la legge morale è causa cognoscendi della libertà come primo postulato della ragione pratica, mentre la libertà è causa essendi della legge morale. In sintesi, il concetto è: "devi, quindi puoi".

Il significato negativo della libertà consiste nell'indipendenza dalla legge naturale dei fenomeni e dai contenuti. Il significato positivo consiste nella capacità della volontà indipendente di determinarsi da sé, di autodeterminarsi. Kant definisce questo aspetto positivo "autonomia", il

porre a se stesso la propria legge. Il contrario è l'eteronomia, il far dipendere la volontà da qualcosa che è altro da lei:

“L'autonomia della volontà è l'unico principio di ogni legge morale, e dei doveri a questa legge conformi: ogni eteronomia dell'arbitrio, per contro, non solo non fonda alcuna obbligatorietà, ma, anzi, è contraria al suo principio e alla moralità del volere. In altri termini, l'unico principio della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (cioè da ogni oggetto desiderato), e al tempo stesso, tuttavia, nella determinazione dell'arbitrio per mezzo della pura forma legislativa universale, di cui deve essere capace una massima. Quell'indipendenza è dunque la libertà in senso negativo; questa legislazione autonoma della ragion pura, e come tale pratica, è libertà in senso positivo. Pertanto la legge morale non esprime nient'altro che l'autonomia della ragion pura pratica, cioè della libertà, e questa è anche senz'altro la condizione formale di tutte le massime, obbedendo alla quale soltanto esse possono accordarsi con la suprema legge pratica”.

Libertà, autonomia e formalismo sono inscindibilmente legati. Ciò non vuol dire che la volontà, autodeterminandosi, non si dia dei contenuti e che la forma della legge morale non abbia una materia, ma quest'ultima non diventerà mai il motivo e la condizione determinante:

“La materia della massima può dunque rimanere ma essa non deve essere la sua condizione, altrimenti la massima non sarebbe adatta a costruire una legge. Dunque, la semplice forma della legge, che limita la materia, deve essere al tempo stesso un fondamento per assegnare tale materia al volere, senza però presupporla”

Tutte le morali che si fondano sui contenuti compromettono l'autonomia della volontà, implicano una sua dipendenza dalle cose e quindi dalla legge della natura, e pertanto comportano l'eteronomia della volontà. Tutte le morali dei filosofi anteriori a Kant risultano eteronome e fallaci. Le morali eteronome possono fondarsi su principi interni o esterni. I principi interni possono essere soggettivi (il sentimento fisico, come nel caso di Epicuro che fonda la sua morale sul sentimento del piacere, o il sentimento morale, come fa Hutcheson) o oggettivi (come la perfezione posta a fondamento dagli stoici e da Wolff). I principi esterni possono essere soggettivi (come l'educazione, in riferimento a Montaigne che sostiene che nell'agire ci si deve conformare agli usi e costumi del proprio paese o la costituzione civile, in riferimento a Mandeville per il quale i fini individuali si trasformano da sé in fini sociali) o oggettivi (come la volontà di Dio nel caso di una morale teologicamente fondata). Ogni tipo di etica che si fonda sulla ricerca della felicità è eteronoma, perché introduce fini materiali, con una serie di conseguenze negative. Kant traduce in termini laici e filosofici quella frattura tra *eros* e *agape* che i teologi protestanti avevano sanzionato. La ricerca della felicità inquina la purezza dell'intenzione e della volontà, in quanto punta su determinati fini (sul ciò che si ha da fare, e non sul come si ha da fare) e dà luogo a imperativi ipotetici, non a imperativi categorici. L'intera etica greca, considerata eudemonistica, viene rovesciata. La morale cristiana, come etica dell'intenzione, è in questo senso privilegiata, anche se, in quanto obbedienza alla legge data da Dio, è in un altro senso eteronoma. Non bisogna

agire per ottenere la felicità, ma unicamente per il puro dovere. Chi agisce per il puro dovere diventa degno di felicità.

Tutte le etiche pre - kantiane prima si preoccupavano di stabilire il bene morale e il male morale, e poi deducevano la legge morale. Il filosofo tedesco ribalta i termini della questione:

“Il concetto del buono e del cattivo non deve venir determinato prima dalla legge morale, ma solo dopo di essa ... Non il concetto del bene come oggetto rende possibile e determina la legge morale, ma, inversamente, la legge morale per prima determina il concetto di bene, in quanto questo meriti di essere chiamato così assolutamente”.

È la legge morale che pone e fa essere il bene morale, e non viceversa. È l'intenzione pura o la volontà pura che fa essere buono ciò che essa vuole, e non viceversa. Come è possibile passare da questo rigoroso formalismo all'agire concreto? Si pone un problema analogo a quello posto nella prima critica, quando si era alla ricerca di una mediazione fra i concetti puri e i dati sensibili, trovata poi nello schematismo trascendentale. In questo caso si tratta di trovare una mediazione tra il sovrasensibile (la legge e il bene morale) e l'azione sensibile.

Kant adotta come schema il concetto di natura intesa come insieme di leggi che si attuano necessariamente. Se immaginiamo la natura come tipo della legge morale, poi prendiamo l'azione concreta che ci prepariamo a compiere e supponiamo che la massima cui si ispira debba diventare legge necessaria (non suscettibile di eccezioni) di una natura in cui noi stessi fossimo costretti a vivere, tale schema ci rivela immediatamente se la nostra azione è oggettiva (morale) oppure no. Se noi saremmo contenti di vivere in questo supposto mondo in cui la nostra massima diventasse legge necessaria, vuol dire che essa è conforme al dovere, altrimenti no (Es: Se uno dice il falso, poniamo per evitare guai, si accorge subito se è o no morale il suo comportamento, trasformando la sua massima – mi è lecito dire il falso per evitare guai – in legge di una natura di cui egli stesso dovesse far parte necessariamente: infatti in un mondo in cui tutti dicessero necessariamente il falso non sarebbe possibile vivere, e proprio colui che mente sarebbe il primo a non voler vivere in esso). Quando elevo la massima soggettiva al livello dell'universalità, sono in grado di riconoscere se essa è morale, oppure no. Guarda le tue azioni nell'ottica dell'universale, e capirai se sono azioni moralmente buone oppure no: è la trascrizione filosofica della *regola aurea* contenuta nei Vangeli “non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te”.

Il rispetto.

Per Kant un'azione è morale non solo perché compiuta secondo la legge, ma anche perché la volontà è immediatamente determinata dalla sola legge. Se intervengono su di essa moventi estranei alla legge morale, si cade nell'ipocrisia. L'uomo, come essere sensibile, non può prescindere dai sentimenti e dalle emozioni; ma quando questi fanno irruzione nell'azione morale non possono che inquinare: e anche quando spingono nel senso indicato dal dovere, sono pericolosi, appunto perché c'è rischio che facciano scendere l'azione dal piano morale a quello puramente legale. Un unico sentimento è ammissibile nell'etica kantiana: il rispetto. Tale

sentimento è diverso dagli altri, perché suscitato dalla stessa legge morale. Quest'ultima, contrastando le inclinazioni e le passioni, si impone su di esse, le umilia. Ciò suscita nella sensibilità umana il rispetto di fronte a tale potenza della legge morale. Tale sentimento nasce su base intellettuale ed è suscitato dalla stessa ragione:

“Il rispetto per la legge morale è, dunque, un sentimento che nasce su un fondamento intellettuale; e questo sentimento è il solo che possiamo conoscere interamente a priori, e di cui possiamo scorgere la necessità”.

Il rispetto si riferisce sempre e solo a persone, mai a cose. Le cose inanimate e gli animali possono suscitare amore, paura, terrore, ecc., ma mai rispetto. E lo stesso vale per l'uomo inteso come “cosa”, ossia nel suo aspetto fenomenico: possiamo amare, odiare, e anche ammirare un grande ingegno o un potente, ma il rispetto è un'altra cosa e nasce solo di fronte all'uomo che incarna la legge morale:

“Fontenelle dice: <<Davanti a un potente mi inchino, ma il mio spirito non si inchina>>. Io posso aggiungere: davanti a una persona di umile condizione, in cui colgo una dirittura di carattere, in una misura tale che io non ho coscienza di avere, il mio spirito si inchina: lo voglia io o no, e per quanto porti alta la mia testa per non permettergli di dimenticare il mio rango. Perché questo? Il suo esempio mi presenta una legge che abbatte la mia superbia, se io la paragono con il mio comportamento; e il fatto stesso dimostra davanti ai miei occhi che a questa legge si può obbedire, che essa è, pertanto, eseguibile. E io posso anche sentirmi dotato di un pari grado di onestà: il rispetto, tuttavia, rimane; perché essendo nell'uomo ogni bene manchevole, la legge, resa manifesta da un esempio, continua pur sempre ad abbattere il mio orgoglio; e l'uomo che scorgo davanti a me – e le cui debolezze (che egli può pur sempre avere) non mi sono note come mi sono note le mie, sicché egli mi appare in una luce pura – me ne offre una misura. Il rispetto è un tributo che non possiamo rifiutare al merito (morale), lo vogliamo noi o no: per quanto possiamo reprimerne le manifestazioni esteriori, pure non possiamo fare a meno di sentirlo internamente”.

Il rispetto può collaborare, come movente, per l'obbedienza alla legge morale. Essa, in quanto esclude l'influsso di tutte le inclinazioni sulla volontà, esprime una “coercizione pratica” delle inclinazioni, una loro sottomissione (e perciò rispetto), e quindi si manifesta come obbligatorietà. In un essere perfetto la legge morale è legge di santità, in un essere finito è dovere. Il nostro autore così considera il dovere:

“Dovere, nome grande e sublime, che non contiene nulla che lusinghi il piacere, ma esigi sottomissione; né, per muovere la volontà, minacci nulla che susciti nell'animo ripugnanza o spavento, ma presenti unicamente una legge, che trova da se stessa accesso all'animo, e tuttavia ottiene a forza venerazione (anche se non sempre obbedienza); una legge davanti a cui tutte le inclinazioni ammutoliscono anche se, sotto sotto, lavorano contro di essa: qual è l'origine degna di te, dove si trova la radice della tua nobile discendenza, che alteramente respinge ogni parentela con le inclinazioni; quella radice da cui si deve far derivare la condizione inderogabile, di quel valore

che è il solo che gli uomini possano darsi da te? – Non può essere di meno di ciò che innalza l'uomo al di sopra di se stesso (come parte del mondo sensibile): di ciò che lo lega a un ordine di cose che solo l'intelletto può pensare, e che al tempo stesso ha sotto di sé l'intero mondo sensibile e, con esso, l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo, e l'insieme di tutti i fini (il solo adeguato a una legge pratica incondizionata, qual è la legge morale). Non è nient'altro che la personalità – cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo dell'intera natura – considerata al tempo stesso come la facoltà di un essere sottoposto a leggi pure pratiche, a lui proprie, dategli dalla sua stessa ragione: sicché la persona, in quanto appartenente al mondo sensibile, è sottoposta alla sua propria personalità in quanto appartiene, al tempo stesso, al mondo intellegibile. E non c'è da meravigliarsi che l'uomo, in quanto appartenente a entrambi i mondi, debba considerare il proprio essere, rispetto alla sua seconda e suprema destinazione, non altrimenti che con venerazione, e le leggi di questa destinazione con il più profondo rispetto”.

I postulati della ragion pratica.

La libertà, l'immortalità dell'anima e Dio, da semplici idee o esigenze strutturali della ragione, diventano ora **postulati**:

“I postulati non sono dogmi teoretici, ma presupposti, da un punto di vista necessariamente pratico: quindi, non ampliano la conoscenza speculativa, ma danno alle Idee della ragione speculativa in generale (per mezzo del loro rapporto con i principi pratici) una realtà oggettiva, e autorizzano concetti di cui, altrimenti, non si potrebbe presumere di affermare neppure la possibilità”.

Noi dobbiamo ammettere i postulati, per poter spiegare la legge morale e il suo esercizio. Se non li ammettessimo, non potremmo dar ragione della legge morale. Come questa è un fatto innegabile, così anche questi hanno una realtà innegabile. I postulati danno alle Idee della ragione speculativa in generale una realtà oggettiva.

- a. Abbiamo già visto la complicazione di **libertà** e imperativo categorico. La categoria di causa, che è un concetto puro, è di per sé applicabile sia al mondo fenomenico (causa meccanicisticamente intesa), sia a quello noumenico (causa libera). E se l'applicazione della causalità al noumeno è teoreticamente impossibile, è però possibile la sua applicazione in campo morale alla volontà pura e quindi è possibile concepire la volontà pura come causa libera. Così l'uomo si scopre come appartenente a due mondi: da un lato, come fenomeno, egli si riconosce come determinato e soggetto alla causalità meccanica; dall'altro, invece, egli si scopre come essere intellegibile e libero, in virtù della legge morale. E nulla vieta che una medesima azione, in quanto appartenente alla sfera sensibile, risulti condizionata meccanicisticamente e determinata necessariamente nel suo svolgersi, e che tuttavia, in quanto dovuta a un agente appartenente al mondo intellegibile, possa appartenere anche al mondo intellegibile, avere a suo fondamento una causalità sensibilmente incondizionata, ed essere, pertanto, pensata come libera. Una stessa azione può cioè essere prodotta da

una causa libera e determinare, dunque, un nuovo inizio, e allo stesso tempo dispiegarsi secondo le leggi della necessità in una dimensione fenomenica.

- b. Il sommo bene richiede la perfetta adeguatezza della volontà alla legge morale. Ciò è comandato dall'imperativo e tale adeguatezza perfetta della volontà alla legge morale è la santità. La santità è richiesta categoricamente ma nessuno in questo mondo la può attuare: essa potrà trovarsi solo in un processo all'infinito, ossia in un progresso che si avvicini a quella adeguatezza completa. Scrive Kant:

*“Tale progresso infinito è possibile solo presupponendo un'esistenza e una personalità dell'essere ragionevole stesso perduranti all'infinito: e ciò prende il nome di **immortalità dell'anima**”.*

È un modo desueto di concepire l'immortalità e la vita eterna (il paradiso): non, cioè, come una condizione in un certo senso statica o processuale, ma, appunto, come un incremento e un progresso infiniti. L'immortalità e l'altra vita sono un approssimarsi sempre di più alla santità, un continuo accrescimento della dimensione della santità.

- c. La virtù (che è l'esercizio e l'attuazione del dovere) è il bene supremo. Tuttavia essa non è ancora il bene nella sua compiutezza e interezza. Questo è soltanto la virtù cui si aggiunga anche quella felicità che le compete per la sua stessa natura di virtù. La virtù insieme alla felicità che le compete costituisce il sommo bene. Ora, la ricerca della felicità non genera mai la virtù (perché fa scadere la morale nell'eudemonismo); ma nemmeno la ricerca della virtù genera di per sé la felicità. Almeno così accade in questo mondo, il quale non è governato da leggi morali, ma da quelle meccaniche. Tuttavia la ricerca della virtù rende degni di felicità, ed essere degni di felicità ma non essere di fatto felici è un assurdo. Da questo assurdo si esce postulando un mondo intellegibile e un Dio, onnisciente e onnipotente, che adegui ai meriti e al grado della virtù la felicità. È lecito **postulare l'esistenza di un Dio**, che faccia corrispondere in un altro mondo quella felicità che compete al merito e che non si realizza in questo mondo. Tale Dio è un essere morale e un legislatore morale, è un creatore morale del mondo. Per poter fare questo Egli deve avere intelletto e volontà, perché è capace di azioni conformi all'idea di legge. Egli è un'intelligenza e la sua causalità è la sua volontà conforme all'idea di legge. Possiamo attribuire a Dio intelletto e volontà ricorrendo all'analogia con l'intelletto e la volontà presenti nell'uomo, una analogia che deve però restare consapevole dei suoi limiti. Dal punto di vista teoretico, non sussiste analogia tra sapere divino e intelletto umano, ma solo in prospettiva pratica. Si tratta perciò di una analogia pratica.

(rinvio a dispensa: Illuminismo e problema del male).

La Critica del Giudizio (1793 e 1799)

Kant era tormentato dalla spaccatura tra *fenomeno* e *noumeno* e nella *Critica del Giudizio* egli tenta una mediazione fra i due mondi e ne vuole cogliere in qualche modo l'unità, pur ribadendo con fermezza che questa mediazione non potrà essere di carattere conoscitivo o teoretico:

“Ora, sebbene si sia proprio appurato che esiste un abisso incolmabile tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprasensibile, tale che non è possibile alcun passaggio dall'uno all'altro (quindi mediante l'uso teoretico della ragione), proprio come se fossero mondi tanto diversi, di cui il primo non può avere alcun riflesso sul secondo, e questo tuttavia, deve pur avere un influsso su quello: cioè il concetto della libertà deve conferire realtà effettiva nel mondo sensibile al fine assegnato dalle sue leggi e di conseguenza la natura deve poter essere pensata anche in modo che la legalità della sua forma si accordi per lo meno con la possibilità dei fini da realizzare in essa secondo leggi della libertà. – Ma allora deve pur esserci un fondamento dell'unità di quel soprasensibile, che sta a fondamento della natura, con quello che il concetto della libertà contiene praticamente; un fondamento il cui concetto, sebbene non pervenga né teoricamente né praticamente a una sua conoscenza, e quindi non possieda alcun dominio peculiare, rende tuttavia possibile il passaggio dal modo di pensare secondo i principi della natura al modo di pensare secondo i principi della libertà”.

Tale fondamento è una terza facoltà che Kant individua come intermedia fra l'intelletto (= facoltà conoscitiva) e la ragione (= facoltà pratica) e che chiama *facoltà del Giudizio*, che si rivela strettamente collegata con il sentimento puro.

Occorre prima di tutto mettere a fuoco il significato di **Giudizio** (*Urteilstkraft* = forza del giudizio): in che cosa esso si differenzia dal giudicare teoretico della prima Critica?

Il Giudizio

Il giudizio in generale è la facoltà di sussumere il particolare nell'universale, ossia la facoltà di pensare il particolare come contenuto nell'universale. Abbiamo due casi possibili:

- a. In un primo caso possono essere dati sia il particolare sia l'universale. In tal caso il **Giudizio** che opera la sussunzione del particolare (già dato) nell'universale (già dato) è **determinante**. Tutti i giudizi della Critica della ragion pura sono determinanti, perché sono dati sia il particolare (il molteplice sensibile) sia l'universale (le categorie e i principi *a priori*). Tale Giudizio è determinante perché determina teoricamente l'oggetto (lo costituisce cioè come oggetto).
- b. In un secondo caso può essere dato solo il particolare, e l'universale è da ricercare, e appunto il giudizio lo deve trovare. In tal caso il **Giudizio** si chiama **riflettente**, perché questo universale che si deve trovare non è una legge *a priori* dell'intelletto, ma deriva da

un principio della riflessione su oggetti per i quali oggettivamente ci manca affatto una legge. Riflessione, in questo contesto, significa comparare e congiungere rappresentazioni fra loro e metterle in relazione con le nostre facoltà della conoscenza.

Tale principio universale della riflessione è diverso dall'universale dell'intelletto ed è analogo a quello delle Idee della ragione: esso consiste **nell'Idea di finalità**. Mentre nel giudizio determinante i dati particolari sono quelli forniti dalla sensibilità e quindi sono dati informi che vengono "informati" dalle categorie, nel giudizio riflettente i dati sono costituiti dagli oggetti già determinati dal giudizio determinante o teoretico. Il Giudizio riflettente riflette su questi oggetti già teoreticamente determinati (sulle rappresentazioni di questi oggetti) al fine di trovare o rinvenire l'accordo tra di loro e con il soggetto (con le sue facoltà conoscitive e con le sue esigenze morali, in particolar modo con la libertà). Nel Giudizio riflettente noi cogliamo le cose come in armonia le une con le altre e anche in armonia con noi. L'universale proprio del giudizio riflettente non è di natura logica: si tratta piuttosto di un universale che risulta corrispondente alle Idee della ragione e al loro uso regolativo. In effetti, nei singoli giudizi riflettenti, per poter salire dal particolare all'universale che è da trovare (ossia per trovare l'unità sotto cui raccogliere i vari oggetti e i vari casi), si ha bisogno di un principio – guida *a priori* che, secondo Kant, è l'ipotesi della finalità della natura nei suoi molteplici casi e manifestazioni, o meglio, nella considerazione della natura e di tutto ciò che in essa è stato lasciato indeterminato dal nostro intelletto in funzione di una unità quale avrebbe potuto stabilire un intelletto, anche se non il nostro intelletto, precisamente secondo un'unità quale avrebbe potuto stabilire un intelletto divino.

La realtà naturale nella sua totalità viene considerata come la realizzazione del progetto di una mente divina: essa, e in particolare tutti gli eventi che ci appaiono contingenti, si manifestano in tutt'altra luce: la luce di uno scopo e di un fine. Il concetto di fine, escluso dalla Ragion pura, rientra in questa formula del Giudizio riflettente. Il concetto di fine non è un concetto teoretico, ma qualcosa che si radica in un bisogno e in una istanza strutturale del soggetto. Tuttavia, anche in questi limiti, il Giudizio riflettente fornisce il concetto intermediario fra il concetto della natura e quello della libertà. La natura finalisticamente concepita viene ad accordarsi con la finalità morale, perché la finalità fa perdere alla natura la sua rigidità meccanicistica e rende possibile il suo accordo con la libertà. Noi possiamo trovare il finalismo della natura in due maniere differenti, anche se fra loro congiunte: a) riflettendo sulla bellezza e b) riflettendo sull'ordinamento della natura. Esistono perciò due tipi di Giudizio riflettente: il giudizio estetico e il giudizio teleologico.

Il **giudizio estetico** esige prima di tutto di stabilire che cosa sia il bello. Il **bello**, per Kant, non può essere una proprietà oggettiva delle cose (bello ontologico), ma è qualcosa che nasce dal rapporto tra il soggetto e l'oggetto; più precisamente è quella proprietà che nasce dal rapporto degli oggetti commisurati al nostro sentimento di piacere e che noi attribuiamo agli oggetti stessi. L'immagine dell'oggetto riferita al sentimento di piacere e commisurata a questo e da

questo valutata dà luogo al giudizio di gusto. Questo giudizio non è conoscitivo, perché il sentimento non è un concetto e quindi i giudizi di gusto non sono giudizi teoretici. Bello è pertanto ciò che piace secondo il giudizio di gusto e questo implica quattro caratteri:

1. Bello è **l'oggetto di un piacere senza alcun interesse**. Parlare di piacere senza interesse significa parlare di un tipo di piacere che non è legato al grossolano piacere dei sensi, e nemmeno all'utile economico né al bene morale.
2. Bello è **ciò che piace universalmente senza concetto**. Il piacere del bello è universale, perché vale per tutti gli uomini, e quindi si distingue dai gusti individuali; tuttavia questa universalità non è di carattere concettuale o conoscitivo. Si tratta quindi di una universalità "soggettiva", nel senso che vale per ogni soggetto (vale commiserata al sentimento di ognuno).
3. *"La bellezza è la **forma della finalità di un oggetto**, in quanto essa vi viene percepita senza rappresentazione di un fine"*. Il bello ci dà un'impressione di ordine, di armonia, cioè di un fine a cui cospirano gli elementi dell'oggetto rappresentato. Ma se analizziamo questa impressione, troviamo che nessun fine determinato e particolare può rendercene ragione. Non il fine egoistico della soddisfazione di un nostro bisogno, perché sentiamo che il piacere della bellezza è disinteressato. Non il fine utilitario, per cui il bello sia subordinato a qualche altra cosa, perché sentiamo che il bello è tale per sé e non in servizio di altro. Non è il fine di una perfezione intrinseca, etica e logica, perché a essa noi perveniamo con una riflessione concettuale, mentre il bello piace immediatamente. Escluso così qualunque fine determinato, resta l'idea stessa della finalità, nel suo aspetto formale e soggettivo, come idea di un accordo quasi intenzionale di parti in un tutto armonico. Questo carattere può essere meglio inteso, considerando il rapporto tra il bello di natura, di cui si parla, e il bello d'arte. Di fronte al bello di natura noi avvertiamo come la presenza di un disegno intenzionale, per cui l'oggetto bello ci si configura come un'opera d'arte. Viceversa, di fronte a un'opera d'arte, che esegue un disegno intenzionale, noi sentiamo che allora veramente essa è bella, quando quell'intenzionalità si oblitera, e l'oggetto sembra una creazione spontanea della natura. Nel bello, di natura o di arte, bisogna che il fine vi sia e non vi sia, vi sia come se non vi fosse, cioè che l'intenzionalità e la spontaneità siano talmente fuse insieme che la natura sembri arte e l'arte natura.
4. *"Il bello è **ciò che è riconosciuto senza concetto come oggetto di un compiacimento necessario**"*. Tale necessità non è logica, ma soggettiva, nel senso di un qualcosa che si impone a tutti gli uomini.

Ora ci chiediamo quale sia il fondamento del giudizio estetico. Il fondamento del giudizio estetico è il "libero gioco", e precisamente "l'armonia delle nostre facoltà spirituali" (l'armonia tra la rappresentazione e il nostro intelletto, fra la fantasia e l'intelletto), che l'oggetto produce

nel soggetto. Il giudizio di gusto è dunque l'effetto di questo libero gioco delle facoltà conoscitive.

Il **sublime** è affine al bello, perché anch'esso **piace per se stesso** e presuppone analogamente un giudizio di riflessione. La differenza sta nel fatto che il bello riguarda la forma dell'oggetto, e la forma è caratterizzata dalla limitazione (determinazione), mentre il sublime **concerne anche ciò che è informe** e che, in quanto tale, implica la **rappresentazione dell'illimitato**. Inoltre il bello produce un piacere positivo, mentre il sublime ne produce uno negativo (talora, per Kant, può produrre un sentimento di dispiacere). Infine, rappresentandosi il sublime, l'animo tende alla commozione, mentre il bello viene fruito da una calma contemplazione. Il sublime non è nelle cose, bensì nell'uomo, ed è di due specie: materiale e dinamico. La specie materiale è data dall'infinitamente grande, mentre la specie dinamica è data dall'infinitamente potente. Di fronte all'immensamente grande (oceano, cielo, ...) o all'immensamente potente (terremoti, vulcani ...) l'uomo, da un lato, si scopre piccolo e si sente schiacciato, ma, dall'altro, scopre di essere superiore a quell'immensamente grande o potente di carattere fisico (oceano, cielo, terremoti, vulcani sono fenomeni fisici) in quanto reca in sé le Idee della ragione, che sono Idee della totalità assoluta, le quali sovrastano ciò che di primo acchito sembrava sovrastare l'uomo medesimo.

Il **giudizio teleologico** recupera, a livello di giudizio riflettente, la **finalità della natura**. Come sia in sé, considerata noumenicamente, la natura, noi non lo sappiamo, poiché la conosciamo solo fenomenicamente. Tuttavia non possiamo fare a meno di considerarla come finalisticamente organizzata, dato che in noi c'è una tendenza irrefrenabile a considerarla in questo modo. Anzi, Kant ammette addirittura che alcuni prodotti della natura fisica (gli organismi) non si possono spiegare secondo leggi puramente meccaniche, ed esigono una legge di causalità del tutto diversa, la causalità finalistica. Tuttavia non è possibile, a livello conoscitivo, estendere a tutta la natura il finalismo (dovremmo avere un intelletto intuitivo e poter costruire una metafisica come scienza). La soluzione è data dal giudizio teleologico inteso come giudizio riflettente. Nella sua ottica, la realizzazione del fine morale dell'uomo è lo scopo della natura:

“Se si prende come principio una finalità oggettiva nella molteplicità dei generi che caratterizza le creature terrestri e nel rapporto esterno che esse intrattengono l'una con l'altra in quanto esseri costruiti finalisticamente, allora è conforme alla ragione pensare di nuovo in questo rapporto una certa organizzazione e un sistema di tutti i regni naturali secondo cause finali. Solo che qui l'esperienza sembra contraddire fortemente la massima della ragione, principalmente per ciò che riguarda il fine ultimo della natura che è comunque richiesto per la possibilità di un simile sistema e che noi non possiamo situare se non nell'uomo: poiché, anzi, in quanto l'uomo appartiene a uno dei numerosi generi animali, la natura non ha fatto, rispetto alle sue forze distruttive come a quelle produttive, la minima eccezione nel sottomettere tutto a un loro meccanismo, senza un fine”.

G. W. F. HEGEL (1770-1831)

Le opere teologiche giovanili

Il pensiero di Hegel nasce nel contesto di una duplice rivoluzione, politica e filosofica, la Rivoluzione francese da una parte e il criticismo kantiano dall'altra, considerato da Kant stesso come "rivoluzione copernicana" in ambito filosofico – epistemologico. Dall'altra parte assistiamo a una rinascita dello spinozismo. Gli anni 1793-1800 sono il periodo degli scritti giovanili di Hegel.

Negli anni **1793-94** egli pubblica *La religione popolare e il cristianesimo*. Come si deve configurare una religione per essere popolare, e non un fatto singolo e privato? La religione, per essere popolare, deve ispirare la fantasia e il cuore, senza però dar luogo a feticizzazioni. Per questo scopo occorre collegare alla religione i miti. Nel mondo greco la religione ha saputo accogliere in sé il momento celebrativo e festoso della vita del popolo.

Nel **1795** Hegel scrive *Vita di Gesù*, in cui troviamo il punto di maggiore adesione di Hegel all'etica kantiana. I discorsi, le parabole, i precetti, le preghiere di Gesù vengono letti e trascritti in chiave di ragion pratica, scorgendo nella legge morale e nella sua purezza l'unico autentico fondamento e significato della religione e del cristianesimo. Questo senso ha anche la polemica con il legalismo farisaico; non si tratta di abolire la legge, perché la legge morale non passa mai, ma l'uomo non può agire per la lettera, ma per lo spirito della legge, per la pura coscienza del dovere. Non bisogna pensare a forme di aiuto o di conforto, di premio o di felicità diverse dalla coscienza di avere obbedito unicamente al dovere e di aver scelto a favore del dovere e in vista del dovere. Non si può servire a due padroni, non si può essere a servizio di Dio e della legge morale e contemporaneamente anche a servizio dei sensi. Non basta non cedere alle inclinazioni sensibili, occorre reprimerle, sottometterle alla pura legge della ragione. Che cosa è allora la venuta del Regno di Dio? È il riconoscimento e l'adorazione di Dio in spirito e verità, cioè secondo la legge morale, e il disegno di Dio non può essere limitato a un solo popolo, ma deve avere di mira l'intera umanità, uno stadio, insomma, in cui su tutta la terra ci sarà il regno della ragione e della virtù.

Negli anni **1795-96** Hegel scrive *La positività della religione cristiana*. Egli cerca qui di esaminare il processo per cui il cristianesimo si è trasformato in religione positiva, in un insieme di credenze imposte con l'autorità e la coercizione. Agli occhi del nostro autore si tratta chiaramente di un processo storico – involutivo. Il cristianesimo è originariamente sorto in polemica con il giudaismo ma ha poi restaurato nelle istituzioni ecclesiastiche il più completo dominio della legalità *in primis* rifiutata. Questa involuzione era già presente nell'insegnamento di Gesù? Gesù si era scagliato contro la legalità farisaica. Ma il cristianesimo è incorso in una legalità peggiore di quella ebraica, perché non si limita ad azioni esterne, ma vuole controllare lo stesso mondo interno dei sentimenti. Gesù, in realtà, ha indubbiamente innalzato la religione a pura moralità, ma egli stesso l'ha connessa a qualcosa di positivo come la fede in Dio e così non ha potuto impedire che la sua dottrina fosse considerata valida per tale ragione e non soltanto, quindi, perché conforme alla

legge morale. Gesù non ha neanche potuto evitare di essere considerato un Messia, anche se in un senso più elevato di quello puramente politico. Soprattutto dopo la sua morte, la dottrina di Gesù venne poi collegata al culto della sua persona ed intesa come un messaggio da diffondere e, se necessario, da imporre, e così la vita della comunità si trasforma in un ordinamento istituzionale e coercitivo.

Negli anni **1798-1800** Hegel scrive *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*. Qui egli entra in polemica con la morale kantiana. È assurdo pensare che un comando universale non sia positivo, non comporti una sorta di schiavitù semplicemente perché viene dalla ragione. Non c'è differenza sostanziale tra gli sciamani tangusi, i preti europei e l'uomo che obbedisce alla legge morale pura. Sono tutti schiavi con l'unica differenza che gli uni hanno il padrone fuori di sé, l'altro dentro di sé. In questa opera egli cerca anche di precisare il concetto di destino: la vita è principio infinito della realtà, della sua armonia e bontà. Il rapporto tra colpa e pena è puramente estrinseco e non può dar luogo alla conciliazione; il destino è invece il rapporto che si instaura all'interno della vita come totalità, è la parte della vita che le si contrappone e la trova dunque come nemica; ma un nemico ancor sempre interno alla vita stessa e rispetto al quale rimane dunque perenne l'aspirazione e la possibilità della conciliazione. Si possono avere due atteggiamenti fondamentali rispetto al destino: o viene accettato passivamente, o si lotta coraggiosamente con esso. Al di sopra di questi due atteggiamenti si colloca l'anima bella, che conserva la verità del coraggio, ossia la vitalità, lasciandovi cadere l'opposizione, e la verità dell'accettazione, lasciandone cadere la sofferenza. La posizione dell'anima bella comporta un atteggiamento negativo rispetto a tutto un mondo di relazioni da cui teme di essere ferita e coinvolta, in cui vede una minaccia alla propria armonia e bellezza. Gesù, ad esempio, rinuncia al rapporto con la vita politica, dice "*Date a Cesare quel che è di Cesare*". L'anima bella si concentra sull'amore, si concilia così con le virtù che, intese altrimenti e anche kantianamente, non sarebbero altro che vizi. Gesù, nel suo rapporto a Dio come Padre, rapporto di partecipazione e di manifestazione di vita infinita, esprime la forma suprema di conciliazione della vita e dell'amore. Gesù si presenta al popolo ebraico chiuso nel suo destino infelice di separazione e contrapposizione a Dio sentito come un padrone estraneo, e cerca quindi di convertirlo, non riuscendovi. Gesù viene posto di fronte a un'alternativa, condividere il destino del proprio popolo e perdere la propria bellezza, oppure conservare la propria bellezza respingendo da sé il destino del suo popolo. Gesù sceglie la seconda via che lo porta ad una sconfitta di cui è ben consapevole. Dopo la morte di Gesù la comunità si chiude in un isolamento dal mondo, ma l'elemento che la tiene insieme, l'amore predicato da Gesù, non può reggere come principio della comunità senza diventare religione, senza avere un principio che approda nell'adorazione del risorto come esistenza singola. Il destino del cristianesimo consiste in un oscillare perenne tra il Gesù reale e il Gesù glorificato. Quindi il cristianesimo, nella diversità delle sue forme e confessioni, non può mai giungere ad unificare e riconciliare Chiesa e Stato, culto e vita, pietà e virtù, agire spirituale e agire mondano.

Le Fenomenologia dello Spirito (1807).

L'opera costituisce a suo modo una sintesi dell'intero sistema hegeliano. Di quest'opera è già importante la *Prefazione*, che ne indica il metodo: vengono abbandonati metodi parziali o estrinseci di tipo tradizionale e viene scelto un nuovo metodo, l'unico autentico metodo assoluto, lo sviluppo immanente del concetto. La *Fenomenologia* espone il cammino mediante il quale la coscienza, come spirito che si manifesta, che appare, si libera dalla sua immediatezza e dal suo intreccio con l'esteriorità, per diventare puro sapere, quel puro sapere che ha per oggetto le pure essenzialità, come troviamo nella *Scienza della logica*. In realtà, nella *Enciclopedia delle scienze dello spirito*, opera pubblicata nella sua seconda edizione nel **1827**, la scienza della logica risulterà poi una propedeutica alla filosofia come sapere assoluto. La filosofia deve avere un carattere scientifico e sistematico, deve essere pronta a rispondere al bisogno del tempo, un tempo di nascita e di passaggio ad un nuovo periodo, dove lo spirito si accinge a calare nel passato tutto il mondo precedente e a compiere un lavoro di profonda trasformazione.

Hegel edifica la sua filosofia polemizzando con filosofie valutate come inadeguate, come non scientifiche. Tra queste egli critica le filosofie del sentimento e dell'immediatezza (cfr. i primi Romantici) che vogliono essere edificanti e che considerano la riflessione e il sistema come un impedimento a cogliere la verità.

Egli critica poi la concezione dell'Assoluto inteso come identità pura (cfr. Schelling) contrapposta alla conoscenza distinta e compiuta. Egli paragona la concezione dell'Assoluto come unità indistinta di finito – infinito, spirito – natura, alla notte oscura in cui tutte le vacche sono nere. Egli critica anche il formalismo e il concetto di costruzione che consiste nell'adottare uno schema rigido di opposizione di termini e di applicarlo a tutti gli aspetti della realtà, in modo da procedere per uguaglianze che alla fine consentono di maneggiare l'intero universo nel modo più rapido. La filosofia di Schelling è come la tavolozza di un pittore che dispone di due soli colori per rappresentare l'intera realtà, uno per le scene storiche e uno per i paesaggi. Il risultato sarebbe una pittura scipita e senza vita, monocromatica. La filosofia, poi, come scienza per eccellenza, si distingue anche dalle altre scienze. Ad esempio, nella matematica la dimostrazione non è interna alla verità, il processo da cui scaturisce il risultato è un mezzo della conoscenza, ma non è il divenire della cosa e della sua essenza. Nella filosofia il sapere ha un carattere intrinsecamente processuale e teleologico; la ragione stessa è un agire teleologico. La filosofia non attribuisce semplicemente un predicato a un soggetto, entrambi già dotati di un significato determinato e determinabile anteriormente e indipendente dal rapporto stabilito tra di essi. La filosofia vive nella proposizione speculativa in cui si stabilisce un rapporto molto più complesso e diverso tra i termini, perché il soggetto passa interamente nel predicato che ne esprime l'essenza e, all'inverso, la determinazione di quel predicato come essenza rinvia necessariamente al soggetto che nel frattempo ha perso l'aspetto di un soggetto fissato (cfr: Dio è l'essere). Il pensiero rappresentativo e intellettuale subisce una sorta di impedimento all'interno di una proposizione, avverte un

contraccolpo. È distrutta la natura del giudizio e della proposizione in generale che implica in sé la differenza tra soggetto e predicato.

Scavando ancora di più nel pensiero hegeliano, arriviamo ad uno dei punti cardine, soprattutto per l'età moderna: **il vero non va inteso come sostanza, ma come soggetto**. Cosa vuol dire questo? Il vero è principio del proprio svolgimento, l'Assoluto è spirito che tende a conseguire il sapere assoluto della propria verità.

Lo spirito muove inizialmente dalla **coscienza** come **rapporto all'alterità** e deve superare tale rapporto di alienazione mediante un processo dialettico interno al divenire del sapere, che spetta alla fenomenologia di esporre. Tale processo è comunque interiorizzato allo spirito stesso, lo spirito è vita perché è tale processo. La vita della coscienza, che deve arrivare a sapere di essere tutta la realtà, si svolge attraverso diverse figure, concatenate, l'una il rovesciamento dialettico dell'altra. Ogni figura, però, non è assoluta, anche se appare come tale e la fenomenologia non considera le figure isolatamente o in modo semplicemente comparativo, ma le considera nel loro ordine necessario, che è ciò che ne costituisce e manifesta la verità, che è ciò che porta a far cadere ogni possibile posizione astratta tra l'essenza e l'apparenza della verità.

La prima figura della vita della coscienza, nella fenomenologia, è data dalla **coscienza** che si articola in certezza sensibile, la forza e il gioco delle forze.

La seconda figura, rovesciamento e compimento della prima, è l'**autocoscienza**. L'autocoscienza, o coscienza di sé, non è una vuota identità, non è una autointuizione formale, non può rimanere chiusa nel cerchio della singolarità del soggetto. L'autocoscienza appare inizialmente come qualcosa che ancora si distingue dall'altro, ma tale scissione va superata e l'autocoscienza va alla ricerca dell'oggetto che le consente di superare tale distinzione, per conseguire la propria identità. Inizialmente, l'autocoscienza come appetito si dirige unicamente ad oggetti che si mostrano dipendenti da essa, che essa può annientare o consumare senza però che sia superato l'appetito, che torna inevitabilmente a riprodursi. L'autocoscienza ha bisogno di essere riconosciuta, di realizzare la propria libertà e identità mediante un altro essere altrettanto libero e autocosciente e capace quindi di darle la certezza di essere tale. Questo però non può avvenire attraverso un rapporto puramente comunicativo o teoretico, ma comporta necessariamente una dimensione pratica di lotta e di sfida. Se autocoscienza significa libertà, cioè indipendenza, l'autocoscienza deve essere pronta a tutto, anche a rischiare la vita, pur di ottenere dall'altro tale riconoscimento. Si tratta dunque di rischio, non già di morte, perché se la lotta si conclude con la morte di uno dei due contendenti, non si ha il riconoscimento, ma il semplice annullamento del rapporto. L'esito di tale lotta è l'instaurarsi del **rapporto tra signore e servo**, cioè tra l'autocoscienza pronta a rinunciare alla vita pur di essere riconosciuta indipendente, e l'autocoscienza che accetta di essere dipendente, pur di non rinunciare alla vita. Ma inevitabilmente tale rapporto si rovescia di segno, perché l'ulteriore sviluppo dell'autocoscienza passa attraverso il servo, e non il signore. Il signore, infatti, rimane chiuso nell'affermazione della propria indipendenza e nella fruizione immediata degli oggetti e considera il servo come semplice

strumento della soddisfazione dei suoi appetiti; il servo, al contrario, è costretto a lavorare per il signore, e in questo modo lavorare significa trattenere l'appetito, non fruire dell'oggetto ma dargli una forma. In questo modo l'oggetto assume un'indipendenza rispetto al servo che con il lavoro lo ha formato, lo ha universalizzato, anche se il servo non ne è consapevole e non vi si riconosce. Si compie allora la dialettica tra paura e servizio: senza la disciplina del servizio la paura non si traduce sul piano della realtà effettiva, rimane interiore e la coscienza non si oggettiva a se stessa. La coincidenza della coscienza e del suo oggetto, come risultato del suo lavoro, non si realizza nel servo, ma soltanto in una forma di coscienza che pensa tale coincidenza, ed è quindi un'autocoscienza libera, anche se soltanto in senso immediato, come coscienza pensante.

Tale libertà dell'autocoscienza si è manifestata storicamente come **stoicismo**. La realizzazione effettiva di ciò di cui lo stoicismo è il concetto si ha nello **scetticismo**, dove la negatività astratta dello stoicismo diventa principio di scompaginamento di ogni certezza nella realtà. Alla fine la coscienza giunge a riconoscere in sé la duplicità che prima si distribuiva in due singoli, il signore e il servo, e a riprodurla in se stessa. Il presupposto di tale itinerario è elevare il formare all'altezza del pensare. Siamo così giunti alla nuova figura della **coscienza infelice**, una coscienza scissa in se stessa, che dapprima proietta la sua essenza in un immutabile ed essenziale a cui si contrappone come mutevole e inessenziale. Il rapporto a tale immutabile è del tutto infelice, perché la coscienza, come accidentale, se ne sente del tutto dipendente e vive questo rapporto come devozione, come nostalgia per un'impossibile conciliazione: si ha soltanto *"come un vago brusio di campane e una calda nebulosità, si ha un pensare musicale che non arriva al concetto"*. Spinta da tale nostalgia, la coscienza va alla ricerca di tale immutabile come di un singolo, ma in realtà ne trova soltanto il sepolcro, perché è assurdo e contraddittorio trovare l'al di là realizzato in un oggetto della certezza sensibile. La coscienza scopre quindi che la sua essenza deve essere realizzata nel mondo, con il lavoro e con l'impegno, un lavoro però del tutto diverso da quello del servo, poiché il mondo è visto ora come sacro e tutto ciò che vi si incontra e realizza, come un dono (è il passaggio dalla cristianità medievale, dal feudalesimo medievale all'Umanesimo, al Rinascimento, alla nascita della borghesia). Ma la coscienza non può identificarsi con il mondo, ed è spinta a tornare in se stessa, liberandosi da ogni legame con il mondo e affidandosi interamente a un mediatore, a un ministro. È la dimensione dell'ascetismo, con la quale la coscienza giunge a compiere il più completo sacrificio del suo Io, ma così facendo, come ha tolto l'operare in quanto operare suo, così, in sé, ha dimesso da lei anche la sua infelicità, derivante dall'operare stesso. La coscienza ha così superato in sé la condizione dell'avere l'in sé nell'al di là di se stessa, e le è sorta la rappresentazione della ragione, ossia di essere assolutamente in sé e di essere ogni realtà. La ragione, ora, vede sorgere davanti a sé un mondo nuovo che sa di essere suo e che vuole verificare come tale. All'inizio la ragione osserva la realtà, cerca e trova se stessa nell'oggetto immediato. Non è l'osservazione puramente empirica della natura, ma è un'osservazione che vuole rintracciare l'essenza razionale della natura, che vuole perciò ricondurre l'empiria a leggi. Ma la natura è anche vita organica e mostra quindi una struttura teleologica. La ragione si rivolge dall'esterno all'interno, e si rivolge all'osservazione delle leggi logiche del pensiero e a quelle della vita psichica. Ma tale momento teoretico si rivela insufficiente: la ragione vuole allora realizzarsi

nell'ambito pratico come pura individualità, come un'esaltazione della immediatezza della vita, come ricerca del piacere. Ma la ricerca del piacere è intrinsecamente condannata alla frustrazione, al suo continuo annientamento sentito come necessità, come destino estraneo ed ostile.

Tale itinerario procede per altre figure della ragione, finché la ragione, nell'ambito etico, diviene Spirito. La vita etica, nella sua immediatezza, è la vita etica di un popolo. Ma lo spirito deve giungere al sapere di se stesso, sopprimendo la bella vita etica e percorrendo tutta una serie di figure che lo porteranno alla soglia di tale sapere. In questo ambito noi ci soffermiamo sulla parte che riguarda la dottrina morale, e la dottrina dello Stato, facendo anche riferimento alla *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. In quest'ultima opera Hegel, nella Prefazione a tale parte del suo pensiero, pone la celebre affermazione: **tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale**. La Ragione è reale, è la realtà, e la filosofia ha un carattere razionale e scientifico in ogni campo, quindi anche rispetto alla realtà storica e politica di cui deve essere comprensione razionale, esplicitazione dei fattori effettivi e significativi rispetto alla realizzazione della libertà e della razionalità. Anche le filosofie apparentemente più utopiche come quella platonica non hanno fatto altro che trascrivere concettualmente i tratti effettivi della realtà storica del loro tempo. Il diritto e lo Stato sono in fondo intrinsecamente razionali, si articolano concretamente in leggi ed istituzioni. Ora Hegel polemizza con un altro filosofo tedesco, J. J. Fries. **Fries**, in un discorso del 1817, aveva sostenuto che negli affari pubblici la vita doveva venire dal basso, dal popolo, e che all'istruzione e al servizio del popolo dovevano provvedere associazioni vive, unite dal santo vincolo dell'amicizia. Per Hegel, invece, la vita e la filosofia politica non possono basarsi su semplici fatti di coscienza, sul sentimento, sull'entusiasmo, sull'immediatezza della vita del popolo in contrapposizione e quasi in disprezzo della ragione e delle leggi. Scrive Hegel nella *Enciclopedia*:

“Comprendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è è la ragione. Per quel che concerne l'individuo, del resto, ciascuno è figlio del suo tempo; così anche la filosofia è il tempo di essa appreso in pensieri. Conoscere la ragione come la rosa nella croce del presente e in tal modo godere di questo, questa intellesione razionale è la conciliazione con la realtà, che la filosofia procura a coloro nei quali una volta è affiorata l'interna esigenza a comprendere, e altrettanto di mantenere in ciò che è sostanziale la libertà soggettiva, così come di stare con la libertà soggettiva non in qualcosa di particolare o di accidentale, bensì in ciò che è in sé e di per sé”.

Nel diritto si attua la necessaria interazione di soggettivo e oggettivo, di libertà e di sostanza etica. La volontà non è soltanto una delle tante facoltà umane tra loro isolate ma il significato della volontà come libertà si trova profondamente radicato nella razionalità della storia e delle istituzioni che costituiscono momenti di una totalità specifica, di un popolo e di un'epoca. La storicità del diritto, allora, non contraddice affatto la sua razionalità. Le determinazioni giuridiche, le leggi, le istituzioni non possono essere spiegate in modo puramente storico – genetico, perché altrimenti esse si troverebbero legittimate solo in rapporto ad un determinato contesto storico, ma de-legittimate non appena quel contesto storico si chiude. Non è la genesi storica più o meno

accidentale a determinare il valore del diritto, ma la sua corrispondenza alla razionalità di cui è espressione concreta. Tale razionalità non è affatto contrapposta agli impulsi, agli appetiti, agli interessi, ma è piuttosto il loro innalzamento e la loro purificazione. Tale processo di innalzamento e di purificazione, appena abbozzato nell'arbitrio che è da una parte libera riflessione che astrae da tutto ma che dall'altra dipende ancora dal contenuto della volizione, si compie nella volontà libera in sé e per sé dove impulsi, appetiti, interessi vengono innalzati a quell'universalità e sistematicità che è appunto il contenuto della scienza del diritto. È assurdo voler escludere il pensiero dal diritto, appellarsi soltanto al cuore e all'entusiasmo perché diritto, moralità, eticità si spiegano solo in forza dell'autocoscienza come negatività rispetto a tutto quello che è accidentale. Il diritto è dunque l'esteriorità come manifestazione, come esserci della volontà libera, dove però la volontà ha se stessa come oggetto e dove soltanto concretamente può aversi come oggetto e realizzarsi come libertà. La realizzazione della volontà libera si articola dunque nelle sfere del **diritto astratto o formale** (cfr. persona giuridica), della **moralità**, dell'**eticità**. Notevole, in questa impostazione hegeliana, è il superamento della contrapposizione tra diritto e morale come esterno ed interno, e quindi anche, per certi versi, viene a cadere l'indipendenza e l'autonomia della morale che figura come momento intermedio tra il diritto astratto e l'eticità.

La prima forma dello spirito oggettivo è il **diritto astratto**, che si articola a partire a partire dai concetti di personalità e proprietà, in cui si realizza la volontà libera. Tale rapporto si articola attraverso i momenti del possesso, del contratto, dell'illecito e del delitto. La volontà, concretizzandosi in qualcosa di esteriore, si espone alla **violenza**. La coercizione è intrinseca al diritto in quanto tale, il diritto, cioè, non ha ragione di essere senza un'istanza coercitiva che lo faccia rispettare e lo applichi. Se, con la violenza, viene esercitata coercizione su una volontà libera, occorre una seconda coercizione che la annulli. Tale problematica è ancora più rilevante per le nozioni del delitto e della pena. Il delitto è lo scontro tra la volontà libera come particolarità e la volontà altrui che viene lesa, ed è quindi qualcosa che è intrinsecamente nullo. Ma il suo annientamento non può procedere da puri criteri moralistici o preventivi, ma risponde alla natura stessa della universalità della volontà di chi ha commesso il delitto: il delinquente ha diritto alla pena, come qualcosa che rispetta e conferma l'universalità della libertà che nel delitto è stata sottoposta alla pura particolarità. Per essere veramente tale la pena non può essere una semplice vendetta o ritorsione, che non farebbe se non prolungare all'infinito lesione e violenza, bensì deve scaturire da una volontà particolare che vuole l'universale. In questa parte del suo pensiero Hegel polemizza con l'illuminista italiano **Cesare Beccaria** che nel **1764** scrive *Dei delitti e delle pene*. Per Beccaria lo scopo della vita associata è la massima felicità divisa nel maggior numero. Lo Stato nasce da un contratto e l'unica autorità legittima è quella dei magistrati che rappresentano la società unita dal contratto. Le leggi sono le condizioni alle quali fu stretto il patto originario e le pene sono il motivo sensibile per rafforzare e garantire l'azione delle leggi. C'è allora una conseguenza fondamentale: le pene che oltrepassano la necessità fondamentale di conservare il deposito della salute pubblica, sono ingiuste di loro natura; e tanto più giuste sono le pene, quanta più sacra ed inviolabile è la sicurezza, e maggiore la libertà che il sovrano conserva ai sudditi. La morte, allora, è veramente una pena utile e necessaria per la sicurezza e il buon ordine della

società? La tortura e i tormenti sono giusti e ottengono il fine che le leggi si propongono? Le stesse pene sono ugualmente utili in tutti i tempi? Il fine delle pene non è altro che quello di impedire al reo di far nuovi danni ai suoi concittadini e di distogliere gli altri a farne uguali. Occorre allora scegliere quelle pene e quel modo di infliggerle che, conservando la proporzione col delitto commesso, facciano l'impressione più efficace e durevole sull'anima degli uomini e siano meno tormentose per il corpo del reo. Se il reo non è tale prima della sentenza dei giudici, la tortura è illegittima, anche perché è inutile e vano supporre che il dolore diventi il crogiuolo della verità. Con la tortura si possono condannare anche deboli innocenti o assolvere robusti scellerati. Quale diritto, poi, possono avere gli uomini di trucidare i loro simili? Tale diritto non può venire dal contratto sociale, perché è assurdo che gli uomini abbiano in questo contratto dato agli altri il potere di ucciderli. La pena di morte non è un diritto, ma la guerra di una nazione contro un cittadino. Essa si giustificerebbe solo nel caso che fosse il vero ed unico freno per distogliere gli altri dal commettere delitti. Ma Beccaria ribadisce che non è l'intensità della pena che fa il maggior effetto sull'animo umano, ma l'estensione di essa, perché la nostra sensibilità è più stabilmente e facilmente mossa da minime e replicate impressioni, che da un forte ma passeggero movimento. Le passioni violente sorprendono gli uomini, ma non per lungo tempo. In un governo libero e tranquillo le impressioni debbono essere più frequenti che forti. La pena di morte diventa uno spettacolo per la maggior parte e un oggetto di compassione mista di sdegno per alcuni. Questi due sentimenti occupano più l'animo degli spettatori che non il salutare terrore che la legge pretende di ispirare. Invece nelle pene moderate e continue il sentimento dominante è un salutare terrore, perché è il solo. Il legislatore deve dunque fissare un limite al rigore delle pene e tale limite consiste nell'impedire che il sentimento di compassione prevalga su ogni altro sentimento nell'animo degli spettatori di un supplizio, che è più fatto per essi che per il reo. La pena non deve essere tanto terribile, piuttosto certa e infallibile, cosicché chi vede può fare i suoi calcoli tra un gran numero di anni da passare nella schiavitù per una pena certa rispetto all'esito incerto dei propri possibili delitti e anche rispetto alla brevità del tempo in cui se ne possono godere i frutti. La certezza di un castigo, anche se moderato, fa certamente maggiore impressione che non il timore di un altro più terribile, unito con la speranza dell'impunità. La vera misura dei delitti è il danno arrecato alla società, non entra in tale misura la considerazione dell'intenzione diversa da individuo a individuo né la considerazione della peccaminosità che riguarda il rapporto uomo – Dio. Ogni pena non può essere la violenza di uno o di molti contro un privato cittadino ma deve essere pubblica, pronta, necessaria, la minima delle possibili nelle date circostanze, proporzionata ai delitti, dettata dalle leggi. Fin qui la posizione di Beccaria. Hegel polemizza con Beccaria non solo per la sua contestazione della pena di morte, ma anche per la sua teoria contrattualistica dello Stato. La pena, per Hegel, è un diritto del delinquente che così viene onorato come essere razionale.

Scaturisce allora a questo punto il passaggio alla **moralità**, l'universalizzarsi della volontà, la trasformazione della persona in soggetto. La moralità è il momento della libertà oggettiva, ciò che distingue e caratterizza l'età moderna, ciò che è stato enunciato dal cristianesimo come principio di una nuova forma del mondo: un principio che non rappresenta il culmine, ma soltanto un

momento della libertà, poiché tende a chiudersi nel dover essere e nel moralismo (cfr. Kant). Tale processo si sviluppa attraverso i momenti del proponimento e della responsabilità, dell'intenzione e del benessere, del bene e della coscienza morale.

Alla moralità segue la figura della **eticità**, il concetto della libertà divenuta modo sussistente e natura dell'autocoscienza, sistema razionale e necessario di potenze etiche che reggono la vita degli individui, sostanza concreta che si articola in leggi ed istituzioni. È solo dall'eticità che può essere ricavata la dottrina etica dei doveri, che non può perciò essere dedotta dalla coscienza morale. Tali doveri non sono limitazioni della libertà o della volontà naturale. Il dovere piuttosto libera l'individuo dalla dipendenza dal mero impulso naturale, dalla depressione di essere particolarità soggettiva nelle riflessioni morali su ciò che deve fare e su ciò che si può fare, dalla soggettività indeterminata che non viene all'esserci alla determinatezza oggettiva dell'agire, per rimanere entro di sé come una non realtà. Nel dovere l'individuo si libera alla libertà sostanziale. Tale liberazione avviene in rapporto al costume, alla consuetudine, alle istituzioni definite una sorta di "seconda natura". La sostanza etica vive dunque nello spirito dei diversi popoli e nella loro successione. L'eticità è la realizzazione del diritto nei momenti della famiglia, della società civile e dello Stato. La **famiglia** è il momento naturale e immediato dell'eticità, retta dal sentimento, in cui il rapporto tra i sessi si trasforma in un amore autocosciente, consapevole di realizzarsi concretamente in una unione che non è un contratto ed è l'uscita dal punto di vista della personalità come singolo, su cui si basa il contratto. La natura etica della famiglia è raffigurata nei Penati, ne costituisce il carattere religioso e si articola nel matrimonio, nel patrimonio della famiglia, nell'educazione dei figli. Questo è il compimento, ma anche la disintegrazione della famiglia, perché essa forma nuove persone giuridicamente autonome che entrano in un sistema atomistico di rapporti particolari ed estrinseci, costituito dalla società civile. La **società civile**, come quadro generale, è un sistema di rapporti egoistici e di dipendenza onnilaterale rispetto alla quale lo Stato si configura come Stato esterno, Stato della necessità e dell'intelletto. La società civile si articola secondo il sistema dei bisogni, l'amministrazione della giustizia, l'opera della polizia e delle corporazioni. Nel sistema dei bisogni confluiscono le tematiche oggetto di una scienza tipicamente moderna come l'economia politica, che studia l'operare dell'intelletto nell'intreccio dei rapporti che derivano dai bisogni e dagli interessi. Il tessuto sociale si costituisce qui nel modo tipicamente umano di soddisfare i bisogni moltiplicandoli, scomponendoli e differenziandoli. Così facendo i bisogni si raffinano maggiormente, ma si costituisce ulteriormente anche la socialità come dipendenza reciproca per la loro soddisfazione. Il lavoro è lo strumento, la legge e la molla di tale sviluppo, che comporta l'educazione degli individui, e la divisione del lavoro stesso, la sua sempre maggiore specializzazione e la possibilità della sostituzione dell'uomo con la macchina. Contribuendo all'appagamento dei bisogni degli altri, si rovescia l'egoismo soggettivo, senza però risolversi in una pura e illimitata frantumazione sociale, ma si trovano luoghi di aggregazione come le classi: la classe sostanziale, dedita all'agricoltura, la classe dell'industria (artigianato, fabbriche, commercio), la classe universale che cura gli interessi universali e sussiste nel patrimonio o indennizzo statale. Le classi e le loro funzioni vengono determinate secondo il concetto ma Hegel inserisce anche un inquadramento storico di grande rilievo. Nell'antichità l'appartenenza degli

individui alle classi dipendeva dalla nascita o dalla decisione dei governanti e l'individualità veniva vista come fattore di possibile perturbazione e di corruzione dell'ordine sociale; nel mondo moderno, invece, l'appartenenza alle classi è mediata dalla scelta. L'individualità diventa allora principio di ogni ravvivamento della società civile, dello sviluppo dell'attività del pensiero, del merito, dell'onore, della libertà. Se il diritto alla proprietà vige nella società civile, momento essenziale di essa diventa l'amministrazione della giustizia, mediante la quale l'individuo viene riconosciuto come persona universale, come uomo nella legge e con la legge. Hegel polemizza qui contro un indirizzo storico che voleva ridurre la legge a consuetudine. La legge va invece codificata. Se nella legge il diritto astratto del singolo acquista universalità, anche il delitto non è più lesione di un singolo, ma di una cosa universale e il tribunale rappresenta la realizzazione del diritto rispetto a casi particolari da parte di una autorità. L'ultimo momento della società civile è proprio la polizia che rappresenta quel complesso di attività dello Stato volte a garantire protezione sicurezza allo sviluppo degli interessi e alla soddisfazione dei bisogni, mentre la corporazione ha la funzione di promuoverne positivamente la realizzazione. Alla società civile segue la **figura etica dello Stato**, realizzazione dell'idea etica. Hegel distingue società civile e Stato: se lo Stato viene confuso con la società civile, la destinazione dello Stato è posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale. Se è vero questo l'interesse degli individui come tali diventerebbe il fine estremo per il quale sono uniti e questo vuol dire che essere membro dello Stato dipenderebbe dal proprio piacimento. Ma lo Stato è Spirito oggettivo, e l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità in quanto è membro dello Stato. Per Hegel lo Stato è volontà divina, spirito presenziale, spirito che si esplica a reale figura e organizzazione di un mondo. Però certe affermazioni non vanno travisate: siamo ancora su un piano di oggettività, di finitezza, non siamo ancora al livello dello spirito nella sua assolutezza. D'altra parte la realtà storica e politica è comunque razionale. Non si possono perciò spiegare la funzione e la natura dello Stato solo storicamente, rintracciando i modi in cui via via si è costituito. La funzione e la natura dello Stato vanno pensate concettualmente, ma per far questo non è sufficiente il tentativo di Rousseau che ha adottato il modello astratto del Contratto. Per Hegel **Rousseau** ha avuto indubbiamente il merito di porre alla base dello Stato la volontà come pensiero ma ha inteso la volontà come volontà singola, riducendo così la volontà universale a ciò che è comune alle volontà singole, a ciò che da esse viene riconosciuto ed è soggetto al loro arbitrio, con le note e catastrofiche conseguenze sul piano storico e politico. All'opposto Hegel aveva un altro interlocutore, avversario della Rivoluzione francese, il filosofo della politica svizzero **v. Haller** (1768-1854) che si appella all'individualità nella sua semplice accidentalità, con i suoi caratteri di forza o di debolezza, e porta al più completo disprezzo delle leggi e delle istituzioni e al totale misconoscimento della funzione e della natura razionale dello Stato. Il diritto e la partecipazione alla vita politica non possono dipendere, per Hegel, esclusivamente dagli individui, ma sono mediati dalle strutture in cui si articola l'intera eticità. La vita dello Stato si dispiega in tre momenti: il diritto statale interno o costituzione, il diritto statale esterno come rapporto del singolo Stato con gli altri, la storia del mondo quale realizzazione dello spirito sul piano oggettivo. La prima parte affronta i problemi di articolazione dei poteri e delle diverse forme di costituzione o

di governo. Lo Stato, per il nostro autore, è andato evolvendo verso la forma più alta e più perfetta di costituzione che si identifica con la monarchia costituzionale. Lo Stato si costituisce come individualità e, in quanto tale, esclusiva delle altre. Esso è distinto dalla società civile ed è sovrano: non è compito dello Stato assicurare ad ogni costo la vita e la proprietà degli individui ma sono gli individui che, in quanto membri dello Stato, hanno il dovere di difenderne e conservare la sovranità a costo anche del sacrificio della vita ed in questo consiste il momento etico della guerra. Tale dovere è universale, ma dà luogo ad un rapporto particolare, cui si dedica una classe specifica, quella che ha come principio il valore militare. Lo Spirito realizza la sua libertà in senso giuridico ed etico nella storia del mondo o storia universale. La **storia** è la **realizzazione della libertà**, non di una libertà astratta, di un puro arbitrio individuale, ma di una libertà concretizzata nel mondo del diritto, della morale e dell'eticità. Per comprendere Hegel, bisogna avere sullo sfondo la filosofia della storia di qualche filosofo tedesco del Romanticismo a lui antecedente. **Herder** (1744-1803) era stato allievo di Kant e ne aveva criticato, in una sua opera del 1799, *Metacritica della ragion pura*, il dualismo di materia e forma, di natura e libertà. Herder vi contrapponeva l'essenziale unità dello spirito e della natura, che egli vede attuata nel pensiero di Spinoza. Egli aveva energicamente protestato contro l'idea che Dio si fosse limitato a manifestare la sua provvidenzialità nella natura, di tanto inferiore all'uomo, lasciando in balia del caso, dell'arbitrio e della violenza la storia, dove opera la creatura che gli è più somigliante. Nella storia, come nella natura, ogni sviluppo è sottoposto a determinate condizioni naturali e a leggi mutabili. La natura è un tutto vivente, che si sviluppa secondo un piano di organizzazione progressiva. In essa agiscono e lottano forze diverse ed opposte. L'uomo, come ogni altro animale, è un prodotto della natura, ma è al culmine dell'organizzazione, perché con lui nasce l'attività razionale, l'arte ed il linguaggio che portano all'umanità e alla religione. La storia umana segue la stessa legge di sviluppo della natura, che procede dal mondo inorganico e organico fino all'uomo per portare l'uomo alla sua vera essenza. Natura e storia lavorano entrambe per l'educazione dell'uomo all'umanità. Tale educazione non è frutto della ragione, ma della religione che si connette alla storia umana fin dai primordi e rivela all'uomo ciò che c'è di divino nella natura. Mondo della natura e mondo della storia, per Herder, sono profondamente uniti perché sono entrambi creazione e manifestazione di Dio. Dio, che ha ordinato nel modo più saggio il mondo della natura e ne garantisce in modo ineffabile la conservazione e lo sviluppo, può permettere che la storia del genere umano si svolga senza un piano qualsiasi, al di fuori della sua saggezza e della sua bontà? La filosofia della storia deve appunto dimostrare che il genere umano non è un gregge senza pastore e per esso valgono le stesse leggi che determinano l'organizzazione progressiva del mondo naturale. Come vi è un Dio nella natura, vi è anche un Dio nella storia. L'uomo è parte della natura ed anche nelle sue più selvagge intemperanze e passioni, deve seguire leggi che non sono meno belle ed eccellenti di quelle secondo le quali si muovono tutti i cieli e i corpi terrestri. Le leggi della storia indirizzano l'uomo alla sua stessa umanità. Per questo scopo è organizzata la nostra natura, per esso ci sono dati sensi e impulsi più raffinati, per esso ci è data la ragione e la libertà, una salute delicata e durevole, il linguaggio, l'arte, la religione. La storia è allora, per Herder, un piano divino necessario nel suo inevitabile progresso. Tale concetto della storia è del resto proprio

dell'idealismo romantico. Herder tenta di saldare in un unico cammino della Provvidenza, in una continuità ascendente, natura e spirito. Hegel segna invece delle differenze essenziali tra storia e natura. La natura è incapace di innalzarsi allo spirito e alla autentica soggettività, nella natura non ci sono libertà, sviluppo e progresso, ma la natura ripete semplicemente e ciclicamente il medesimo schema. Gli individui sono semplici espressioni di tale schema. Lo sviluppo storico, secondo Hegel, non può essere interpretato secondo schemi quantitativi e meccanicistici, ma bisogna coglierne l'interna dialetticità e tragicità. Lo sviluppo storico è conflittuale, avviene per rovesciamenti e opposizioni e questo vale anche per il destino degli individui che si distinguono in conservatori e cosmico-storici. I **conservatori** agiscono in conformità ai doveri della loro classe, conservano il costume, il diritto vigente, in ciò trovano soddisfazione e realizzano la propria moralità. I **cosmicostorici** avvertono in sé il carattere ormai usurato e consunto delle istituzioni dell'epoca e sono chiamati, nel seguire i loro istinti e le proprie passioni, ad anticipare e additare il nuovo corso dei tempi. Proprio su questi eroi, da Cesare a Napoleone, incombe un destino di tragedia e di sconfitta, perché la loro funzione non è quella di realizzare la loro personale felicità, ma fini e destini universali. Qui Hegel introduce la categoria "*astuzia della ragione*": la ragione immanente nella storia si serve degli eroi, delle loro passioni e delle loro imprese per realizzare il proprio fine universale, non i propri fini o desideri particolari, e lo fa servendosi del loro impegno a realizzare questi fini, lasciandoli poi cadere come gusci vuoti quando hanno adempiuto al loro compito storico. La funzione storica delle passioni non è affatto limitata agli eroi, e la storia universale può essere paragonata a un tappeto di cui l'idea costituisce la trama e le passioni i fili. La storia umana prende le mosse da una naturalità, che sono gli impulsi, le passioni, i bisogni in cui è immanente il fine della storia e il compito della storia è portare a consapevolezza l'universalità di cui istinti, passioni e bisogni sono la prima manifestazione. Hegel introduce allora il concetto di "*seconda natura*", cioè l'obiettivazione di quello che nella naturalità originaria è ancora indeterminato, astratto, non consapevolmente voluto e perseguito nella sua universalità e riconosciuto nel costume, nelle leggi e nelle istituzioni in cui l'individuo realizza e trova la propria libertà. Pur mantenendo la distinzione tra natura e storia, vige comunque una serie di rapporti assai complessi tra storia e natura. Nelle prime forme storiche lo spirito è estrinseco a se stesso e vi sono condizionamenti naturalistici. Lo scopo della storia è che l'uomo si trovi di fronte alla seconda natura da lui creata ad analogia di quanto è avvenuto con la creazione divina della prima natura, dove il termine creazione va inteso nel senso specifico compatibile col pensiero hegeliano.

In conclusione abbiamo la sfera dello **Spirito assoluto** che comprende l'arte, la religione, la filosofia. In questa sfera lo Spirito si realizza come Assoluto, cioè il concetto di Spirito trova la sua realtà nello spirito, lo spirito così diviene cosciente di essere tutta la realtà. Lo Spirito è identità altrettanto eternamente assente in sé, quanto ritornante e ritornata su di sé. La **religione**, nel senso generale del termine, procede dal soggetto e si trova nel soggetto, ma procede oggettivamente dallo Spirito assoluto che è come spirito nella sua comunità. Il rapporto tra religione e filosofia è molto complesso in Hegel. La religione, sul piano dell'eticità e della storia, costituisce il modo in cui lo Spirito assoluto ha coscienza di sé. Anche nella vita dello Stato, per Hegel, la religione ha il posto più alto, perché riunisce compiutamente l'idea della libertà con il lato

soggettivo del sapere e del volere. Nella religione lo spirito mondano, cioè lo spirito esistente, acquista coscienza di essere lo Spirito assoluto, ed in questa consapevolezza dell'essere che è in sé e per sé, la volontà dell'uomo rinuncia al suo singolo interesse. Nella devozione l'uomo mette da parte il suo singolo interesse perché in essa non ha più a che fare con il particolare. Con il sacrificio l'uomo esprime la propria rinuncia alla sua proprietà, al suo volere, ai propri particolari sentimenti. Il concentrarsi religioso dell'animo si manifesta come sentimento ma va fino alla riflessione perché il culto è espressione di riflessione. La religione è il primo modo dell'autocoscienza, è la coscienza spirituale dello spirito del popolo, dell'universale, dello spirito esistente in sé e per sé, secondo la determinazione che egli si dà nello spirito di un popolo. La religione è la coscienza di ciò che è vero, nella sua più pura e indiscriminata determinazione. La religione come idea di Dio costituisce il fondamento del popolo. La religione è proprio l'elevazione dello spirito dal finito all'infinito, perché porta a livello di sapere ciò che è oggettivamente in modo sostanziale nell'eticità e la filosofia può essere considerata come una forma di culto. Arte, religione e filosofia sono accomunate dallo stesso contenuto, l'Assoluto, ma sono distinte nella forma. Nell'arte lo spirito si innalza mediante l'intuizione, nella religione lo spirito si innalza mediante la rappresentazione, nella filosofia vige la forma del concetto, dove l'idea eterna, in sé e per sé, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto. Riguardo la religione Hegel rifiuta la riduzione illuministica della religione in nozioni metafisico – intellettive, come quella di ente supremo, e la concezione per cui la religione è una positività da cui tenere lontana la ragione. Dio è la verità assoluta stessa e la religione è il sapere di tale verità, anche se in forma di rappresentazione. Per questo Hegel rivaluta le prove dell'esistenza di Dio, purché la prova non sia intesa come un puro procedimento intrinseco, ma venga intesa nel senso peculiare di elevazione dal finito all'infinito, una elevazione che non è un processo meramente soggettivo della coscienza, ma che corrisponde nei suoi passaggi interni alla necessità razionale del concetto di Dio. Il concetto di religione non implica soltanto l'ambito teorico del sapere, ma anche l'ambito pratico costituito dal culto. La conciliazione tra uomo e Dio deve infatti essere compiuta in generale, e l'azione del culto riguarda il fatto che di tale conciliazione si deve diventare effettivamente partecipi. Il culto si articola in tre forme. La prima è la devozione, il calarsi del divino, la preghiera, il momento in cui la soggettività sa di avere a che fare con l'elevazione all'infinito. La seconda è costituita dalle forme esterne di culto, che si esplicano nel sacrificio, nella negazione delle cose e della proprietà privata. La terza forma consiste nel fatto che l'uomo non sacrifichi più delle cose ma se stesso, purificando il proprio cuore e i propri sentimenti. L'eticità è allora la forma più vera di culto, perché ivi il cuore è seriamente formato ed educato all'universale. All'eticità deve anche essere legata la coscienza del vero e del divino, e la filosofia, allora, diviene un culto continuo, poiché ha come oggetto il vero come sua figura suprema, come spirito assoluto e non si limita a conoscere questo vero nella sua forma semplice come Dio, ma lo ritrova anche nelle sue opere, prodotte da lui e dotate di ragione.

L. FEUERBACH (1804-1872).

La vita e le opere

Feurbach si dedicò a studi di teologia, prima all'università di Heidelberg, poi alla facoltà di teologia di Berlino, dove seguì soprattutto le lezioni di Hegel. Negli anni '25-26 passa alla facoltà di filosofia e continua il suo studio con Hegel. Nel **1841** pubblica *L'essenza del cristianesimo*, nel **1846** pubblica *L'essenza della religione*.

L'essenza del cristianesimo

Prima di tutto ci chiediamo: se il cristianesimo è una religione, quale essenza della religione? In quest'opera Feuerbach vuole in parte liberarsi da Hegel, in parte ne rimane debitore. Per Hegel la religione assoluta è tale (se la religione assoluta è il cristianesimo), non in rapporto alle altre religioni, ma in rapporto al concetto stesso di religione. Se però una formazione storica concreta, come il cristianesimo, realizza compiutamente l'essenza della religione, ciò non significa concludere la stessa storia? Feuerbach, in quest'opera, distingue, ma pone anche una mutua relazione, tra l'idea in sé e le concrete realizzazioni storiche. Le realizzazioni storiche sono sempre inadeguate, e ciò rende possibile la molteplicità e l'evoluzione ininterrotta. Nel caso della religione, in merito all'oggetto religioso, la coscienza coincide immediatamente con l'autocoscienza. Mentre l'oggetto sensibile esiste fuori dell'uomo, l'oggetto religioso è interiore, intimo, il più vicino e il più intimo. Mentre il primo è indifferente, quello religioso è eletto, si distingue il divino da ciò che non è divino. L'oggetto religioso è l'essenza oggettiva del soggetto stesso: come l'uomo pensa, sente, così è il suo Dio; come vale l'uomo, altrettanto e di più vale il suo Dio. La coscienza di Dio è l'autocoscienza dell'uomo, la conoscenza di Dio è l'autoconoscenza dell'uomo. Si capovolge il supremo principio della filosofia della religione hegeliana: esso sosteneva che il sapere che l'uomo ha di Dio è il sapere che Dio ha di se stesso. **Per la ragione naturale, in Feuerbach, il sapere che l'uomo ha di Dio è il sapere che l'uomo ha di sé.** Dio è allora l'interno dell'uomo rivelato, il suo sé espresso.

Ma allora, in che consiste la differenza specifica della religione rispetto alla filosofia? L'uomo, nella religione, non è consapevole che la sua coscienza di Dio è l'autocoscienza della sua propria essenza. **La religione è la prima e indiretta conoscenza che l'uomo ha di sé, perciò precede la filosofia, perché l'uomo traspone prima la sua essenza fuori di sé, poi la trova in sé.** Tale principio spiega sia il passaggio dalla religione alla filosofia, sia il passaggio da una religione ad un'altra, secondo forme sempre più evolute. Il progresso, nella religione, consiste in una sempre più profonda conoscenza di sé.

Chi può scorgere tale essenza nella religione, tale dinamica di obiettivazione? Feuerbach risponde: il **pensatore**, perché la filosofia ha il potere di obiettivare la religione. **L'essenza divina è l'essenza dell'uomo, purificata e liberata dai limiti dell'individualismo.**

E che dire del *Deus absconditus*, Totalmente Altro e Trascendente, senza determinazioni? Per l'uomo veramente religioso **Dio non è privo di determinazioni, ma è un'essenza certa, reale.** Nega le determinazioni dell'essenza divina quell'uomo che si è dimenticato di Dio, per la cui conoscenza Dio non ha più interesse, quell'uomo il cui sentire e pensare è assorbito dal mondo e che non si lascia toccare e incomodare dall'esistenza di Dio. Si tratta dunque di uno scaltro ateismo. Tale forma di ateismo può camuffarsi in una forma ancora più blanda: io attribuisco a Dio delle determinazioni a partire dalla mia esperienza umana, ma tali determinazioni non hanno valore oggettivo riguardo l'esistenza di Dio in sé, mi dicono solo chi è Dio per me. Si tratta della nota distinzione Dio in sé – Dio per noi. Tale tentativo dell'uomo di oltrepassarsi è una illusione: l'uomo religioso è appagato da ciò che Dio è nei suoi confronti. Per ogni religione la rappresentazione che essa ha di Dio è Dio stesso, il Dio autentico, intero, senza riserve. Se l'uomo talvolta è portato a distinguere l'esistenza dai predicati, conferendo maggiore certezza alla prima e insinuando il dubbio rispetto ai secondi, ciò avviene perché esistere è per l'uomo la realtà prima. Tale differenza è però solo apparente: l'uomo sa di esistere a partire dai suoi predicati, solo attraverso le proprietà umane egli ha coscienza della sua esistenza. Così la certezza dell'esistenza di Dio dipende di fatto dalla certezza delle sue qualità: il cristiano è certo dell'esistenza del Dio cristiano, il pagano del Dio pagano. Se i predicati divini sono antropomorfici, cioè sono in realtà determinazioni dell'essenza umana, **anche il soggetto, Dio, è in realtà essenza umana.** I predicati divini sono universali e personali (giusto, santo, persona ...) e questi ultimi determinano la religione. Per la religione essi sono reali, per cui nella religione l'uomo ha a che fare con la sua propria essenza. Più è grande la differenza con l'uomo, più si nega l'umano in quanto tale. Nell'intuizione dell'essenza divina il positivo è dato unicamente dall'umano, è l'intuizione negativa che l'uomo ha di sé. Insomma, per Feuerbach, per arricchire Dio si impoverisce l'uomo, perché Dio sia tutto, l'uomo è ridotto a nulla. Quello di cui l'uomo si spoglia, lo ritrova in Dio e ne gode in Lui. Di conseguenza, quello che si dà al Dio dell'uomo è dato in verità all'uomo stesso, quello che l'uomo afferma di Dio lo dice in verità di sé.

Se Dio è la più soggettiva essenza dell'uomo separata e dissociata, chi è allora l'uomo? La religione si fonda proprio sulla differenza essenziale tra l'uomo e l'animale: gli animali, infatti, non hanno religione. La differenza specifica tra l'uomo e l'animale consiste nella coscienza in senso stretto, cioè **nella coscienza del genere.** L'animale percepisce se stesso vivente nel mondo sensibile come individuo, l'uomo ha per oggetto il suo genere, l'essere uomo, la sua essenzialità. La scienza è proprio la coscienza dei generi, mentre la vita ha a che fare con gli individui. Mentre poi l'universale ha una vita semplice perché in esso coincidono vita esteriore e vita interiore, l'uomo ha una vita duplice: egli, oltre a rapportarsi con l'esterno, pensa, parla con se stesso, perché il pensare è una funzione propria del genere. L'uomo, cioè, ha una vita interiore, oltre che un rapporto col mondo esterno. Proprio perché l'uomo ha per oggetto non solo la sua individualità,

ma anche la sua essenza, il suo genere, egli è per sé contemporaneamente Io e Tu, *ego* ed *alter*. La religione si identifica allora con la coscienza che l'uomo ha della propria essenza: **la religione è autocoscienza**. Ma, se in termini universali, la religione è coscienza dell'infinito, **essa è la coscienza che l'uomo ha della sua essenza come infinita**. Il limite dell'essenza è anche il limite della coscienza: la coscienza è essenzialmente di natura infinita, coscienza e coscienza dell'infinito si identificano. L'essenza umana, il genere, la vera umanità dell'uomo consistono in **ragione, volontà, cuore**. Esse sono le perfezioni dell'essenza umana, le assolute perfezioni essenziali. Tali perfezioni sono il fondamento e il fine dell'esistenza umana: l'uomo esiste per pensare, volere, amare; pensa per pensare, ama per amare, vuole per essere libero. L'uomo è ciò che è per mezzo di esse. Tali facoltà sono forze che trascinano l'uomo, che gli danno un oggetto, che gli permettono di oggettivarsi, di ritrovare la consapevolezza di sé nell'oggetto, di ritrovare la sua propria essenza come essenza assoluta. Noi attuiamo sempre e semplicemente noi stessi, non oggetti esterni a noi, e non si possono considerare pensare, volere e amare come facoltà finite, nulle, limitate: esse si attuano per mezzo di se stesse, non per mezzo di altro. La coscienza è attuazione di sé, affermazione di sé, amore di sé, gioia della propria perfezione.

In che consiste allora l'esperienza del limite? **Il limite appartiene all'individuo**, ed egli si percepisce limitato proprio perché ha per oggetto la perfezione, cioè l'infinità del genere. Egli può cadere nell'inganno di trasformare i limiti della propria individualità nei limiti dell'essenza umana. Per vanità ed egoismo l'individuo si identifica con il genere, quello che non comprendo io non lo comprendono neanche gli altri. È vero invece l'opposto: se pensi l'infinito, confermi l'infinità del pensare, se senti l'infinito confermi l'infinità del sentire. Già Schleiermacher indicava il sentimento come organo della religione. L'oggetto religioso, anche per Feuerbach, è tale, in quanto non è un oggetto del freddo intelletto o della memoria, ma è l'oggetto del sentimento. Quale conseguenza ha tutto questo? **Il sentimento in sé viene allora proclamato santo**. Esso è buono, religioso, sacro, divino in virtù di se stesso. L'oggetto del sentimento diventa allora indifferente, perché se un altro oggetto procurasse gli stessi sentimenti, sarebbe altrettanto gradito. Il sentimento è ciò che vi è di più divino e di più nobile nell'uomo.

E il cristianesimo? La critica di Feuerbach prende il cristianesimo come punto di riferimento essenziale: esso gli appare infatti come la religione per eccellenza, la religione nella sua forma più evoluta, più compiuta, **la religione assoluta**. In Cristo si realizza il segreto dell'animo religioso.

Qual è il senso della religione per l'uomo? Essa è l'inconsapevole autocoscienza dell'uomo, è la scissione dell'uomo da sé perché in essa l'uomo non è Dio, è contrapposto a Dio come un'essenza a lui opposta. Bisogna allora dimostrare che l'uomo nella religione oggettiva la sua propria essenza e che il dissidio in questione è il dissidio dell'uomo con la sua propria essenza. Quel Dio assolutamente puro, perfetto, senza difetti, in che consiste in realtà? **Tale essenza divina e perfetta è l'intelletto**. Dio come estremo dell'uomo è l'essenza obiettiva dell'intelletto, l'autocoscienza dell'intelletto, la coscienza che esso ha della propria perfezione. L'intelletto, infatti, è essenza neutrale, apatica, incorruttibile, chiaroveggente, esente da passioni, è coscienza

di ciò che è privo di contraddizione, della legge, della necessità, della regola, della misura. L'intelletto è la vera e propria facoltà del genere, si occupa delle faccende universali, in questo senso è facoltà oltreumana e impersonale, che rivela i propri errori e quelli altrui. Nell'intelletto l'uomo trova la forza di astrarre da sé e di elevarsi a rapporti universali. L'intelletto nega allora gli antropomorfismi religiosi, considera Dio come essenza universale, impersonale, astratta, metafisica, di fronte a cui l'uomo è nulla. La coscienza della nullità umana è tipica dello scettico, del materialista, del naturalista, del panteista, delle varie forme di razionalismo. Nella religione del cristianesimo la determinazione dell'intelletto e della ragione spicca su tutte le altre determinazioni obiettive, distingue Dio dall'uomo, esprime una relazione essenziale all'uomo. Dio dimora solo in un cuore puro, è la coscienza della perfezione morale. La coscienza della perfezione morale è in fondo la coscienza di ciò che io devo essere, non è solo una rappresentazione teoretica, ma anche pratica, che stimola all'azione, all'emulazione, che mi pone in dissidio con me stesso perché mi ricorda ciò che ancora non sono. Per questo motivo un Dio che esprime solo l'essenza obiettiva dell'intelletto non appaga la religione, non è il Dio della religione: occorre un termine medio che liberi da questo dissidio e riscatti da questa contraddizione. Tale termine è **l'amore**, mediazione tra perfetto e imperfetto, tra universale e particolare, tra divino e umano, unità di materia e spirito. Se nella determinazione della ragione l'uomo si sente contrapposto a Dio, nell'amore egli si riscopre riconciliato con Dio. In questo consiste il segreto dell'incarnazione: l'intuizione di un Dio che ama, di un'essenza umana di Dio. Dio si è fatto uomo, ma in sé stesso era già un Dio umano. Il Dio che si fa uomo manifesta l'uomo che si rende Dio, che sta dietro la coscienza religiosa. Se Dio si fa uomo, è perché l'uomo era già Dio stesso. Perché l'incarnazione è incomprendibile per la ragione umana, qualcuno dice scandalosa? Lo scandalo consiste nella confusione tra l'essenza universale, illimitata, metafisica di Dio con le determinazioni del Dio religioso. La Chiesa, infatti, distingue: chi si incarna non è il Padre, ma la **seconda persona della Trinità, che rappresenta l'uomo in Dio e di fronte a Dio**, che è Dio in senso proprio, la vera prima persona della religione. Il punto centrale della dottrina dell'incarnazione, dell'uomo – Dio, è l'amore di Dio per l'uomo: Dio ama l'uomo, pensa all'uomo, provvede all'uomo, è già uomo. Il dogma e la religione ci dicono che Dio è amore: l'amore diventa una proprietà personale, diventa un predicato del soggetto, viene adombrato da un fondo oscuro. Il soggetto Dio ha delle dimensioni, come l'onnipotenza, che è un potere oscuro non vincolato dall'amore. Finché l'amore non è elevato a sostanza, il Dio della religione può essere un Dio sacrificale (persecuzione di eretici, infedeli). Dell'Incarnazione c'è un messaggio essenziale che va esplicitato: l'amore supera Dio, l'amore per l'uomo, dunque, l'amore umano. Chi ci ha redenti? Non Dio, ma l'amore, che supera la differenza tra personalità divina e umana. **Se non sacrifichiamo Dio all'amore, rischiamo di sacrificare l'amore a Dio e di ritrovarci con Dio come essenza cattiva del fanatismo religioso.** Sempre su questa linea, Feuerbach sottolinea la contraddizione tra fede e amore. Mentre l'amore identifica l'uomo con Dio, la fede ci fa percepire l'essenza divina come un'altra essenza e divide l'uomo da Dio. La fede mira all'esteriorità, vuole giungere alla professione esteriore, si appoggia ad una particolare rivelazione di Dio, distingue tra fede retta e fede falsa, tra credente ed eretico, è esclusiva (un unico Dio, un'unica verità, un'unica Chiesa). La fede conferisce poi all'uomo un

particolare senso di sé e del proprio onore: il credente si sente un aristocratico di fronte all'infedele, che è un plebeo. La fede accoglie i credenti, respinge i non credenti, giudica e condanna, attraverso l'immagine delle fiamme dell'Inferno suscita sentimenti ostili. La fede è essenzialmente partigiana, conosce amici o nemici, è impossibile in essa la neutralità: essa è intollerante verso ciò che non concorda con essa. Dunque, la fede è il contrario dell'amore: l'amore è identico solo alla ragione, ma non alla fede, esso è di natura libera, universale, scorge il persistere della virtù nel peccato e della verità nell'errore. La fede travalica necessariamente in odio e persecuzione, come dovere supremo si pone al di sopra della legge morale naturale, l'etica viene ad essa sacrificata. La forza dell'amore deve imporre limiti alla fede: infatti una fede che non si realizza attraverso l'amore non è una fede vera. Il nostro autore rimprovera al cattolicesimo di aver sviluppato un concetto soltanto negativo del bene. Il suo supremo concetto morale è proprio quello del sacrificio. Se Dio si è sacrificato per l'uomo, l'uomo deve sacrificarsi per Dio. Quanto più grande è il sacrificio, tanto migliore è l'azione. La castità, come negazione dell'amore sessuale, è la virtù più caratteristica della fede cattolica. La contraddizione di fede e di amore è già celata nella frase: Dio è amore. L'opacità della fede, ovvero il soggetto Dio, sta dietro all'amore. Dovremmo capovolgere la frase: **l'amore è Dio, l'amore è l'essenza assoluta**. Il concetto di una essenza personale, che è per sé, è qualcosa al di fuori e senza l'amore. Se Dio è amore, Dio non è nulla per sé, cede la sua indipendenza egoistica, fa che l'amato divenga indispensabile alla propria esistenza. L'amore non conosce altre leggi che se stesso, è divino grazie a se stesso, è fondato solo mediante se stesso. L'amore vincolato alla fede è gretto, contraddittorio con se stesso. Nel cristianesimo vige una contraddizione teoretica e pratica, allo stesso tempo. L'amore è la legge universale della intelligenza e della natura, si fonda sull'unità del genere, deve allora abbandonare il suo carattere particolare cristiano. L'amore non è un'idea esclusivamente cristiana, è legato al concetto di umanità, è la realtà oggettiva del genere. Cristo è la coscienza dell'amore in quanto è la coscienza del genere. La fede nel Dio fattosi uomo è la fede nell'amore, la quale è fede nella verità e divinità del cuore umano. Una determinazione essenziale del Dio incarnato, di Cristo, è la passione. L'amore si conferma attraverso la sofferenza. Mentre il Dio della filosofia è atto puro, il Dio dei cristiani è *passio pura*, l'essere supremo del cuore. Il meccanismo di rivelazione, di chiarificazione da effettuare in rapporto alla religione è rendere soggetto ciò che è predicato, e predicato ciò che è soggetto. Dunque, **soffrire per gli altri è divino**, chi soffre per gli altri è Dio per gli uomini. Se l'essenza dell'umanità è il cuore, Cristo è il cuore dell'umanità fattosi esso stesso oggettivo. La sofferenza di Cristo non è solo la sofferenza morale, il dare la vita per gli altri, ma è la sofferenza in quanto tale, la sanzione della debolezza umana in quanto tale. Soffrire è il supremo comandamento del cristianesimo e la storia del cristianesimo è la storia della sofferenza dell'umanità. La redenzione è il risultato della sofferenza, quest'ultima ne è il fondamento. La religione cristiana è la religione della sofferenza, è il cuore sofferente che si afferma. Il segreto del Dio sofferente è il segreto della sensibilità: la sensazione ha essenza assoluta, divina. Le correnti filosofiche pagane hanno sottovalutato e represso le sensazioni (cfr. gli Stoici), il cristianesimo dà alla sensazione valore e potere religioso. Anche dietro al **dogma della Trinità** c'è un segreto da svelare. La Trinità è l'oggettivazione della coscienza che l'uomo ha di sé nella sua totalità. Il primo

aspetto del mistero della Trinità è l'autocoscienza. L'autocoscienza, inizialmente, si impone all'uomo in maniera assoluta: essere, per l'uomo, è essere cosciente, dunque Dio pensa se stesso. Dio originariamente pensa se stesso, dunque è un'essenza separata dal mondo, al di fuori e al di sopra del mondo. L'interiorità dell'uomo, all'inizio, si pone come essenza oggettiva, si ritira dal mondo, si svincola da tutti i suoi legami. Nel cristianesimo vive, in fondo, un'anima nichilistica, ereditata dallo stesso ebraismo. Si pone il problema della sussistenza, del valore ontologico del mondo. Il cristianesimo sviluppa il dogma della *creatio ex nihilo*, i filosofi idealisti avevano elaborato una riflessione sulla natura eterna in Dio (Bohme e Schelling). La creazione del mondo dal nulla significa la nullità del mondo e il primato della volontà assolutamente soggettiva e illimitata. La creazione dipende dalla volontà di Dio. L'esistenza del mondo è momentanea, arbitraria, inaffidabile; tutto si regge sulla onnipotenza, sull'assoluta potenza dell'immaginazione e dell'arbitrio. Dalla creazione dal nulla scaturiscono le categorie del miracolo e della Provvidenza, che nel cristianesimo innalzano il principio della soggettività ad una illimitata monarchia universale. Centrale è la categoria di miracolo nell'esperienza cristiana. Ma la Provvidenza si riferisce essenzialmente all'uomo, agisce per il bene dell'uomo. La Provvidenza religiosa si rivela solo nel miracolo, perché solo in esso si vede la sua finalità antropologica. La fede nella Provvidenza è la fede dell'uomo in se stesso, nel proprio volere: il mio interesse è anche l'interesse di Dio. Nell'antropologia reale l'uomo si scopre fine e fondamento della natura. Nel momento in cui l'uomo si distingue dalla natura, tale differenza è il suo Dio. Il principio della creazione significa l'autoconferma della soggettività a differenza della natura. Con il dogma della creazione dal nulla si annienta dunque il mondo, che rischia di permanere come limite alla fantasia, all'animo, alla volontà. È chiaro che nella speculazione religiosa si ha a che fare con un'essenza astratta di persona, isolata dal mondo e dal tu. Riguardo la speculazione idealistica della natura in Dio, essa muove da una iniziale contrapposizione tra Dio e natura. Dio è puro spirito, personalità santa e morale, la natura è confusa ma non morale. Come si può giustificare la dimensione naturale? Come può essa derivare da Dio? Gli idealisti presuppongono tale oscurità esistente fin dall'inizio in Dio. Cosa significa tale dottrina? La natura, la materia non possono essere dedotte dall'intelligenza, ma diventano, a detta dei Romantici, il fondamento dell'intelligenza e della personalità, un fondamento senza fondamento. Dio è luce, ma la luce è tale perché illumina il buio. In questa dottrina, per Feuerbach, la patologia viene resa teologia. Il vero segreto di questa dottrina è che Dio è un'essenza non solo spirituale, ma anche materiale, corporea, carnale. Ma questa è la realtà dell'uomo: il corpo è quella forza negativa che limita, raccoglie, restringe, è il fondamento e il soggetto della personalità, senza il quale essa non può sussistere. Allora la dottrina religiosa della natura in Dio rimane comunque generata da un giudizio che separa e discrimina ciò che è personale da ciò che non lo è, ciò che è buono e morale da ciò che non lo è. Lo sforzo di fondare la personalità di Dio mediante la natura nasce da un'impura e malsana commistione di religione e filosofia e da una mancanza di critica e di consapevolezza sulla genesi del Dio personale: l'affermazione della personalità presuppone sempre la negazione della natura. Ora, se rimaniamo fermi al Dio Padre, separato dal mondo, escluso in se stesso, escludiamo il bisogno di amore e di comunione essenziale all'uomo. La sua autocoscienza si realizza e si

adempie nel Tu. Ecco allora il mistero del Dio – Figlio, un secondo ente differente dal Padre nella personalità ma identico a Lui nell'essenza. Dietro questo mistero si cela questa verità antropologica: la vita comunitaria è la vita vera, divina, appagata in sé (anche qui si invertono soggetto e predicato). Lo Spirito Santo non è altro che l'amore reciproco delle prime due persone, è il concetto della comunione posto come ente personale. Il cuore è l'uomo che ama, e la seconda persona della Trinità è l'autoaffermazione del cuore umano, il principio della vita comunitaria e dell'amore. Dio Padre genera il Figlio. Egli rinuncia quindi alla sua rigorosa ed esclusiva divinità, si abbassa, si umilia, pone in sé il principio della finitezza, dell'essere da, diventa uomo nel Figlio. Nel Figlio si ritrova l'essenza del sentimento in cui si riconosce non l'intelletto puro, ma l'intelletto determinato dal sentimento. Un Dio per l'uomo deve necessariamente avere in sé l'essenza del finito, del sentimento di dipendenza. Siccome poi la personalità dello Spirito Santo è troppo vaga, si è accolta in cielo una terza persona femminile, Maria. Maria, nell'intimo della Trinità, costituisce l'antitesi necessaria al Padre, interiormente richiesta a suo completamento. Il cuore dell'uomo che ha bisogno di un Figlio di Dio, ha bisogno anche di una Madre di Dio, il principio femminile amorevole. L'oggetto immediato della religione cristiana rimane comunque la seconda persona della Trinità, il mediatore. Se Dio Padre è l'essenza dell'intelligenza separata dai limiti dell'individualità, la seconda persona della Trinità è l'essenza oggettiva della fantasia.

Se il miracolo è l'essenza del cristianesimo, il più grande è sicuramente la Risurrezione di Cristo. Cosa si cela dietro tale segreto? Essa è la realizzazione del desiderio umano di avere certezza immediata della sopravvivenza personale dopo la morte. I filosofi pagani, nella questione dell'immortalità, garantivano la sopravvivenza del principio vitale nell'uomo, non dell'identità personale. I cristiani hanno invece convertito una questione teoretica in un fatto immediato, affare vincolante per la coscienza. L'immortalità della ragione è troppo astratta e negativa, l'immortalità personale è invece conforme all'animo. L'uomo soggettivo fa poi dei suoi sentimenti il criterio di ciò che deve essere. Ciò che non gli piace non deve essere. Incontriamo allora la contraddizione dogmatica tra la Vergine Madre e la Madre verginale, che nel cristianesimo diviene contraddizione pratica. Santa è la verginità, santo è il matrimonio. La congiunzione di verginità e maternità, attuata dai cristiani in Maria, contraddice alla natura e alla ragione ma corrisponde sommamente all'animo e alla fantasia. Siamo di fronte al tentativo dell'uomo di affrancare la soggettività da ogni vincolo con la natura. Arriviamo allora proprio **all'essenza del cristianesimo: essa è l'essenza dell'animo.**

Ma che cos'è l'animo? L'animo non è la pura soggettività di Fichte che pone se stessa e che scopre di essere tutta la realtà, ma è l'io all'accusativo, l'io passivo, l'io affetto da se stesso come da un altro ente. Non a caso l'esperienza più beata e più profonda dell'animo è il sogno. Nella veglia l'io stimola e pensa se stesso, nel sogno l'io è stimolato da se stesso come da un altro ente. L'animo ha poi una legge suprema: l'immediata unità della volontà e dell'azione, del desiderio e della realtà. Essa è adempiuta da Cristo, l'uomo – Dio, il riconciliatore, il Redentore. Il Redentore conferma l'animo umano nella passività: la beatitudine che cerchi, non puoi guadagnartela, non ne hai bisogno. È già attuata dal Redentore. Hai bisogno solo di crederci e di gustarla. Al posto della Legge

che impone solo comandi il Redentore pone se stesso come esempio. Gli antichi dicevano che se la virtù si potesse o si facesse vedere, infiammerebbe e guadagnerebbe a sé tutti con la propria bellezza. I cristiani hanno visto adempiuto tale desiderio. Nel cristianesimo il *Logos*, come idea metafisica astratta, giunge ad una completa consistenza, diventa necessariamente concreto. Cristo è allora l'animo o il cuore dischiuso, aperto, oggettivo a se stesso, privo di ogni dubbio sulla veridicità e divinità della sua propria essenza, è Dio personalmente conosciuto, è la beata certezza che Dio esiste e sia come l'animo vuole ed esige che sia. L'umanità di Dio è la sua personalità, Dio è un ente personale perché è un ente umano, Dio è uomo. L'animo anela necessariamente a un Dio personale. Mentre nelle altre religioni cuore e fantasia divergono, in Cristo coincidono.

Come si pronuncia Feuerbach in merito alla questione dell'esistenza di Dio? Essa è insita nella contraddizione tra religione e teologia. Mentre alla base e nell'essenza della religione (almeno di una religione che acquista intelletto e diviene adulta, non è più infantile) Dio è un ente non distinto dall'uomo, la teologia nega tale identità ed evidenzia la differenza tra Dio e l'uomo. L'esistenza di Dio, come essenza divina al di fuori dell'uomo, diventa oggetto di una prova formale. Le prove dell'esistenza di Dio separano l'interno dall'uomo: Dio diventa una cosa a sé, un ente per sé, un ente fuori di noi. I concetti della religione diventano contraddizioni che si tolgono da sé. L'esistenza di Dio ha l'essenza di un'esistenza empirica senza averne i tratti distintivi, è un fatto di esperienza ma non può essere oggetto di esperienza. Tale contraddizione può condurre all'ateismo.

E il concetto di rivelazione? La Rivelazione sarebbe la prova obiettiva dell'esistenza di Dio: Egli esiste perché parla all'uomo. Il concetto di rivelazione implica da una parte la passività dell'uomo che non può sapere nulla su Dio da se stesso e dall'altra l'attività di Dio che decide liberamente di comunicarsi all'uomo. Ma il fine della Rivelazione è l'uomo, il soggetto, l'animo religioso. Dio è sovraneamente libero, ma è determinato nella sua attività dall'uomo. In verità, nella Rivelazione, l'uomo, essendo il motivo determinante, il soggetto determinante di Dio, è determinato da se stesso. **La Rivelazione è allora l'autodeterminazione dell'uomo**, ma egli pone tra sé come determinato e sé come determinante un altro ente, Dio. Da una parte con la fede nella Rivelazione l'uomo nega se stesso, va oltre e al di sopra di sé, contrappone al sapere e al pensare umano la Rivelazione. Dall'altra parte però la Rivelazione è determinata dalla natura umana, usa una lingua umana e rappresentazioni umane. Fra la Rivelazione divina e la ragione umana vi è solo una differenza illusoria: nella rivelazione, in realtà, l'uomo procede da sé per ritornare, attraverso una deviazione, di nuovo a sé. Di nuovo si conferma che il mistero della teologia è l'antropologia. La fede nella Rivelazione è una fede infantile.

Feuerbach, per un aspetto, muove da Hegel, dal concetto di ragione come universale attivo su se stesso, condivide quello che lui stesso definisce "panteismo" in Hegel, cioè che il mondo viene identificato con Dio, che l'essenza divina, assoluta, non è distinta dal mondo, esiliata nell'al di là. Feuerbach vuole che nel filosofare entri in gioco la realtà e in Hegel la ragione divina inizia come ragione finita, umana. L'essenza divina è ragione. Feuerbach diviene però critico di Hegel: il Dio

hegeliano, panteisticamente inteso, diviene mondo. È il momento ateo della divinità, la negazione della teologia tradizionale che anche Feuerbach sottoscrive. Ma da una negazione di Dio Hegel risale ad un nuovo riconoscimento di Dio: Dio ritorna a sé attraverso la negazione di sé, pertanto il pensiero hegeliano è di nuovo teologia. La speculazione è in fondo una filosofia ubriaca: occorre ritornare, per Feuerbach, ad una filosofia sobria, cioè **ritornare all'ateismo**. Il segreto della teologia è l'antropologia, l'uomo è il primo oggetto dell'uomo. Dio fu il mio primo pensiero, la ragione il secondo, l'uomo il terzo e ultimo pensiero, sostiene il nostro autore. **Il compimento dell'epoca moderna è realizzare e umanizzare Dio, la filosofia dell'avvenire deve rappresentare l'uomo**. La filosofia deve partire dall'essere reale che è la realtà sensibile, concreta. Feuerbach non rimuove la ragione, assoluta in Hegel, ma la inserisce nella totalità dell'uomo fatta di ragione, volontà, cuore. Il primato va però al cuore, cioè al sentire, all'amore. Lo spirito stesso è l'unione generale dei sensi.

Un punto di vista nuovo e determinante, in Feuerbach, è la considerazione della vita in comune, connessa inalienabilmente all'essenza dell'uomo. **L'uomo diviene uomo solo mediante l'uomo, l'io diviene tale solo mediante il Tu, la stessa filosofia non vive se non nel dialogo tra io e Tu**. Ma il debito del nostro autore verso la forma hegeliana dell'autocoscienza come universale porta anche quest'ultimo a sacrificare il singolo alla specie: la specie è l'uomo compiuto. È vero solo ciò che io penso secondo la norma della specie. Per Feuerbach il concetto di Dio del teismo è una proiezione dell'uomo. L'uomo è l'inizio della religione, il centro e la fine. Tale proiezione è la proiezione dell'umanità come specie. In Feuerbach allora c'è un nucleo da svelare nella religione, e anche in lui come in Hegel, tale nucleo si svela tramite la contraddizione teoretica e pratica che vive nel cristianesimo. L'uomo parte da se stesso e ritorna a se stesso tramite la contraddizione insita nella religione e nella teologia. Il punto di arrivo non è più teologico, come in Hegel, ma antropologico. La teologia va ricondotta ad una nuova filosofia, e tale filosofia deve divenire una nuova religione, l'antropologia. La filosofia è solo la posizione della ragione, la religione è la posizione dell'uomo intero e reale. Non si tratta più di una religione teistica, ma antropologica.

Feuerbach riesce realmente a superare il pensiero filosofico – teologico? Per Feuerbach, la religione, che deve rimanere, è la coscienza dell'infinito. La coscienza che l'uomo ha della sua essenza è quella di un'essenza infinita. L'idea dell'infinito non solo è innata nell'uomo, ma è l'umanità stessa dell'uomo. Dall'infinità dell'uomo (come specie) scaturisce il concetto di Dio. Infatti l'uomo è ragione, volontà, amore: l'uomo non è padrone di esse, non è nulla senza di esse, ma esse sono potenze che lo animano, che lo determinano, che lo governano. Tali facoltà sono infinite. D'altra parte l'individuo umano è limitato, finito, mentre la specie, al contrario, è infinita. Feuerbach dice che l'unica realtà certa è quella sensibile, finita, ma **l'idea dell'infinità non rimane un presupposto metafisico** che non gli permette così di superare definitivamente la tradizione teologico – filosofica?

Feuerbach vuole **consapevolmente essere ateo**, vuole abbandonare un Dio diverso dall'uomo. Ogni interpretazione religiosa e metafisica della realtà viene respinta, l'impresa di una teologia

filosofica è resa impossibile. Ma il termine ateismo è insufficiente per dire tutto il suo pensiero, ne dice solo il momento negativo. Egli preferisce per sé il termine di “**antropoteismo**”: l’unica vera religione non è più l’amore per Dio ma l’amore per l’uomo. Come riesce Feuerbach a fondare la sua posizione atea? A livello storico – filosofico tale fondazione è insufficiente. Infatti essa parte solo da un fatto: l’epoca del cristianesimo è finita, il cristianesimo sta tramontando, anche la filosofia hegeliana, che è l’ultimo grande tentativo di ristabilire il cristianesimo perduto attraverso la filosofia, è tramontata. Il suo ateismo ha anche una fondazione psicologica: religione e teologia sono produzioni delle forze e facoltà psichiche dell’uomo. Dio è allora quella proiezione che parte soprattutto dal sentimento di dipendenza dell’uomo.

Ma se ciò da cui l’uomo sente di dipendere non è Dio, allora che cos’è? Per Feuerbach si tratta della **natura**, è attraverso di essa che l’uomo esiste, è da essa che dipende ogni sua azione e preoccupazione. La religione nasce allora da fenomeni umani puramente immanenti. Il desiderio di dipendenza nasce infatti dal bisogno, dai bisogni, ed è l’origine degli dei e della religione. Tra i desideri dell’uomo il più importante è quello di essere felici. Se è vero questo, a fondamento della religione vi sono desideri che vogliono essere appagati, vi è cioè l’**egoismo**, non come categoria morale, ma come fatto antropologico e principio filosofico. All’uomo sta a cuore il proprio esserci, per cui la vita è egoismo. L’egoismo è l’ultimo fondamento soggettivo della religione. Ad esso poi si aggiunge la **forza dell’immaginazione**, l’organo essenziale della religione che fa sì che l’uomo immagini che l’oggetto del suo sentimento di dipendenza, dei suoi desideri, del suo impulso alla felicità e del suo egoismo sia Dio, un’essenza autonoma, situata fuori dall’uomo ma a lui utile. Dio esiste solo nell’immaginazione. L’origine dell’idea di Dio è un fatto psichico.

La fondazione psichica dell’ateismo è sufficiente, chiarisce tutto? Anche se fattori psichici operano nell’elaborazione della rappresentazione di Dio, anche se la Rivelazione di Dio può venire incontro ai bisogni e ai desideri dell’uomo, ciò non dimostra che Dio non possa essere reale. Anche l’esperienza del mondo è possibile per l’accordo di una quantità di funzioni psichiche: ma non per questo il mondo non è reale. Per Feuerbach la natura rimane oggetto reale.

Perché Feuerbach non riesce a liberarsi anche dell’idea di infinità? Forse, possiamo dire, perché anche quando si decide di avere a che fare solo con l’uomo, si ha comunque a che fare con un mistero, anche con l’infinito presente nell’uomo. Egli pur avendo criticato la presunta logica sacrificale inerente alla fede, perpetua a sua volta una logica sacrificale, in quanto sacrifica Dio all’amore e il singolo alla specie.

K. MARX (1818-1883)

Vita e opere

Marx nasce da una famiglia borghese abbastanza agiata, si dedicò all'inizio a studi di giurisprudenza per poi dedicarsi alla filosofia, in cui si laureò nel 1842 con una tesi sulla filosofia naturale di Democrito ed Epicuro. All'inizio entrò nel gruppo dei giovani hegeliani e diresse un giornale di chiare tendenze liberali che fu però soppresso dal governo prussiano nel 1843. In Francia, collaborando con Engels, fondò un'altra rivista, gli *Annali Franco – Tedeschi*. Poi dovette lasciare la Francia e continuò la sua attività a Bruxelles. Marx fu ebreo di nascita, cristiano di educazione, ateo di formazione. Il padre di Marx, proveniente da una famiglia di rabbini ebrei molto stimata, divenne un avvocato liberale e opportunistico, e in questa parabola della sua vita, ci fu anche l'evento della conversione al Protestantismo. Egli si convertì soprattutto per un fatto di integrazione sociale, viste le innumerevoli e scandalose difficoltà che gli ebrei incontravano nella vita professionale. Del resto il padre si era formato secondo lo spirito dell'illuminismo francese: non leggeva la Bibbia, ma Voltaire, Racine e Rousseau. Per l'esame di maturità Marx scrisse un saggio di religione su un tema parimenti sociale: *“L'unione dei credenti in Cristo, secondo Gv 15,1-14, presentata nel suo fondamento e nella sua natura, nella sua necessità assoluta e nei suoi effetti”*. Egli mostra di avere una concezione del cristianesimo *“passivamente paziente”*:

“Appena ha conseguito questa virtù, l'unione con Cristo, un uomo attenderà silenzioso e tranquillo i colpi del destino, fronteggerà coraggioso la tempesta della passione, sopporterà impavido la furia del male ... Chi non sopporterebbe volentieri la sofferenza, sapendo che Dio stesso viene onorato dalla sua perseveranza in Cristo, dalle sue opere ...?”.

Marx divenne poi ateo all'interno del circolo dei giovani hegeliani berlinesi.

Confronto dialettico con Hegel e Feuerbach

Il pensiero di Hegel sarebbe la speculazione ubriaca, quello di Feuerbach la filosofia sobria.

Marx si ricollega inizialmente a Feuerbach perché con lui la critica della religione si è compiuta e critica la speculazione di Hegel proprio perché la speculazione è l'ultimo puntello della teologia. L'operazione di Feuerbach, a detta di Marx, non è rilevante solo per la religione: **la critica della religione è il presupposto di ogni critica**, comporta un sovvertimento non solo nell'ambito del religioso, ma anche nell'ambito della problematica metafisica. Feuerbach ha già sradicato la vecchia dialettica e la filosofia. L'uomo deve diventare il punto di partenza di ogni pensiero, è l'uomo a fare la religione, non la religione l'uomo. Come dice giustamente Feuerbach, la religione

è una forma e un modo d'esserci dell'estraneazione dell'essere umano. Le stesse dimostrazioni dell'esistenza di Dio non sono altro, per Marx, che dimostrazioni dell'essenziale autocoscienza umana. La storia, una volta dileguato l'al di là della verità, deve ristabilire la verità dell'al di qua, cioè della realtà sensibile, del sensibile certo. Feuerbach fonda così il vero materialismo.

Ma come intende Feuerbach l'uomo? Egli, agli occhi di Marx, lo intende in modo unilaterale, solo come il singolo individuo. Gli unici rapporti possibili tra uomo e uomo sarebbero rapporti idealizzati come l'amore e l'amicizia. Ma qual è invece il legame con il contesto sociale, con le condizioni di vita presenti, che rendono gli uomini così come sono? L'uomo, per Marx, non è un'entità astratta posta fuori del mondo, ma l'uomo è il mondo dell'uomo, ossia lo Stato e la società. **L'essenza umana è l'insieme dei rapporti sociali.** Feuerbach è ancora prigioniero di un modo di osservare meramente teoretico, il suo concetto di uomo è a- storico perché non coglie l'uomo realmente esistente e attivo. Per Marx l'uomo deve provare la verità nella prassi, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. Anche in rapporto alla religione, se da una parte Feuerbach chiarisce il fondamento terreno del mondo religioso, dall'altra parte egli trascura di cercare, come sia possibile, partendo dalla situazione dell'uomo, giungere alla costituzione della religione, così come trascura di dire come può essere superata l'autoestraneazione religiosa. Marx si spinge allora oltre Feuerbach: l'uomo crea la religione perché il suo mondo sociale non è ordinato, perché egli non vi trova soddisfazione, perciò crea un mondo divino ultraterreno. Questo Stato, questa società sono un mondo capovolto in cui l'essenza umana non possiede una realtà vera. L'origine della religione si situa nelle condizioni capovolte del mondo, nell'effettiva estraneazione dell'essere umano da se stesso. Occorre allora superare la religione, e per farlo non basta comprenderne l'origine antropologica, ma occorre anche rimuoverne la causa:

“L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni ... La critica del cielo si trasforma così in una critica della terra”.

Nelle *Tesi su Feuerbach* troviamo allora scritto:

“I filosofi si sono limitati ad interpretare il mondo in modi diversi: si tratta ora di trasformarlo”.

Dalla scoperta di Feuerbach nasce un interrogativo:

“La critica della religione finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema, dunque con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole”.

L'ateismo di Feuerbach dialoga ancora con la religione, è un ateismo mediato e ancora prigioniero del pregiudizio religioso. Il socialismo di Marx non ha più bisogno di negare Dio per affermare l'uomo, ma parte dalla coscienza sensibile e pratica dell'uomo e della natura come dell'essenza.

L'ateismo, in Marx, è ovvio. Quest'ultimo, oltre ad aver criticato in Feuerbach il misconoscimento della socialità e della storicità dell'uomo, gli rimprovera di sottovalutare anche la prassi dell'uomo:

“Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto, la realtà, il sensibile è stato concepito solo sotto forma di oggetto o di intuizione; ma non come attività sensitiva umana, come prassi; non soggettivamente ... Perciò egli (Feuerbach) non comprende il significato dell'attività rivoluzionaria, pratico – critica ... Nella prassi l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere terreno del suo pensiero”.

Per cambiare, insomma, non basta capire, bisogna agire. A questo punto, proprio per il suo ateismo, Marx non può poi non confrontarsi con Hegel. Prima di tutto egli trova in Hegel un merito: il metodo della dialettica. Hegel ha per la prima volta esposto in modo ampio e consapevole le forme generali di movimento della dialettica. Egli ha poi più chiara di Feuerbach l'essenza sociale dell'uomo. La filosofia dello Stato e del diritto ha raggiunto con Hegel la sua versione più coerente e più ricca, la versione definitiva. Un altro merito di Hegel sta nel fatto che egli intende l'autocoscienza dell'uomo in modo tale che essa produce se stessa. Già Hegel, nell'autoprodursi dell'autocoscienza, concepisce l'uomo come risultato del suo proprio lavoro (cfr. signore – servo), già intravede nel lavoro l'avverarsi dell'essenza dell'uomo. Marx vi apprezza perciò la forza dialettica attribuita al lavoro. Anche in Hegel, poi, ha un significato centrale la storicità dell'uomo. L'uomo è attivo come essenza della specie, egli esplica realmente tutte le sue energie come specie e questo si realizza solamente come risultato della storia, mediante l'agire in comune degli uomini. Infine Marx ritrova in Hegel anche l'importante idea dell'estraniazione, fissata nella *Fenomenologia*, anche se intesa in maniera ancora estraniata. Ma Tra Hege e Marx sussiste un profondo abisso. Hegel persiste nell'ambito dell'astratto e dell'irreale, a Marx sta a cuore la realtà concreta. Per Hegel l'uomo è autocoscienza, la quale è astrazione dalla realtà sensibile, e il lavoro che ha in mente Hegel è il lavoro astrattamente spirituale. Per Marx, invece, l'uomo non può concepirsi come mero Sé o come pura autocoscienza, ma si intende nelle sue concrete relazioni, come l'uomo reale, spirituale e sensibile, nel qui e ora. L'uomo è soggetto umano naturale, con occhi, orecchi, che vive nella società, nel mondo e nella natura. Anche la realtà terrena, per Hegel, non è l'esserci delle cose concrete, ma mera cosalità, un mondo oggettivo astratto. Il mondo apparente delle cose è solo l'autocoscienza alienata, non è qualcosa di autonomo ed essenziale di fronte all'autocoscienza, ma una sua creatura che solo in apparenza ha il ruolo di un essere autonomo e reale. L'autocoscienza hegeliana è, insomma, tutto in tutto e Marx combatte tale de-realizzazione idealistica per amore dell'esserci concreto. Hegel, col suo sistema, non raggiunge mai gli atti concreti dell'essere umano, rimane impanato nella teoria. Il mio vero esserci umano, naturale, replica Marx, è l'esserci filosofico. Anche riguardo il concetto di estraniamento emerge l'abisso tra Hegel e Marx. Per Hegel, l'estraniamento è l'atto costitutivo in cui l'autocoscienza si oggettiva e si contrappone così un mondo. All'autocoscienza il mondo oggettivo appare come qualcosa che si trova al di fuori di lui, come un qualcosa di estraneo. Allora ogni recupero dell'essere estraniato oggettivo si mostra come un'incorporazione nell'autocoscienza, è un ritorno dell'oggetto nel Sé. Hegel scorge solo un'estraniazione del pensiero filosofico puro,

astratto, ma non raggiunge l'estraneazione della vita reale. Per Marx l'essere umano si oggettiva disumanamente, in opposizione a se stesso. Questa è l'estraneazione effettiva, reale, l'alienazione che Hegel non prende sul serio. Infatti l'autocoscienza hegeliana, nel suo essere altro come tale, è ancora presente presso di sé, cioè riconosce se stessa anche nella sua alienazione. Anche la realtà estraniata rimane manifestazione dell'autocoscienza ed è approvata. Marx concepisce l'estraniamento o alienazione in maniera più radicale: l'alienazione chiede la reale negazione dell'essenza apparente. Scrive perciò Marx:

“Se io so la religione come autocoscienza umana estraniata, io non so in questo modo confermata in essa in quanto religione la mia autocoscienza, bensì confermata la mia autocoscienza alienata. La mia autocoscienza appartenente a se stessa, alla sua essenza, non la so allora confermata nella religione, ma piuttosto nella religione annullata, superata”.

Marx non accetta, in Hegel, l'interpretazione della realtà umana a partire da un principio che si trova al di fuori di essa. In Hegel l'attività umana appare come attività o risultato di un altro, il fare umano risulta come operato da Dio. Il pensiero hegeliano ha come principio guida lo Spirito Assoluto, sovrumano e astratto, ed è perciò teologia filosofica. L'Assoluto sarebbe un Soggetto – Oggetto mistico: mistico, per Marx, vuol dire irreali, illusorio, e il distacco dalla realtà concreta è ora totale. L'uomo, che nella realtà è il soggetto autentico, ora diventa un predicato del soggetto divino immaginario:

“l'uomo reale e il soggetto reale divengono semplicemente dei predicati, il soggetto reale appare come un altro, come un momento della sostanza mistica”.

Marx vuole invece partire dal soggetto reale, dall'essere reale dell'essere finito, dell'esistente, del determinato. Bisogna **rovesciare la dialettica**, per scoprire nell'involucro mistico il nocciolo razionale. La sfera hegeliana dello Spirito Assoluto (arte, religione, filosofia) non è altro che la trasposizione dei rapporti umani e storici in un immaginario Assoluto. Il movimento del pensiero dell'individuo viene attribuito senza un previo esame all'Assoluto, semplicemente togliendo il momento individuale. Il pensiero stesso di Hegel viene sostituito dall'Assoluto. La *Logica* hegeliana è un prodotto dell'astrazione, è un risultato necessario della generale estraniamento dell'essere umano e del suo pensiero. Ma come si può passare dalla logica alla realtà? Anche Hegel postula per la *Logica* la necessità di abbandonare se stessa per raggiungere la realtà. In Hegel tale passaggio si compie nella genesi della filosofia della natura. Ciò fa dire a Marx:

“La Logica intera è dunque la prova che l'Idea assoluta non è nulla per sé, che la natura soltanto è qualcosa”.

Ma anche con la natura, così come viene afferrata da Hegel, la realtà naturale non è ancora raggiunta. Passando dalla logica alla filosofia della natura, Hegel passa dall'astrarre all'intuire. Ma nell'intuire l'astrazione permane perché è sempre il pensatore astratto che osserva la natura in questo modo. La natura è così come si presenta per il pensatore astratto. Qui, per Marx, si tratta invece di trovare la natura come tale, la sensibilità che si esterna e si apre all'uomo sensibile. La

natura come natura è inconcepibile per il pensiero astratto. Neanche in rapporto alla storia, Hegel raggiunge la realtà. Qual è il movente autentico della storia? Per Hegel il vero movente è dato dalle idee dominanti, perché la storia è l'ambito della sovranità dello Spirito. Il Pensiero, l'Idea dominano nella storia: i singoli pensieri e concetti sono autodeterminazioni del concetto che si sviluppa nella storia. In Hegel abbiamo dunque, agli occhi di Marx, una de – realizzazione della storia: lo Spirito assoluto è l'autentico elemento attivo nel corso della storia. L'andamento reale della storia, in Hegel, diviene inessenziale. Infine per Hegel lo Spirito assoluto giunge pienamente a se stesso soltanto nella coscienza filosofica. Allora sono i filosofi che fanno la storia perché in loro lo Spirito diviene cosciente di se stesso (cioè cosciente di essere tutta la realtà), in loro prendono forma i pensieri guida della loro epoca. La storia si dissolve dunque nei pensieri dei filosofi e la storia terrena si dissolve in nulla. Di conseguenza, per Hegel, famiglia, società borghese e Stato sono determinazioni dell'Idea, della sostanza come Soggetto. Per Marx questa è una mistificazione perché misconosce che lo Stato ha come basi dei soggetti reali come l'individuo reale e il popolo reale. Dov'è la verità? Nella banalità, secondo quanto commenta Marx:

“è molto banale che l'uomo sia nato; e che questo esserci, posto con la nascita fisica, si sviluppi a uomo sociale etc. fino al cittadino”.

Homo faber: I rapporti di produzione.

In che consiste allora la realtà concreta dalla quale Marx vuole partire? Il primo presupposto di ogni storia dell'uomo è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. **L'uomo è immediatamente**, per Marx, **un essere naturale attivo**. La sua attività primaria è l'agire concreto, la **produzione**. La storia degli uomini ha inizio quando costoro iniziano a produrre i loro mezzi di sostentamento. Ciò che gli individui sono dipende dalle condizioni materiali della loro produzione. Questa è la base materialistica della storiografia: l'uomo, producendo i propri mezzi di sostentamento, produce indirettamente la propria vita materiale. L'uomo è un essere naturale perché produce se stesso, in un ambiente reale: il mondo esteriore ha una realtà immediata, autonomamente sussistente, e l'uomo vi dipende a causa dei suoi istinti e dei suoi bisogni. La storia nasce da questo rapporto tra un uomo che si autoproduce e l'ambiente reale in cui vive. Un evento storico non è un mero atto astratto dell'autocoscienza, dello spirito del mondo, ma è un atto totalmente materiale, verificabile empiricamente. Le circostanze fanno gli uomini esattamente come gli uomini fanno le circostanze. La stessa reciprocità sussiste nel rapporto tra uomo e natura. La natura non è nulla di semplicemente sussistente, non è immediatamente presente e adeguata all'essenza umana. Il lavoro e la produzione sensibile fanno sì che essa riceva la forma con cui esiste ora. **Mediante il lavoro l'uomo umanizza progressivamente la natura**. Ma il lavoro è anche un'esperienza sociale. La **socialità non è una determinazione accidentale dell'uomo, ma costituisce il suo essere in maniera essenziale**:

“L’attività e la fruizione, come sono sociali per il loro contenuto, lo sono anche per il loro modo di esistere: attività sociale e fruizione sociale”.

L’individuo, perciò, è l’essere sociale. Gli uomini sono legati tra loro prima di tutto materialisticamente, secondo i bisogni e le forme di produzione. Marx non ha allora una concezione speculativa della socialità: la struttura sociale e quella politica sono sempre legate alla produzione. La stessa coscienza dell’uomo, allora, non è il *primum*, ma è determinata dalla situazione sociale dell’uomo, attraverso i rapporti di produzione. La coscienza non è spirito in sé, ma è lo spirito degli individui reali, materialmente condizionati. L’ideale è il materiale tradotto e trasposto nella mente dell’uomo. Fondamentale diventa allora la precisazione di Marx:

“Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell’autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini, che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali, trasformano, insieme con questa realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza”.

Ma l’esperienza sociale che produce l’uomo, a detta di Marx, è un’esperienza non ordinata che produce la sua alienazione.

L’alienazione.

L’organizzazione della società nel suo insieme produce la disumanizzazione dell’uomo. Marx ha di mira la società capitalista. Qual è la situazione del proletario, dell’uomo che lavora in questo tipo di società? Il **salario** è il frutto del conflitto tra capitalista e operaio, in cui il primo è chiamato a vincere. Il **capitalista** possiede i mezzi di produzione, può vivere senza l’operaio più a lungo che questi senza quello, può associarsi in leghe a differenza dei **proletari**, può aggiungere ai propri redditi profitti industriali e accumulare il capitale mentre questo all’operaio è impossibile. Tale separazione tra lavoro, capitale e rendita fondiaria è mortale per l’operaio. Il salario abituale per l’operaio, secondo quanto rileva l’economista Adam Smith nell’opera *Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, è il più basso che sia compatibile con la semplice umanità, cioè con un’esistenza animale. L’operaio ha di che sostentarsi durante il lavoro per quel tanto con cui può nutrire una famiglia perché la sua razza non si estingua. **L’esistenza dell’operaio è ridotta alla condizione di esistenza di ogni altra merce.** Se l’offerta supera assai la domanda, una parte degli operai è ridotta all’accattonaggio e muore di fame. Nella gravitazione del prezzo del mercato verso il prezzo naturale, chi ci perde di più e perde assolutamente è l’operaio. Egli è completamente assoggettato alle richieste del capitalista. Mentre il capitalista mantiene il prezzo del mercato al di sopra del prezzo naturale, l’operaio non guadagna e, se il capitalista perde, l’operaio perde necessariamente. I prezzi del lavoro, poi, sono assai più costanti dei prezzi dei mezzi di sussistenza. Nelle diverse categorie di operai i prezzi del lavoro sono tra loro diversi assai più che non i profitti nei diversi rami in cui il capitale viene investito. Se da una parte nel lavoro si manifesta tutta la

diversità naturale, spirituale e sociale dell'attività individuale e viene diversamente ricompensata, il capitale morto procede con lo stesso passo ed è indifferente verso l'attività individuale reale. Quindi se l'operaio e il capitalista hanno uguale perdita, l'operaio ci rimette la vita, il capitalista il profitto. Inoltre l'operaio deve lottare non solo per procurarsi i mezzi della propria sussistenza materiale, ma deve lottare anche per procacciarsi il lavoro. Le situazioni che si verificano possono essere le seguenti. Se la ricchezza della società è in declino, l'operaio è colui che ne soffre maggiormente. Se, nella migliore delle ipotesi, in una società la ricchezza progredisce, l'operaio sembra anch'egli favorito. Bisogna però fare attenzione. L'aumento del salario reca con sé un eccesso di lavoro per gli operai: costoro sacrificano il loro tempo, si privano della loro libertà, diventano schiavi a servizio della avidità altrui. Una società, poi, si arricchisce quando aumentano i capitali e i redditi di un paese. Questo ha però un prezzo: all'**operaio** viene sempre più strappata di mano una parte dei suoi prodotti, **non può usufruire del prodotto del proprio lavoro, un prodotto stimato e venduto ad un prezzo maggiore rispetto al salario che egli riceverà per averlo prodotto**. Il lavoro sta di fronte all'operaio come una proprietà altrui e i mezzi della sua esistenza e della sua attività si concentrano sempre più nelle mani del capitalista. L'accumulazione del capitale accresce poi anche la **divisione del lavoro**, la quale fa poi aumentare il numero degli operai. L'operaio, cioè, non segue più l'intero processo che conduce alla produzione dell'oggetto ma ne segue solo una parte. Egli, così, dipende sempre di più dal lavoro, da un lavoro determinato, unilaterale e meccanico ed è così abbassato spiritualmente e fisicamente, cioè ridotto a considerazione di una macchina e di un ventre. Inoltre, quando aumentano gli operai, aumenta anche la **concorrenza tra questi**, e diminuisce perciò il loro prezzo. Infine, in una società che si arricchisce, vige anche la concorrenza tra capitalisti. In essa i grandi capitalisti mandano in rovina i piccoli capitalisti che, per fare investimenti, si indebitano e confluiscono nella classe degli operai. Aumentando gli operai, diminuisce ancora di più il salario e una parte del ceto operaio va a finire tra i mendicanti e gli affamati. Come valuta l'economista tale situazione? Da una parte, originariamente e teoreticamente, l'intero prodotto del lavoro appartiene all'operaio (Smith), ma di fatto giunge all'operaio la parte più piccola e assolutamente più indispensabile del prodotto. Da una parte col lavoro ogni cosa si può comprare e il **capitale è lavoro accumulato**, ma di fatto l'operaio, ben lungi dal poter comprare ogni cosa, deve vendere se stesso e la propria umanità. All'economista risulta che l'interesse dell'operaio non sia in contrasto con l'interesse della società, in realtà gli sfugge che l'unico scopo assunto dal lavoro in questo sistema è il puro e semplice accrescimento della ricchezza. Concretamente, spiega Marx. Dietro l'apparente progresso si nasconde questo: se un operaio di prima categoria oggi guadagna sette volte quello che guadagnava 50 anni fa, un operaio di seconda categoria guadagna quanto guadagnava 50 anni fa. Ma la prima categoria di lavoro è composta da 1000 individui, la seconda da un milione. Ciò vuol dire che 990.000 individui non vivono meglio di 50 anni fa, mentre i prezzi dei beni di prima necessità sono aumentati rispetto a 50 anni fa. Inoltre, chi è il capitalista? Il **capitale è la proprietà privata dei prodotti del lavoro altrui**. Esso è dunque potere di governo sul lavoro e sui suoi prodotti; il capitalista possiede tale potere perché possiede il capitale, non per le sue qualità umane o personali. L'economia politica con cui si confronta Marx parte dal **fatto della proprietà**

privata, senza spiegarla. Considera i meccanismi che la producono come leggi, ma non le comprende. Essa prende come ragione suprema l'interesse del capitalista, la sua avidità di denaro, e legittima la concorrenza, la guerra tra coloro che ne sono affetti. L'economia politica risente della tendenza ideologica, vuole cioè spiegare la realtà a partire da un ideale, da uno stato originario fantastico. Marx decide invece di partire da un fatto presente. Più ricchezza si produce, più l'operaio diventa povero, più si svilisce l'uomo, più si conferisce valore alle cose. **L'operaio è una merce**. Il prodotto del suo lavoro gli si contrappone come estraneo, come una potenza indipendente da lui che l'ha prodotta. Il lavoro si fissa nell'oggetto, e l'oggettivazione del lavoro significa la perdita di vista di chi l'ha prodotto, l'annullamento dell'operaio. Quando chi non l'ha prodotto si appropria dell'oggetto, l'operaio vive una situazione di **alienazione**.

- L'alienazione dell'operaio dal suo prodotto significa che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno. Il suo lavoro non è più suo, ma esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo come una potenza a se stante. Egli ha dato vita all'oggetto ed ora esso gli si contrappone ostile ed estraneo.
- L'alienazione è poi vissuta dall'operaio in rapporto alla sua stessa attività produttiva. La produzione stessa è diventata alienazione attiva, alienazione dell'attività, l'attività dell'alienazione. Nel lavoro, ormai esterno all'operaio, egli non si afferma, ma si nega, si sente infelice, sfinisce il suo corpo e distrugge il suo spirito. Solo quando ha smesso di lavorare, l'operaio si sente presso di sé. Il suo lavoro non è più percepito come volontario, ma come forzato, non è più il soddisfacimento di un bisogno, ma la soddisfazione di bisogni estranei. Si tratta di un lavoro di sacrificio e di mortificazione. L'uomo si scopre libero solo quando mangia, beve, procrea, ma se queste funzioni sono separate dalla restante cerchia dell'attività umana e diventano scopi ultimi e unici, si riducono a funzioni animali. L'uomo si percepisce libero nella propria animalità: ciò che è animale diventa umano e ciò che è umano diventa animale.
- Il lavoro estraniato rende all'uomo estranea anche la natura. La natura dovrebbe essere il corpo inorganico dell'uomo perché essa è per lui un mezzo immediato di sussistenza e perché è la materia, l'oggetto e lo strumento della sua attività vitale. Se l'uomo non è in costante rapporto con la natura, muore. L'attività vitale, la vita produttiva sono chiamate ad essere la vita della specie, la vita che produce la vita. Nella produzione, cioè, l'uomo dovrebbe essere una cosa sola con la vita e con la propria attività vitale. L'uomo si distingue dall'animale perché ha una attività vitale cosciente, libera, in quanto è un essere appartenente alla specie. L'uomo si comporta con se stesso come verso un essere universale e perciò libero. Ora l'alienazione fa sì che la natura diventi estranea all'uomo, che la vita della specie e la vita individuale siano separate. La vita produttiva non produce più la vita, non integra più nella vita umana la natura organica (come parte della coscienza, come oggetti di scienza o dell'arte). L'attività vitale non è più la vita ma si riduce ad un mezzo per la soddisfazione di un bisogno, il bisogno di conservare l'esistenza fisica. La vita

viene resa strumento della vita e la vita della specie viene svilita a mezzo della vita individuale. L'essere dell'uomo, come appartenente alla natura e come attività libera e cosciente, non è più un fine, ma un mezzo, in quanto è reso estraneo dal prodotto del proprio lavoro.

- L'alienazione riguarda allora anche il rapporto dell'uomo con l'altro uomo. Se l'uomo, a causa di questa organizzazione socio – economica, si contrappone a se stesso, l'altro uomo si contrappone a lui. L'alienazione dell'uomo, che così non è più con se stesso, si esprime concretamente nel rapporto in cui l'uomo non è più con l'altro uomo. Ciò è vero, ad esempio, nei confronti del datore di lavoro, che è anche colui che fruirà del prodotto del lavoro: per l'operaio egli è un essere ostile, estraneo, potente e indipendente. Ma ciò si realizza anche nel rapporto tra l'operaio e gli altri operai: ognuno è costretto a pensare a sé, ad essere ricurvo sulla propria esistenza.

Il culmine di tale processo di alienazione è la proprietà privata, che per Marx è il prodotto del lavoro alienato, il mezzo con cui il lavoro si aliena, la realizzazione di questa alienazione. Nell'organizzazione capitalistica l'uomo non esiste più come uomo, ma come operaio, e l'operaio esiste come operaio soltanto là dove un capitale esiste per lui. Il capitale determina il contenuto della sua vita. La produzione produce l'uomo come merce umana, in funzione di merce, spiritualmente e fisicamente disumanizzato. Ora, lo scopo della produzione non è verificare quanti operai possa mantenere un capitale, ma quanti interessi produce un capitale. Perciò il capitalista guadagna di regola soltanto abbassando il salario dei suoi operai. Anche se il lavoro è l'anima della produzione, l'economia politica non dà nulla al lavoro mentre dà tutto alla proprietà privata. In questo senso salario e proprietà privata arrivano a coincidere. Infatti, in teoria dovrebbe essere il prodotto del lavoro a retribuire il lavoro, invece è il salario a retribuire perché è la necessaria conseguenza dell'estraneazione del lavoro. Il lavoro non è più fine a se stesso, ma è al servizio della retribuzione. Anche se si aumenta il salario, si tratta solo di una migliore remunerazione degli schiavi.

In questo contesto di alienazione, come sorge l'alienazione religiosa?

La religione

L'alienazione religiosa si produce a partire dalle concrete condizioni sociali dell'uomo, dal mondo sociale rovesciato. La religione è la teoria generale di questo mondo, la sua sanzione morale, il suo completamento solenne, la sua ragione generale di giustificazione e di conforto. La **religione è la realizzazione fantastica dell'essenza umana**, perché l'essenza umana non ha vera realtà. La lotta contro la religione è così mediatamente la lotta contro quel mondo di cui la religione è la quintessenza spirituale. In Marx non c'è solo una concezione negativa della religione. Essa non è cioè solo una conseguenza ma anche **protesta contro le condizioni sociali disumane**:

“La miseria religiosa è da una parte l’espressione della miseria reale e dall’altra la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il cuore di un mondo spietato, come è lo spirito di una condizione priva di spirito”.

Ma per Marx questa protesta presente nella religione rimane inefficace e sterile perché distoglie l’uomo dal compito di trasformare il mondo terreno per cercare la consolazione nell’al di là. La religione, sentenzia Marx, è **l’oppio del popolo**: essa cioè non è semplicemente l’invenzione di preti o sovrani imbrogliatori, ma è una manifestazione dell’umanità sofferente e desiderosa di consolazione, è il sospiro della creatura oppressa. Se la religione è un’alienazione, va superata. Come si perviene al superamento dell’alienazione religiosa? Non ha senso togliere all’uomo il suo oppio lasciando immutate le concrete condizioni sociali e della prassi, le quali rendono necessario l’analgico:

“La vera felicità del popolo esige l’eliminazione della religione in quanto felicità illusoria. L’esigenza di abbandonare le illusioni sulla propria condizione è l’esigenza di rinunciare ad una condizione che ha bisogno dell’illusione. La critica della religione è così, in genere, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è il nimbo. La critica non ha tolto uno per uno i fiori immaginari alla catena perché l’uomo porti quella catena priva di illusioni e di conforto, ma perché si liberi dalla catena e colga il fiore vivente”.

La critica della religione conduce, dunque, necessariamente, alla critica della politica e dell’economia, dunque alla rivoluzione pratica.

Il materialismo storico – dialettico

La storia stessa ha, per Marx, le risorse immanenti per superare tale situazione di alienazione, e le ha sempre avute. Per il nostro autore la storia dell’intera società, fin qui, è **storia di lotte tra classi**: liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, maestri capi delle arti e artigiani, borghesia e proletariato. Cambiano le classi, ma è immutabile la **dialettica di contrapposizione**. In ogni fase della storia la classe dominante nell’epoca precedente era la classe soggiogata che ha saputo trovare le armi per ribaltare la situazione. Così fu la borghesia in rapporto al feudalesimo. Ora, però, le armi che erano state usate si ritorcono contro chi le aveva usate e che ora è diventata la classe dominante. Anzi, la classe dominante ha pure generato le persone che useranno queste armi contro di lei: la classe dominata, il proletariato. Come si è sviluppata la borghesia, così ora si sviluppa il proletariato. Si deve avviare allora un **processo di emancipazione**: occorre rovesciare tutti i rapporti in cui l’uomo è un essere umiliato, asservito, abbandonato, spregevole. L’emancipazione del popolo passa per l’emancipazione del proletariato, cioè per il pieno ritorno a se stesso dell’uomo. In Germania non si può spezzare nessuna specie di servitù senza spezzare ogni specie di servitù. La radicale Germania non può fare la Rivoluzione, senza farla alle radici. L’emancipazione del tedesco è l’emancipazione dell’uomo. La testa di questa emancipazione è la filosofia, il suo cuore il

proletariato. La filosofia non si può realizzare senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non si può eliminare senza la realizzazione della filosofia. Quando tutte le condizioni interne saranno soddisfatte, il giorno della resurrezione tedesca sarà annunciato dal canto del gallo francese. L'unica grande speranza, per Marx, è la **rivoluzione proletaria**, frutto della congiunzione della filosofia tedesca e dello spirito francese. Il *Manifesto del Partito Comunista*, del 1848, anno della rivoluzione a Parigi in cui viene deposto il re borghese Luigi Filippo e proclamata la Seconda Repubblica, anno in cui l'agitazione investe Bruxelles dove le organizzazioni operaie si armano (ciò frutterà a Marx l'espulsione dal Belgio il 3 Marzo 1848 per recarsi a Parigi col nuovo governo rivoluzionario), doveva essere una professione di fede comunista. Uno spettro si aggira per l'Europa, scrive ironicamente Marx, lo spettro del comunismo. La rivoluzione comunista vuole rompere radicalmente con i rapporti di proprietà tradizionali e con i rapporti sociali tradizionali (società divisa in classi). La conseguenza sarà anche il dissolvimento delle forme di coscienza tradizionali, come lo Stato, la religione e la morale. In seguito alla divisione del lavoro, i mezzi di produzione e i prodotti del lavoro sono diventati proprietà privata di singoli individui. In questo moderno processo di produzione industrializzata e tecnicizzata i lavoratori offrono solo la loro nuda forza lavoro come merce. In cambio ricevono il loro salario, non il salario pieno, corrispondente al valore di mercato attribuito al prodotto del lavoro. Chi possiede i mezzi di produzione si prende il **plusvalore**, cioè la differenza tra il salario e il valore di scambio del prodotto del lavoro. Il suo capitale cresce continuamente a spese dei veri produttori che sono gli operai, diventa denaro che produce altro denaro. Il prodotto del lavoro diventa poi per gli operai qualcosa di estraneo, di alienato, autonomo, separato da essi, una sorta di feticcio sensibile – sovrasensibile (un oggetto pensato e venerato come sede di forze superiori). Questi rapporti, agli occhi di Marx, somigliano a quelli che si incontrano nel mondo religioso:

“Qui i prodotti della testa umana sembrano essere dotati di una propria vita, figure indipendenti che sono in rapporto tra di loro e con gli uomini. Così accade per i prodotti della mano umana nel mondo delle merci. Questo è quel che io chiamo feticismo, che si attacca ai prodotti del lavoro quando vengono prodotti come merci, e che perciò è indisciungibile dalla produzione delle merci”.

Nell'epoca contemporanea a Marx il Protestantesimo individualista, ad esempio, costituisce l'esatto corrispondente religioso al capitalismo della società borghese con il suo tipo di produzione individuale e l'isolamento dei produttori delle merci o operai. Occorre allora ritrovare nuovi rapporti di produzione limpidi e razionali tra gli uomini:

“Il riflesso religioso del mondo reale può eliminarsi generalmente solo quando i rapporti della concreta vita quotidiana presentano ogni giorno agli uomini rapporti chiaramente razionali tra loro e tra loro e la natura. La figura del processo vitale sociale, ossia del progetto materiale di produzione getta via il suo mistico manto di nebbie solo quando sta come prodotti di uomini

liberamente uniti in società, sotto il loro controllo consapevole e attuato secondo un programma”.

Per realizzare questo programma occorre **eliminare la divisione del lavoro e sopprimere la proprietà privata**. Mentre oggi il capitale si accumula e si concentra in un numero sempre minore di mani, mentre il proletariato cresce di numero e si impoverisce, la rivoluzione comunista apporterà una svolta a tale processo dialettico: l'espropriazione degli espropriatori, la socializzazione dei mezzi di produzione. La **dittatura del proletariato** sarà una fase intermedia per avviarsi al perfetto comunismo della **società senza classi**, in cui non ci sono più divisione del lavoro e alienazione economica, in cui scompaiono lo Stato, strumento di repressione in mano alla classe dominante, i contrasti nazionali, la religione. E che ne sarà della religione e della Chiesa? Nel *Manifesto del Partito Comunista* non si incontra un appello alla diretta persecuzione violenta della religione e della Chiesa: l'invito è al rovesciamento violento di tutto l'ordinamento sociale finora esistente. A tale scopo i proletari devono prendere coscienza di sé come classe e unirsi. Verrà dunque il momento in cui non si sentirà più il bisogno della religione e la coscienza religiosa si estinguerà da sé appena si sia imposto il nuovo ordinamento sociale comunista.

Quale bilancio e considerazione del pensiero di Marx? Per certi aspetti l'ateismo di Marx deve essere considerato una forma di umanesimo, un umanesimo reale perché vuole essere realizzato storicamente in una società degna dell'uomo. Nei primi scritti di carattere più filosofico il nostro autore fa ricorso ad una terminologia e a un modo di argomentare piuttosto umanistici. Nelle opere posteriori, soprattutto nel *Capitale* (1867), egli argomenta in maniera economico – politica, evita parole e frasi umanistiche, per lui inefficaci, ma non è perduta l'intenzione umanistica, l'obiettivo di creare condizioni veramente umane. Il senso della rivoluzione proletaria rimane la fine del capitalismo come surrogato della religione e l'instaurazione dell'umanità dell'uomo in una democrazia sociale umana. Alcuni elementi della teoria sociale marxiana sono universalmente accettati in Occidente: l'uomo è ormai considerato nella sua socialità, ci si concentra ormai sulla realtà sociale da mutare concretamente, sull'alienazione pratica dell'uomo in condizioni inumane, sulla necessità di verificare ogni teoria nella prassi. Oggi non si misconosce l'importanza fondamentale del lavoro e del processo lavorativo per l'evoluzione dell'umanità e della sua natura, come non è più misconosciuta l'influenza dei fattori economici sulla storia delle idee e delle ideologie. Anche i non marxisti si dimostrano ormai sensibili alle contraddizioni e alle ingiustizie strutturali del sistema economico – capitalista. L'illimitato liberismo economico, il *“laissez faire”* per il quale il soddisfacimento dei bisogni è in funzione del massimo profitto personale, in cui lo Stato è ridotto a una sentinella, è stato largamente sostituito da forme economiche e politiche più sociali, in cui lo Stato ha maggiori margini di intervento. Nella misura in cui la teoria sociale e storica marxiana intende essere una spiegazione totale della realtà e una visione atea del mondo, come è stato negli Stati comunisti, essa palesa le sue debolezze. Il primo inganno è nel pensare che la condizione del proletariato non può essere migliorata

senza la Rivoluzione. Marx non ha conosciuto le nuove possibilità del movimento sindacale, il miglioramento delle condizioni di lavoro mediante nuovi metodi tecnici di produzione, le possibilità di intervento sociale dello Stato, e non ha previsto l'eventuale miglioramento della condizione economica dei lavoratori. La teoria della lotta tra le due classi è poi risultata semplicistica per interpretare il corso della storia dell'umanità e per analizzare la complessa stratificazione sociale del presente (un proletariato poi imborghesito, la sopravvivenza di classi intermedie come agricoltori, artigiani, nuovi operai specializzati, dirigenti ...). La critica della religione di Marx si comprende poi a partire dal suo rifiuto radicale di ogni metafisica. Ogni prodotto spirituale nasce dai rapporti sociali e dal processo produttivo reale. La metafisica soccomberà per sempre dinanzi al materialismo che coincide con l'umanesimo. La filosofia è ancora possibile? Marx nega la filosofia avutasi finora, la filosofia in quanto filosofia, rappresentata soprattutto dal sistema di Hegel. Bisogna superare la filosofia realizzandola: essa in qualche modo deve esistere. La rivoluzione ha inizio nel cervello del filosofo, la filosofia offre le sue armi spirituali al proletariato. La filosofia diventa allora un'arma nella lotta per la ristrutturazione delle condizioni umane di vita. Marx vuole **realizzare la filosofia come sapere pratico – critico**, vuole trasformarla nella prassi. Chiaramente, se la filosofia diviene prassi, non è più pura teoria. La realizzazione della filosofia, per Marx, è contemporaneamente la sua fine, si realizza la filosofia superandola, ribaltandola in un rapporto pratico con la realtà. In questo superamento marxiano della filosofia muore anche ogni possibilità per una teologia filosofica. In secondo luogo, in Marx, l'ateismo precede il suo socialismo e il suo comunismo. Esso è dovuto alla miseria della filosofia hegeliana di sinistra e Marx desume da Feuerbach i suoi argomenti decisivi per l'ateismo. Anche l'ateismo di Marx risulta allora un'ipotesi non scientificamente fondata. Egli presupponeva, come il suo predecessore, senza però darle un fondamento, la teoria della proiezione. L'influenza dei fattori economico – sociali nella storia delle idee e nella storia religiosa è incontestabile, ma da ciò non si può dedurre nulla circa l'esistenza o la non esistenza di Dio. Per Marx l'uomo fa la religione. Ciò può essere vero se per religione intendiamo semplicemente le rappresentazioni di Dio, le dottrine umane, i riti, i dogmi, gli ordinamenti ma, se è oggettivo l'ambito socio – economico, perché non può essere altrettanto oggettiva la realtà di Dio? Le rappresentazioni di Dio possono essere opera dell'uomo, ma questo non dimostra che Dio stesso sia opera dell'uomo. In ogni epoca, del resto, è stato annunciato anche un Dio completamente diverso dall'immagine dominante di Lui, che può anche essere condizionata da fattori sociali ed economici. L'ateismo di Marx è una pura ipotesi, premessa e non conseguenza della critica economica, un postulato indimostrato, una pretesa dogmatica, una prova ontologica al rovescio (dedurre dall'idea di Dio la non esistenza). Marx ha indicato in modo unilaterale l'influsso della struttura economico – sociale sulla sovrastruttura religiosa, **Max Weber** e altri sociologi della religione dopo di lui scorderanno anche un movimento inverso, un influsso della religione sulla struttura economico – sociale. L'ateismo materialistico, in Marx, è proclamato, ma non fondato scientificamente; soprattutto egli cade in un economismo ideologico, che assolutizza l'aspetto economico come spiegazione totale della realtà.

Il Positivismo

Il Positivismo, così come si configura in Europa, ha fondamentalmente due indirizzi: uno sociale, l'altro evoluzionistico. Esso è definito da Abbagnano "*il romanticismo della scienza*": la **scienza si esalta e si pone come l'unica manifestazione legittima dell'infinito**, caricandosi di un significato religioso e soppiantando le religioni tradizionali. Esso accompagna la nascita e l'affermazione dell'organizzazione tecnico – industriale della società; l'uomo pensa di trovare nella scienza la garanzia infallibile del suo destino.

Claude Henry de Saint Simon (1760 – 1825)

Tra le sue opere principali ricordiamo: *L'industria* nel 1817, *L'organizzatore* negli anni 1819-1820, *Il sistema industriale* negli anni 1821-1822, *Il catechismo degli industriali* negli anni 1823-1824, *Il nuovo cristianesimo* nel 1825.

L'idea fondamentale è che la **storia è un progresso necessario e continuo**:

"Tutte le cose che sono accadute e tutte quelle che accadranno formano una sola e medesima serie, di cui i primi termini costituiscono il passato e gli ultimi l'avvenire".

Si tratta di una concezione deterministica della storia. C'è una legge generale che regola la storia, in particolare la successione di epoche critiche ed epoche organiche. L'epoca organica riposa su un sistema di credenze ben stabilito, si sviluppa in conformità ad esso e progredisce nei limiti da esso stabilito (Politeismo, Medioevo ...). L'epoca critica nasce quando l'idea centrale su cui si fonda l'epoca organica va in crisi. La scienza moderna ed il suo progresso hanno distrutto la teologia, la metafisica e l'organizzazione sociale del Medioevo. Grazie alla tendenza a ragionare su fatti osservati e discussi, la fisica, la chimica e l'astronomia sono state riorganizzate su base positiva. Verrà dunque **l'epoca della filosofia positiva** su cui saranno fondati un nuovo sistema di religione, di politica, di morale e di istruzione pubblica. Nel nuovo tipo di società il potere spirituale sarà affidato agli scienziati perché la scienza è capacità di previsione e l'amministrazione degli affari temporali sarà affidata agli "*industriali*", agli "*imprenditori di lavori pacifici che occuperanno il più gran numero di individui*". Tale società perfettamente ordinata, giusta e pacifica non è un semplice ideale regolativo, ma una realtà futura inevitabile, lo sbocco di un processo storico necessario: o ci si è trascinati, o si corre incontro ad essa. Un Parlamento Generale, cui subordinare i Parlamenti nazionali d'Europa, sarà l'organo per la pace. Nell'opera *Il nuovo cristianesimo* tale società futura, per S. Simon, consiste nel ritorno al cristianesimo primitivo:

"I nuovi cristiani devono sviluppare lo stesso carattere e seguire la stessa marcia dei cristiani della Chiesa primitiva".

La nuova società cristiana va costruita con la persuasione e la dimostrazione, mai usando la violenza e la forza fisica:

“Io credo che il cristianesimo è una istituzione divina e che Dio accorda una protezione speciale a quelli che indirizzano i loro sforzi a sottomettere tutte le istituzioni umane al principio fondamentale di questa dottrina sublime”.

Tale principio fondamentale è: **tutti gli uomini sono fratelli, bisogna lavorare al miglioramento dell’esistenza morale e fisica dei più poveri.**

Pierre Joseph Proudhon (1809 – 1865)

Nel **1840**, nello scritto *Che cosa è la proprietà?*, scrive:

“La proprietà è un furto”.

Essa è tale perché rende possibile l’appropriazione del lavoro altrui. Egli non vuole l’abolizione della proprietà capitalista in sé, ma l’abolizione dell’interesse capitalistico, di quel reddito illegittimo che la proprietà consente di godere al capitalista. Altra opera fondamentale in tre volumi è del **1858**: *La giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*. La storia dell’uomo è un progresso continuo verso la perfezione **secondo una legge che è la giustizia**. La giustizia non può essere solo un’idea, deve essere anche una realtà, una forza dell’anima individuale e della vita associata, la prima e ultima parola del destino individuale e collettivo. La giustizia può essere concepita in due modi:

- una pressione dell’essere collettivo sull’io individuale, in virtù della quale il primo modifica il secondo a sua immagine e ne fa un organo (è il caso di una giustizia esterna o superiore posta nella collettività sociale, come nel *Leviatano* di Hobbes)
- una facoltà dell’io individuale, che senza uscire dal suo foro interiore, sente la dignità della persona del prossimo con la stessa vivacità con cui la sente nella propria persona. L’io individuale, pur conservando la sua individualità, si sente identico e adeguato all’io collettivo. Questo è il sistema della Rivoluzione.

L’opzione è tra una giustizia trascendente (le religioni) o immanente alla storia e alla coscienza umana. La posizione di Proudhon è così espressa:

“Giacché, se la giustizia non è innata all’umanità, se le è superiore, esterna e straniera, ne risulta che la società umana non ha leggi proprie, che il soggetto collettivo non ha costume, che lo Stato sociale è uno Stato contro natura, la civilizzazione è una depravazione, la parola, le scienze e le arti effetti della non ragione e dell’immoralità: tutte proposizioni che sono smentite dal senso comune”.

La giustizia è immanente all'uomo, assoluta, immutabile, non suscettibile del più e del meno, è *"il metro inviolabile di tutti gli atti umani"*, una divinità immanente o una rivoluzione interiore della divinità. Ma come evitare il pericolo dell'individualismo e dell'anarchismo?

Tale rivelazione della giustizia avviene, più che nella ragione individuale, nella ragione pubblica, differente in qualità e superiore in potenza alla somma di tutte le ragioni particolari:

"Noi vediamo la ragione collettiva distruggere incessantemente con le sue equazioni il sistema formato dalla coalizione delle ragioni particolari: dunque essa non è soltanto differente, ma è superiore a tutte queste e la sua superiorità le deriva dal fatto che l'assoluto, che ha una gran parte presso le ragioni particolari, dilegua davanti ad essa".

Dove risiede concretamente la ragione collettiva? Essa risiede dove risiede la forza collettiva: nel gruppo dei lavoratori e degli educatori, nella compagnia industriale, degli scienziati o degli artisti, nelle accademie, nelle scuole, nei municipi, nell'assemblea nazionale, nei giurì: in una parola in ogni riunione di uomini diretta alla discussione delle idee e alla ricerca del diritto.

Il **progresso è la realizzazione della giustizia e si mostra nella storia universale**. La storia è il dominio della libertà:

"La libertà, secondo la definizione rivoluzionaria, non è la coscienza della necessità, non è neppure la necessità dello spirito che si sviluppa in accordo con la necessità della natura. È una forza collettiva che comprende insieme la natura e lo spirito e che si possiede: capace come tale di negare lo spirito, di opporsi alla natura, di sottometterla, di disfarla e disfarsi essa stessa. È una forza che rifiuta per sé ogni organismo; si crea mediante l'ideale della giustizia un'esistenza divina, il cui movimento è perciò superiore a quello della natura e dello spirito e incommensurabile con l'uno e con l'altro".

La libertà è l'origine del male e del bene, dell'ingiustizia e della giustizia, vuole realizzare la giustizia che è il suo assoluto, cerca di farlo in formule e ordinamenti giuridici che, per l'imperfezione delle sue nozioni, sono spesso erronei. Nel momento però in cui la libertà crede di aver attinto, con quella forma e con quell'ordinamento giuridico, la giustizia nella sublimità della sua essenza, produce un idolo, una falsa divinità. Identificare la nozione di giustizia con l'ideale è anche l'origine del peccato e del male. Eliminare il male significa rettificare la nozione della giustizia e del diritto e adeguarlo all'ideale.

Auguste Comte (1798-1857).

È il principale esponente del Positivismo in Francia. Dal 1830 al 1842 vengono pubblicati i 6 volumi del *Corso di filosofia positiva*. Dal 1851 al 1854 vengono pubblicati i 4 volumi dell'altra sua opera fondamentale: *Il Sistema di politica positiva o Trattato di sociologia*, che istituisce la **religione dell'umanità**.

Prima di tutto il pensiero di Comte è una filosofia della storia che si articola **secondo la legge dei tre stadi**. Ogni branca della conoscenza umana così come la stessa storia dell'umanità passano attraverso tre stadi.

Nello **stadio teologico** lo spirito umano ricerca la natura intima degli esseri, le cause prime e finali, tende alle conoscenze assolute, si rappresenta i fenomeni come prodotti dell'azione diretta e continua di agenti soprannaturali. Tale stadio è il punto di partenza necessario dell'intelligenza umana.

Lo **stadio metafisico** è solo una modificazione del primo, in cui gli agenti soprannaturali sono sostituiti da forze astratte, da vere entità o da astrazioni personificate, inerenti ai diversi enti del mondo. Esso è unicamente destinato a servire da transizione.

Il terzo stadio è quello fisso e definitivo, lo **stadio positivo**. In esso lo spirito umano riconosce l'impossibilità di raggiungere nozioni assolute, non cerca più l'origine e il destino dell'universo e le cause intime dei fenomeni, si impegna solo a scoprire, combinando bene ragionamento e osservazione, le leggi effettive dei fenomeni, le relazioni invariabili di successione e di somiglianza. Un esempio ammirabile di spiegazione positivista della realtà è la legge della gravitazione di Newton. Tale legge permette di considerare tutta l'immensa varietà dei fatti astronomici, unifica i fenomeni fisici come se fossero un solo e medesimo fatto. La spiegazione dei fatti, per il nostro autore, è il legame tra fenomeni particolari e fatti generali, diminuendo sempre più il numero di questi ultimi.

Tale legge di sviluppo della storia e della conoscenza è poi confermata dall'esperienza personale: chi di noi non è stato teologo nella sua infanzia, metafisico nella sua giovinezza e fisico nella sua virilità, si chiede Comte? Diverse branche della conoscenza umana sono entrate nella fase positiva, come la fisica terrestre e celeste, la meccanica, la chimica, la fisica organica, vegetale e animale. Manca ancora una fisica sociale, lo studio positivo dei fenomeni sociali: nessuna delle tre filosofie (teologica, metafisica o positiva) riesce ad avere una affermazione universale e completa, perciò la società contemporanea versa in una crisi politica e morale. La missione di Comte è quella di condurre ad una affermazione completa e universale della filosofia positiva. Prima di tutto egli si preoccupa di elaborare un ordine complessivo di tutte le scienze per determinare il compito particolare di ogni scienza. Ne scaturisce una Enciclopedia delle scienze. L'ordine è il seguente: astronomia, fisica (organica e inorganica), chimica, biologia e sociologia. L'ordine è anche ordine di importanza e di subordinazione. Da questo elenco di scienze sono escluse le conoscenze applicate della tecnica e delle arti, ci si limita alle conoscenze speculative. Inoltre sono anche escluse la matematica e la psicologia. La matematica è esclusa per la sua importanza fondamentale perché è la base di tutte le altre scienze. La psicologia invece è esclusa perché non è una scienza e non può diventarlo. L'osservazione interiore dei fenomeni intellettuali è impossibile, non è possibile osservarli mentre si verificano. Una parte della psicologia rientra nell'anatomia e nella fisiologia (le condizioni organiche del pensiero), l'altra parte dovrebbe rientrare nella sociologia (l'esame dei procedimenti adoperati per raggiungere le conoscenze reali). La regina delle scienze è la

sociologia. La sociologia studia il sistema generale delle operazioni successive, filosofiche e politiche, che devono liberare la società dalla sua tendenza alla dissoluzione imminente e condurla ad una nuova organizzazione, fondata sulla filosofia positiva. Il sistema sociale, da una parte, è un corpo fatto di parti che hanno tra loro delle relazioni: questo è il compito della statica sociale (quale rapporto tra un regime politico e lo stato corrispondente della civiltà). Ogni corpo cresce, dunque anche il sistema sociale si sviluppa e cresce in maniera continua e graduale. Anche Comte impernia sulla categoria di **progresso** lo sviluppo dell'umanità:

“ogni stato sociale consecutivo è il risultato necessario del precedente e il motore indispensabile del seguente, secondo il luminoso assioma del grande Leibniz: il presente è gravido dell'avvenire”.

L'umanità si perfeziona incessantemente e fa prevalere le tendenze più nobili della sua natura. Nessuna fase della storia umana è inferiore o meno perfetta delle altre. La storia è sempre, in tutti i suoi momenti, tutto ciò che deve essere. Essa ha anche una causa finale: gli eventi della storia sono necessari perché in essa è inevitabile ciò che si manifesta dapprima come indispensabile, ed è indispensabile ciò che si manifesta dapprima come inevitabile. Tutto ciò che è necessario esiste, come afferma il De Maistre. Il futuro regime sociologico è inevitabile perché razionalmente necessario. In quest'ultimo sarà bandita la libertà di ricerca.

Quale concezione di scienza?

Sulla linea di Bacone e Cartesio, la scienza è diretta a stabilire il dominio dell'uomo sulla natura. Lo studio della natura deve fornire la vera base razionale dell'azione dell'uomo sulla natura. La scienza vuole determinare le leggi dei fenomeni, che ci permettono di prevederli e di modificarli. Il motto è: scienza, donde previsione; previsione, donde azione. La ricerca della legge presuppone l'armonia fondamentale della natura. I poli della scienza sono due: il fatto e la legge. Ma la legge prevale sul fatto. La scienza coordina i fatti, la vera scienza è fatta di leggi. L'obiettivo dello spirito positivo è sostituire sempre più la previsione dei fenomeni alla loro esplorazione immediata. Se da una parte la scienza ha una ferrea tendenza logica, dall'altra parte essa non può esprimere l'assoluto, si sviluppa nel contesto del relativo. La sana filosofia biologica è un fenomeno vitale che avviene all'interno della relazione tra l'organismo e l'ambiente. Ogni speculazione umana è profondamente influenzata dalla costituzione esterna del mondo e dalla costituzione interna dell'organismo, e non è possibile separare l'influenza propria di ciascuno dei due elementi. L'evoluzione intellettuale dell'umanità va di pari passo alla trasformazione graduale dell'organismo. Le categorie intellettuali dell'uomo non sono immutabili.

La filosofia positiva di Comte è anche una religione positiva. Il **concetto dell'Umanità** prende il posto di quello di Dio. L'Umanità è il Grande Essere, l'insieme degli esseri passati, presenti e futuri che concorrono liberamente a perfezionare l'ordine universale. Gli esseri passati e futuri sono la popolazione soggettiva, gli esseri presenti la popolazione oggettiva. La popolazione oggettiva è subordinata alla duplice popolazione soggettiva:

“Questa fornisce da una parte la sorgente, dall'altra lo scopo, dell'azione che l'altra sola esercita direttamente. Noi lavoriamo sempre per i nostri discendenti, ma sotto l'impulso dei nostri antenati da cui derivano ad un tempo gli elementi e i procedimenti di tutte le nostre operazioni. Il principale privilegio della nostra natura consiste in questo, che ogni individualità si perpetua indirettamente attraverso l'esistenza soggettiva, se la sua opera oggettiva ha lasciato degni risultati. Si stabilisce così fin dall'origine la continuità propriamente detta che ci caratterizza più della semplice solidarietà, quando i nostri successori proseguono il nostro compito come noi abbiamo proseguito quello dei nostri predecessori”.

Il concetto di Umanità, anche se include l'aspetto biologico, è fondamentalmente storico (risente del recupero romantico della Tradizione), è la tradizione ininterrotta e continua del genere umano, che comprende la continuità biologica, la cultura e la civiltà. L'Umanità è la Tradizione divinizzata, che comprende tutti gli elementi soggettivi e oggettivi, naturali e spirituali, che costituiscono l'uomo. Il Grande essere si è mirabilmente e gradualmente sviluppato nelle sue età primitive (teologica e metafisica) per giungere alla piena maturità, all'età positiva. Il progresso è lo sviluppo dell'ordine, non più movimento circolare o oscillatorio.

Il Positivismo ha una sua morale: **vivere per gli altri è la sua massima fondamentale**. L'uomo, accanto agli istinti egoistici, possiede anche istinti simpatici. L'educazione positivista deve sviluppare gradualmente questi ultimi per farli prevalere sui primi. Le relazioni domestiche e civili, anche attraverso i conflitti, contribuiscono a questo.

J. Stuart Mill (1806-1873).

Egli declina il Positivismo secondo l'empirismo inglese. Il richiamo ai fatti è continuo e incessante, i risultati della scienza non possono essere dogmatizzati. In questo senso un'opera importante è: *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, del **1843**. La scienza è scienza della prova e dell'evidenza, le questioni metafisiche cadono fuori del suo ambito. L'esistenza della materia o dello spirito, dello spazio e del tempo non possono essere dimostrate, di esse è possibile solo un'intuizione immediata, la quale è priva, però, di ogni significato filosofico. Le proposizioni essenziali del tipo *“l'uomo è razionale”* sono puramente verbali, frutto di una pura convenzione linguistica, ma non dicono nulla di reale sulla cosa, in questo caso sull'uomo. Gli assiomi così come lo stesso principio di non contraddizione derivano dall'osservazione, hanno origine dall'esperienza, derivano da essa, sono generalizzazioni di essa. Osservando che luce e tenebre, suono e silenzio, movimento e quiete si escludono a vicenda, il principio di contraddizione generalizza questi fatti. Le proposizioni possono essere vere, false o non sensi (abracadabra ...). Mill condanna ed elimina la metafisica: non c'è nessun fondamento trascendente o metafisico delle verità e dei principi.

Che validità ha allora la conoscenza umana? Se ogni proposizione universale è generalizzazione dei fatti, se non è mai possibile osservare tutti i fatti, cosa giustifica tale generalizzazione? Per Mill, la natura manifesta delle **uniformità**, che sono le leggi naturali. Esse sono rivelate dall'esperienza e si

confermano e si correggono reciprocamente. Tali uniformità rivelano tra loro un'uniformità fondamentale che è la legge di causalità. Tale legge afferma che ogni fatto ha un inizio, ha una causa, è una legge che ogni cosa abbia una legge. L'induzione diventa allora possibile per osservare la natura e riconoscerne un ordine costante e necessario dei fenomeni. Da cosa è garantita la legge di causalità? Essa non è un istinto infallibile del genere umano o un'intuizione immediata o una verità necessariamente connessa con la natura umana. Essa è la generalizzazione delle generalizzazioni, l'induzione che regola le altre induzioni. La stessa uniformità della natura è una semplice induzione *per enumerationem simplicem*, è la sola specie di induzione possibile. Ciò fa scandalo se ragioniamo ancora secondo i termini del sillogismo aristotelico: se la verità universale fonda quella particolare, dire che l'induzione fonda l'induzione è un circolo vizioso. In realtà sia la proposizione universale sia la conclusione particolare del sillogismo aristotelico sono provate da una medesima evidenza:

“Tutti gli uomini sono mortali non è la prova che Lord Palmerston è mortale; ma la nostra passata esperienza della mortalità ci autorizza a inferire insieme la verità generale e il fatto particolare, con lo stesso grado di sicurezza per l'una e per l'altro”.

Quale concezione dell'uomo? L'uomo è libero nel suo volere. Tale libertà si coniuga con la necessità filosofica:

“Se conosciamo la persona a fondo (momenti presenti al suo spirito, carattere, disposizione) e se conosciamo tutti i moventi che agiscono su di lui, possiamo predire la sua condotta con la stessa certezza con cui possiamo predire qualsiasi evento fisico”.

Ciò però non vuol dire che l'uomo sia prigioniero della fatalità:

“Noi sappiamo che, nel caso delle nostre volizioni, non c'è quella misteriosa costrizione. Sappiamo che non siamo spinti, come da un magico incanto, a obbedire a qualche particolare motivo. Sentiamo che, se desideriamo mostrare di avere la forza di resistere al motivo, possiamo farlo ...; e sarebbe umiliante per il nostro orgoglio e (ciò che più importa) paralizzante per il nostro desiderio di perfezione, il pensare altrimenti”.

La necessità è uniformità di ordine e possibilità di predizione. La **psicologia** è la scienza chiamata a poter predire la condotta futura di un individuo umano con la stessa certezza con cui l'astronomia predice i movimenti degli astri. La psicologia coglie le leggi dello spirito, le uniformità di successione tra differenti stati psichici. Essa mantiene la sua validità negli ambiti dell'osservazione. Da essa deriva l'**etologia** che studia l'azione delle circostanze sulla formazione del carattere, e quindi le leggi della formazione del carattere. La **sociologia** è poi la scienza che studia la formazione del carattere sociale e collettivo, è volta a scoprire la legge del progresso del genere umano per predire gli eventi futuri, come se fosse una serie algebrica. La storia è una tradizione ininterrotta che va da generazione a generazione accumulando ogni volta la serie dei suoi risultati.

Mill poi separa dalla sociologia **l'economia politica**, che studia i fenomeni sociali legati alla ricerca della ricchezza separata da ogni altra passione o movente umano, tranne quei principi antagonisti dell'avversione al lavoro e della ricerca del godimento presente. Egli scrive *Principi di economia politica* nel **1844**. Non tutto l'ordine economico è automatico e necessario. Le leggi della produzione sono leggi reali di natura mentre le leggi della distribuzione della ricchezza dipendono dalla volontà umana, cioè dal diritto e dal costume. Per la migliore distribuzione della ricchezza si possono fare interventi.

Cosa scegliere, l'individualismo o il socialismo?

“La scelta dipenderà principalmente da un'unica considerazione, cioè da quale dei due sistemi si concili con la massima somma possibile di libertà e spontaneità umana”.

Al socialismo Mill riconosce il merito della condanna delle ingiustizie sociali ma non vi aderisce per salvaguardare ad ogni costo la libertà individuale. Nei *Saggi sulla libertà* (1859) e *Sull'utilitarismo* (1868) il suo pensiero scivola **verso un individualismo radicale**: l'intervento di un'autorità qualsiasi sulla condotta di un individuo è giustificato solo per la difesa dei diritti individuali. Un governo, in economia, può adottare misure per una distribuzione più equa della ricchezza e per migliorare le condizioni del popolo: un sistema nazionale di educazione, uno schema di emigrazione e di colonizzazione ...

La posizione morale di Mill è **l'utilitarismo**. L'individuo assume come guida della sua condotta la propria felicità, cioè il piacere e l'assenza del dolore. Se un individuo tende alla propria felicità, tende anche, in misura più o meno grande, alla felicità altrui. Il progresso dello spirito umano non fa altro che aumentare il sentimento di unità che lega l'individuo agli altri individui.

A livello metafisico rimangono due questioni.

Esiste il mondo? Esiste una realtà esterna? Il mondo esterno non è che una permanente possibilità di sensazione. Lo spirito ha a che fare solo con un materiale sensibile. Un oggetto percepito è esterno a noi nel senso che nelle nostre percezioni c'è qualcosa che esiste anche quando non ci pensiamo, che esisteva prima che ci pensassimo, e che esisterà anche qualora fossero annichiliti. Il mondo comprende le sensazioni attuali, ma anche una varietà infinita di possibilità di sensazioni, quelle sensazioni che l'esperienza passata ci dice che potrebbero in certe circostanze essere sperimentate ora e una moltitudine indefinita e illimitata di sensazioni che potrebbero essere sperimentate in circostanze che ci sono sconosciute. La **sostanza** è data dalle **possibilità di sensazione**. Anche l'**io** è una **serie di possibilità di sensazioni**.

E la religione? **La scienza deve essere il fondamento della religione**. Nel 1874 Mill pubblica tre saggi sulla religione. Il teismo non è inconciliabile con le verità della scienza, purché ad esso si giunga con un argomento induttivo, non con un argomento causale o dedotto dalla coscienza o dal *consensus gentium*. Tale argomento induttivo è quello finalistico: l'ordine della natura, o almeno alcune parti di esso, hanno le caratteristiche delle cose prodotte da uno spirito intelligente in vista

di uno scopo. Quale dio? Il Creatore del mondo deve essere dotato di una potenza e di una intelligenza enormemente superiore a quella dell'uomo, ma non per forza deve essere onnisciente e onnipotente. L'esistenza di un disegno implica l'adattamento dei mezzi a un fine. Se bisogna adoperare mezzi per realizzare un fine, ciò sarebbe una limitazione di forza. Il Creatore è un Demiurgo la cui forza è limitata o dalla qualità del materiale adoperato (le sostanze e le forze di cui di cui si compone l'universo) o dall'incapacità di realizzare in modo migliore i fini stabiliti. Nell'andamento generale della natura non vi è ombra di giustizia. L'uomo è costretto a costruire una società, una civiltà con una giustizia realizzata imperfettamente, a causa dell'uomo stesso che lotta contro immense difficoltà naturali. La civiltà diviene la sua seconda natura. Mill propone una religione dell'umanità che ponga limiti obbligatori alle pretese egoistiche delle creature umane e che dia loro il senso di cooperare con l'Essere invisibile al quale devono tutto ciò di cui godono nella vita.

S. KIERKEGAARD (1813-1855)

Kierkegaard e la sua opera

Esiste un rapporto particolare tra Kierkegaard e la sua opera, tra la vita e le opere. Egli riprende lo studio dei greci e della filosofia e si ispira al cristianesimo della Scrittura, non alla teologia speculativa trionfalistica che presenta sempre l'armonia. Questo era l'intento che muoveva il poeta – filosofo:

“ciò che veramente mi manca è di capire chiaramente me stesso, quello che devo fare, non quello che devo conoscere. Trovare una verità che è verità per me, trovare l'idea per la quale devo vivere e morire”.

A Kierkegaard non interessa una verità – oggetto, davanti al soggetto o contrapposta a esso, ma una verità per me singolo, una appropriazione soggettiva della verità, il suo carattere edificante. Il problema della scelta della fede e del rapporto con la Trascendenza è centrale nel suo pensiero. Nei diversi scritti l'autore si nasconde dietro pseudonimi, sembra giocare (*Victor heremita, Joannes de Silentio, Giovanni il seduttore, Costantin Costantius, Vigilius Haufniensis, Johannes Climacus e Anti – Climacus* ...). È un gioco ma è più di un gioco: egli dialoga con l'eventuale lettore o interlocutore celando il pensiero come suo mentre esso si rivela. Egli offre al lettore delle possibilità di esistenza che si dispiegano di volta in volta come categorie pure con le quali egli non può e non vuole identificarsi. Egli vuole invece conservare un ironico distacco dall'oggetto trattato e dal lettore stesso che deve trovarsi solo davanti alla scelta prospettata. Tali prospettive sono anche le scelte possibili davanti al cristianesimo, sono le possibilità di considerare il cristianesimo dal di fuori o dal di dentro di esso, nel contesto di tutta la realtà.

La dialettica dell'esistenza.

Kierkegaard propone una dialettica dell'esistenza, molto diversa da quella hegeliana del concetto: *“il nostro è il tempo del movimento”*, scrive della passione soggettiva, del salto della fede. Hegel propone invece una dialettica della mediazione: in un'epoca di movimento che ha sempre nuove e pressanti esigenze ci si preoccupa di soddisfarle con la mediazione, con il sapere. La fede stessa, per Hegel, non è un salto, ma una forma in cui l'Assoluto si sa in maniera assoluta. Nella dialettica dell'esistenza non si comunica un sapere, una verità oggetto o astratta, ma la verità è ricevuta dal singolo in un rapporto soggettivo. Una conseguenza di ciò si ripercuote nel rapporto col cristianesimo: per Kierkegaard il cristianesimo non è una dottrina, ma è comunicazione di esistenza. In un'operetta, *La Neutralità Armata* (dal 1849-50, ritrovata nei *Papirer*, le voluminose carte in cui egli ha riversato e rielaborato pensieri e sentimenti, si è esaminato continuamente, ha

pianto e ha pregato) egli non si sente un vero cristiano ma pensa di sapere che cos'è il cristianesimo. Nella società a lui contemporanea, purtroppo, il cristianesimo è presente come dottrina, non come vita. Il compito dell'imitazione di Cristo è stato dimenticato: dal piano etico ed esistenziale si è passati a un livello intellettuale, speculativo, fantastico. Occorre allora farla finita con le false sicurezze di una nazione cristiana, di uno Stato cristiano, di una società cristiana e di una Chiesa cristiana. Quest'ultima continua a sacramentalizzare cristiani che vivono come tutti gli altri, essa non rispecchia più l'ideale evangelico che predica, impelagata nelle pubbliche relazioni, rappresentanze, riconoscimenti. Anche Kierkegaard auspica allora una riforma, un ribaltamento. Ma su chi far leva? Kierkegaard sceglie il Singolo, chiamato ad essere se stesso nella libertà. La riforma prospettata da Kierkegaard si pone prima di tutto **sulle orme di Socrate per andare oltre Socrate**.

Sulle orme di Socrate ... per ribadire **il primato del rapporto con la verità**. L'uomo, prima di tutto, deve preoccuparsi del vero, deve cercare il vero.

Lo stadio estetico.

L'alternativa è di vivere secondo la categoria del piacevole o dello spiacevole. Non a caso, il primo tipo di figura che il poeta presenta è quella del **seduttore**, del gaudente, corrispondente a colui che incarna **lo stadio estetico**. L'esteta, il gaudente vuole gustare dalla vita il massimo piacere e fare della propria esistenza un'opera d'arte. Il livello di vita estetico culmina nell'immoralismo del seduttore, di quell'uomo che si appaga di piaceri e di stimoli raffinati. Ci chiediamo: come è possibile la vita estetica? Quali sono le sue forme più tipiche? Qual è il suo fondamento? La vita estetica è una possibilità esistenziale, include un suo principio, una sua filosofia latente in conflitto con altri principi e con altre filosofie. La filosofia dell'esteta è: vivere per il piacere. A partire da questo principio il nostro autore elabora una fenomenologia del piacere, crea diverse figure che incarnano diversi modi di cercare il piacere, figure che culminano nel seduttore. Non tutti gli amanti, dunque, sono uguali, anche gli strumenti di seduzione sono diversi tra loro, ma il fine ultimo dell'amore estetico è il piacere. Nella musica di Mozart e nella figura mozartiana del d. Giovanni Kierkegaard vede incarnata la seduzione sensuale. Per il seduttore sensuale il piacere culmina nel possesso. Esiste poi un altro tipo di figura, il seduttore intellettuale. Egli è un personaggio più complesso, è l'uomo che vuole vivere poeticamente, con una raffinata sensibilità che gli permette di cogliere sempre il lato interessante della vita. Il seduttore sessuale non ha storia, consuma l'attimo, non sceglie, tutte le donne sono indifferenti e oggetti di possesso; il seduttore intellettuale è *homo ludens*, vive di calcoli raffinati e decadenti, distilla e concentra il piacere, riduce la donna amante a vittima e strumento mentre lei paga di persona offrendo amore e passione. Il d. Giovanni del *Diario di un seduttore* è una figura diabolicamente scaltra che si serve di ogni arte e porta allo smarrimento una ragazza diciassettenne, innocente, Cordelia. Il d. Giovanni di Kierkegaard è una figura più complessa e sofisticata di quello mozartiano. In Mozart, il d. Giovanni è sempre attivo, sempre in ricerca di qualche fanciulla mentre il d. Giovanni kierkegaardiano è una natura più contemplativa e riflessa, sempre in caccia di esperimenti

psicologici. Egli è in bilico tra riflessione e vita, tra spirito e carne. La realtà è inseguita, desiderata, ma anche superata, con un certo distacco, vissuta nei filtri del ricordo e dell'immaginazione. La realtà, da sola, non contiene abbastanza eccitamenti, e li ha solo per alcuni attimi. Quando la realtà non è più stimolo o eccitamento, l'esteta si affloscia e si disarmava. Il d. Giovanni Kierkegaardiano non è il seduttore così come è concepito nel senso comune, non gode cioè nel possedere la donna ma gode esteticamente del suo cedimento e del suo abbandono. In primo piano non è la donna, ma la strategia per conquistarla, l'arte di incantarla con le doti dello spirito, con la parola e l'arte di turbarla, di farla smarrire ogni equilibrio per farla giungere al punto in cui è pronta per ogni sacrificio. L'amante gode di questo incanto, ma non si abbandona mai e conserva l'arma terribile dell'ironia. Il seduttore vuole trarre per sé il massimo piacere con il minimo di sacrificio. Il d. Giovanni Kierkegaardiano usa un'arma fatale, l'arma dello spirito, che nega l'essenza stessa della donna. L'universo femminile si identifica con il senso della natura, con una naturalità amabile e lo spirito lo sconvolge. Qual è l'esito dello stadio estetico? Il seduttore, raggiunto l'appagamento, cade infine nella noia, nello squallore, nell'autodistruzione; la donna che prima era attraente e che ora ha ceduto genera repulsione. Le caratteristiche del seduttore sono proprio l'indecisione, la noia, l'incertezza, una scissione vissuta tra desiderio fisico e freddezza intellettuale, un desiderio che si accende nell'abbandono e che si spegne nell'appagamento, l'identificazione della donna con la seducente e pericolosa natura, con il sesso vissuto come destino. L'esteta è incapace di amare in modo autentico, e tra uomo e donna persiste un rapporto di amore – odio. Dalla noia, dallo squallore, si profila allora la possibilità della dimensione etica. Sembra chiaro che nel *Diario di un seduttore* si riflette la stessa vicenda personale del nostro autore. Egli ha scritto di sé:

“Io sono stato sballottato nella vita, sono stato tentato in molti modi, dalle cose più diverse, purtroppo anche nelle dissolutezze, e, ahimé, sul cammino della perdizione”.

Egli considera la vita estetica perdizione, antitesi alla vocazione religiosa; il piacere è considerato demonicità. Per giungere a questo giudizio egli ha scoperto, oltre che nel mondo, anche nella propria interiorità il fascino della vita estetica.

Abbiamo detto che egli parte dalla orme di Socrate per ristabilire il primato del rapporto con la verità. Con quale risorsa, prima di tutto? Socrate presupponeva che ogni uomo fosse nella verità, che la verità fosse in lui. Il vero filosofo era colui che riceveva un vero compito dal dio: non poteva egli generare o produrre la verità, ma aveva un compito maieutico, aiutare la persona, l'interlocutore, a trarre da se stesso la verità. Anzi, questo compito può essere vissuto con ogni persona che abbia l'umiltà o la disponibilità a mettersi in gioco o a mettere in discussione tutto ciò che tradizionalmente è stato tramandato come verità. In questa prospettiva, allora, la verità è divina, viene dal divino e dal dio: conoscere è ricordare, trarre fuori la verità che è in sé, non quindi cercarla:

“è impossibile che un uomo possa cercare quello che sa e, allo stesso tempo, è impossibile cercare quello che non sa; perché quello che sa non può cercarlo in quanto lo sa e quello che non sa non può cercarlo proprio perché non sa quello che deve cercare”.

Per Socrate ognuno è già nella verità anche se non è la verità. Anzi, dall'argomento della conoscenza come reminiscenza Socrate trae una delle prove per dimostrare l'immortalità dell'anima. L'anima può ricordare la verità perché l'ha già contemplata nell'eternità. C'è allora un *prae* che è decisivo e che determina il rapporto con la verità del tempo. Nel tempo la conoscenza, un atto conoscitivo, non aggiunge nulla di nuovo, non trasforma la persona perché ciò che si ricorda era già stato contemplato e conosciuto: la persona, cioè, era già nella condizione di conoscere la verità. La conseguenza di tutto questo è che il maestro, nel rapporto con la verità, non è essenziale al discepolo, ma è un'occasione e che il momento, l'attimo in cui si conosce, o meglio, si ricorda la verità, non è rilevante o decisivo, è un'occasione, è inglobato in quel *prae* in cui l'anima aveva già contemplato le idee, è risucchiato nell'eternità. Non a caso per Platone l'attimo, il momento, è una copia dell'eterno. Anche la virtù, allora, è questione di conoscenza e può essere insegnata.

A questo punto, però, per Kierkegaard occorre, nel primato del rapporto con la verità, andare oltre Socrate. Se pensiamo alla figura del d. Giovanni, di colui che vive per il piacere e si disperde nel sensibile, ci accorgiamo che egli non è nella verità, non è neanche nella condizione per entrare nella verità, non è sufficiente un semplice atto conoscitivo o di rimembranza per ritrovare la verità. Per il d. Giovanni non è sufficiente conoscere che cosa è virtù per diventare virtuoso. Egli è nell'errore, in uno stato di vita incompatibile con la verità. Quale risorsa ha allora questa persona per ritornare a relazionarsi con la verità che è anche il bene? Scrive Kierkegaard in *Aut – Aut*:

“In ogni uomo vi sono degli ostacoli che, in un certo senso, non gli permettono di diventare completamente trasparente a se stesso; la cosa può raggiungere tali proporzioni, egli può, a sua insaputa, venire talmente coinvolto in circostanze di vita che stanno al di fuori di lui, che egli perde la capacità di manifestarsi; ma chi non si può manifestare non può amare, e chi non può amare è l'essere più infelice. E tu, per divertimento, ti eserciti nell'arte di diventare misterioso per tutti ... Mio giovane amico, pensa, se non ci fosse nessuno che si interessasse di indovinare il tuo mistero, che piacere ne avresti? Ma soprattutto per te stesso, per la tua salvezza, - poiché io non conosco nessuno stato d'animo che possa meglio essere specificato come perdizione – ferma questa pazza fuga, questa passione di annientamento che infuria in te, poiché è questo quello che tu vuoi, vuoi annientare tutto, vuoi saziare la fame del dubbio che è in te a prezzo dell'esistenza”.

Kierkegaard direbbe, allora, in parte socraticamente: rientra in te stesso per essere te stesso, per manifestarti. È un problema di salvezza o di perdizione.

Lo stadio etico.

La risorsa fondamentale, allora, diviene la libertà; il rapporto con la verità avviene in un momento solenne, decisivo, se vogliamo un *kairòs*, **l'istante della scelta**. Scrive sempre Kierkegaard:

“vi è una scelta per tutti, un reale aut – aut (non è la dialettica hegeliana del concetto, della mediazione, dell’et – et, che mantiene tutti i contrari, passa da un contrario all’altro, li toglie in una sintesi superiore, non è lo stato di vita del seduttore che non sceglie ma passa di conquista in conquista). Sentiresti che quello che veramente importa non è tanto formare il proprio spirito (sarebbe l’accezione socratica per cui basta sapere per essere buoni e virtuosi, o volendo l’operazione illuminista o hegeliana del sistema totale che include tutti i saperi, della coscienza che si forma nel cammino verso l’autocoscienza assoluta, il sapere assoluto, potrebbe essere lo stato di vita del seduttore intellettuale che conquista le persone con la scienza e l’abilità della parola), quanto maturare la propria personalità”.

Scegliere, dice Kierkegaard, è uscire dalla contraddizione (anche la contraddizione dello stadio estetico), dalla perdizione, è vincere se stessi, è conquistare se stessi. Chi non sceglie rimane nella contraddizione perché mantiene compresenti anche possibilità opposte. La scelta è allora decisiva per il contenuto della personalità; se sceglie, sprofonda nella cosa scelta, se non sceglie, si consuma. Finché si riflette, sembra di trovarsi di fronte a possibilità estranee con le quali sembra non esserci alcun rapporto, ma nel momento della scelta ciò che deve essere scelto sta nel più profondo rapporto con chi sceglie. **La scelta va fatta nell’attimo**: nel momento in cui la si rimanda, essa diviene più difficile. Nel momento seguente io posso essere non più libero di scegliere, rimandare la scelta; non inserirla nell’attimo significa arrivare a non scegliere più, a far scegliere gli altri per se stessi, e quindi a perdere se stessi. Abbiamo già visto come lo stadio estetico della vita è la non-scelta. La scelta è allora **scelta etica**:

“Scegliere è soprattutto una espressione rigorosa ed effettiva dell’etica. Sempre, quando nel senso più rigido si parla di un Aut – Aut, si può essere certi che è in gioco anche l’etica. L’unico aut – aut assoluto che esista è la scelta tra il bene e il male, ma anche questo è assolutamente etico”.

Chi vive esteticamente, sceglie solo per il momento; il momento successivo può avere cambiato scelta. Fare il salto dell’etica significa scegliere nell’attimo, ma in maniera assoluta, per determinare il compito della propria vita. L’atto della scelta acquista un’importanza decisiva, a tal punto che non è primaria la scelta giusta o quella sbagliata, ma sono primari il *pathos*, l’energia con cui si sceglie. Occorre scegliere con tutta l’intensità della personalità: se avviene questo, chi ha scelto il falso, proprio grazie all’intensità con cui ha scelto, scoprirà di aver scelto il falso. Tale intensità purifica e matura la personalità, mettendola in relazione con l’eterno che compenetra l’intera esistenza. Chi non sceglie, può anche guadagnare tutto il mondo, ma rischia di perdere se stesso. Fondamentale è scegliere: l’*aut – aut* non indica primariamente la disgiunzione tra bene e male ma l’atto della scelta con il quale ci si sottopone o non ci si sottopone al contrasto tra bene e male. Chi sceglie l’etica sceglie già il bene. Chi sceglie inizialmente il bene, che però è ancora completamente astratto, può poi ritornare e scegliere il male. La figura più significativa per l’etica, la posizione più chiara e preziosa è quella del marito. Il marito dedica la sua vita al lavoro, a sua moglie, ai suoi figli, e lo fa non con sacrificio, ma con gioia e soddisfazione. I filosofi, in particolare Hegel, hanno voluto scegliere la conciliazione, l’*et – et*, e dunque la mediazione. Egli contempla,

media i contrari in una superiore unità, guarda al passato e a tutti i momenti discorsivi della storia, raccogliendoli in una superiore unità ma non risponde alla domanda dell'uomo sul futuro. Il punto di vista dell'Assoluto non permette un futuro, la totalità è già e non può venire nulla di nuovo rispetto a quello che c'è già stato e c'è ora. Con la mediazione la storia del mondo è conclusa; togliendo i contrasti e le contraddizioni la vita è finita. Non è così per il marito, egli non crede che il matrimonio perfetto è quello senza figli perché farebbe di sé l'assoluto. La vita procede, guarda avanti: con un figlio egli diventa momento. È importante distinguere tra il pensiero e la libertà: per il pensiero il contrario non esiste, una cosa trapassa nell'altra per ricollegarsi in una unità più alta. Per la libertà il contrario esiste: essa esclude o accoglie. La libertà, per Kierkegaard, non coincide col *liberum arbitrium*. Quest'ultimo è lo stare indifferentemente davanti alle possibilità del bene e del male, potendo indifferentemente scegliere o l'una o l'altra. **La libertà, invece, è la forza di escludere il male** che rimane per essa come possibilità eterna fuori di sé ed è la capacità di diventare perfetta escludendo continuamente e sempre di più il male. Tale esclusione non può allora essere la mediazione, la conciliazione, ma è *aut – aut*, scelta. La mediazione vive a buon diritto negli ambiti della logica e della natura, ma diviene problematico applicare la mediazione alla storia, e considerare anche la storia, come invece faceva Hegel, il regno della ragione e della necessità. La filosofia considera la storia sotto il dominio della necessità perché considera solo l'azione esterna dell'individuo e la inserisce in un ordine superiore di cose; non considera invece l'interiorità e la necessità dell'azione. L'individuo, invece, nella dimensione interna del suo agire, vive un *aut – aut* assoluto; la sua azione interiore non è toccata da alcuna mediazione. Tale *aut – aut* disgiunge ciò che era congiunto nella ragione. Per questo la dimensione etica conduce al pentimento: chi sceglie non tiene insieme i contrari, ma disgiunge, soffre di ciò che non sarebbe dovuto avvenire. Kant, per interpretare l'agire umano anche quando non si conforma pienamente all'imperativo categorico, introduce la categoria del male radicale. Kierkegaard, nella dialettica della libertà, non presuppone il male radicale, ma pone la categoria del pentimento, che è espressione di conciliazione (rientro in rapporto con il bene che non avevo scelto), ma contemporaneamente di irconciliazione assoluta (quel bene poteva realizzarsi ma non si è realizzato). Chi è allora più importante, il filosofo o l'uomo libero? Kierkegaard sceglie di lottare per la libertà. Che cosa implica l'*aut – aut*? L'etica, cioè la realtà dello scegliere. Scegliere è, in ultima analisi, scegliere se stesso, ricevere se stesso, diventare sempre più se stesso, è la solennità della persona. Ancora meglio chiara è ora la distinzione tra estetica e etica: nella vita estetica l'uomo è spontaneamente quello che è, nella vita etica egli è colui per cui diventa quello che diventa. La vita etica da una parte esclude in maniera assoluta lo stadio estetico ma l'estetica rimane come relativo per la vita etica: cioè, scegliendo, l'esistenza diventa bella, l'uomo salva la sua anima, conquista tutto il mondo per usarlo bene. La vita estetica conduce alla malinconia perché l'esteta, il seduttore, il gaudente non vogliono sentitamente e profondamente. Ciò è il padre di tutti i peccati. L'individuo si svuota così di ogni energia interiore perché non vuole con tutta l'intensità della sua persona: per questo la vita estetica è disperazione. Nella vita etica, nella vita del marito, la sua esistenza, per la scelta, è attaccata irrimovibilmente ad una moglie, quell'unica donna per tutta la vita, e a dei figli, in una vita bella. Ora, cosa accade allora con la

scelta? Prima di tutto, anche la disperazione può diventare una scelta. La disperazione, culmine della vita estetica, è la scelta di se stessi come assoluto; io pongo l'assoluto e scelgo l'assoluto. Qui può avvenire il salto dialettico alla vita etica. Chi sceglie l'assoluto sceglie se stesso nel proprio eterno valore. La libertà è la scelta assoluta di se stesso, è questo se stesso che diventa quello che è. La scelta implica allora due movimenti dialettici: da una parte quello che viene scelto non esiste e viene creato dalla scelta (nella vita estetica l'io non è scelto in modo assoluto, ma è svuotato, è disperso nelle cose sensibili, è in funzione del piacere, delle situazioni esterne, si ritrova solo nel momento della disperazione), dall'altra parte quello che viene scelto esiste, altrimenti non sarebbe una scelta (la stessa disperazione mi rivela qualcosa di eterno in me che chiede di essere scelto, io non posso come Dio creare dal nulla ma posso scegliere ciò che già è, cioè me stesso). Ci rendiamo conto di come siamo anche oltre Socrate perché, già per il salto alla vita etica, l'istante è più di un'occasione: è l'istante in cui per la scelta nasce una nuova realtà. Quando l'io sceglie se stesso nella dimensione etica, egli scopre in sé una infinita molteplicità all'interno di un rapporto di identità con se stesso. A differenza della vita estetica, nella vita etica l'io ha una storia. Ora, nel momento in cui l'io nella dimensione etica sceglie se stesso e lotta per possedere se stesso, compare una differenza assoluta, quella tra il bene e il male. La differenza assoluta tra bene e male non può essere pensata (il pensiero può cogliere solo le differenze relative), è posta quando si sceglie se stessi assolutamente. Il bene non è per il fatto che lo penso, ma è per il fatto che lo voglio, altrimenti non è affatto. Così è per il male. Non siamo di fronte ad una riduzione soggettiva di bene e male: viene invece così espresso l'assoluto valore di queste determinazioni. Il bene è l'esistente in sé e per sé, posto dall'esistente in sé e per sé. La libertà è posta dalla libertà. Chi vive eticamente, cioè, possiede se stesso, ha memoria per la sua vita, ha padronanza sul piacere, cioè non si lascia annullare negli stati d'animo o negli sconvolgimenti della storia. Egli non coincide con lo stato d'animo ma ha lo stato d'animo in sé. Contro tutti i capovolgimenti del mondo si chiede: sono quello che sono? Chi vive nello stadio etico sceglie se stesso nella sua libertà. La forma iniziale assunta dalla vita etica è un perfetto isolamento. Nella vita etica l'individuo sceglie in maniera assoluta se stesso, cioè non vive in funzione del mondo ma esiste soltanto per se stesso. Chi fa il salto dell'etica si ritira dalle attività della vita per agire: non si tratta di un'azione all'esterno, ma di un agire in se stessi. Nel momento della scelta, se da una parte l'individuo è in completo isolamento con ciò che gli è intorno, allo stesso tempo è in assoluta continuità perché sceglie se stesso come prodotto. Scegliendo se stesso come prodotto, l'individuo produce se stesso. La personalità si racchiude nella scelta, si concentra in essa, trasforma tutta l'esteriorità in interiorità. Nella scelta l'individuo si rende individuo determinato, sceglie il suo posto nel mondo, sceglie se stesso secondo la sua possibilità, cioè sceglie se stesso in un compito, in vista di uno scopo e di un fine. Chi vive eticamente vede la sua possibilità come fedeltà ad un compito, e nella fedeltà al suo compito mantiene la sua sovranità su se stesso, sa scegliere bene il suo posto nel mondo e nella storia, e se per caso sente di aver sbagliato, se si elevano ostacoli che non sono in suo potere, non perde il coraggio perché comunque mantiene la sua sovranità su se stesso. L'individuo che vede il suo compito, che si sceglie nella fedeltà ad un compito, è immediatamente attivo, non ha paura di innamorarsi, di amare, di sposarsi, e se le cose non vanno secondo il

proprio desiderio, non perde il coraggio perché ha compreso che il primato non va al desiderare, ma al volere. Anche quando tutto è contro, l'individuo che ha fatto la scelta etica ha un punto fermo e non fa naufragio: tale punto cui aggrapparsi che non viene meno è se stesso. Perché l'uomo può manifestare una certa resistenza davanti alla scelta etica? Forse perché la scelta etica chiede all'individuo di diventare trasparente a se stesso, ed egli sfugge di fronte a questo. L'individuo diventa trasparente a se stesso nella scelta di un compito concreto cui rimane fedele. L'individuo teme istintivamente la limpidezza. Bisogna però guardarsi da una concezione erronea dell'etica: infatti spesso si dice che la vita etica è vivere in funzione del dovere, ponendo però il dovere in una relazione estrinseca con la persona. Il dovere non è una somma di singoli postulati, non è una imposizione ma compito per la personalità che è con esso in una relazione intima. L'individuo si immedesima nel dovere che diventa espressione del suo essere più intimo (cfr. il marito), nel dovere si orienta verso se stesso. L'individuo etico è infinitamente sicuro di sé perché ha il dovere in sé. In una prima determinazione, l'etica è l'universale come tale, cioè l'astratto, cioè la legge, l'imperativo. Come tale, inizialmente, essa è chiaramente proibitiva. Poi abbiamo una configurazione più concreta dell'etica, la determinazione del costume. In questa forma, in rapporto all'individuo, l'etica rimane ancora astratta. Essa potrà diventare concreta quando l'individuo stesso diviene l'universale, perché la vita individuale, secondo la sua possibilità, è insieme individuale e universale. Chi vive eticamente esprime nella sua vita l'universale, diviene uomo universale, non perché si spoglia della sua concretezza (il marito è sempre quel singolo uomo), ma perché la compenetra con l'universalità. Ad ognuno è assegnata la via in cui diventare uomo universale. Mentre l'individuo della vita estetica è un uomo casuale, chi vive eticamente si adopera per diventare uomo universale e ha come proprio compito il suo io. L'uomo estetico cerca l'originalità fine a se stessa, vuole affermarsi ed emergere sugli altri, ma siamo ancora a livello di naturalità. Ogni essere naturale è unico e sopravvive affermandosi sugli altri. La grandezza dell'individuo etico è invece quella di essere allo stesso tempo originale, unico e universale. Siamo distanti da Hegel, che nella dimensione etica toglie l'individualità a beneficio dello Stato. L'individuo etico conosce se stesso. Ma cos'è questo io che si conosce nella dimensione etica? Egli è insieme l'io reale e l'io ideale, e l'individuo ha il suo io ideale fuori di sé come l'immagine a somiglianza della quale egli si deve formare (ricevere il proprio io come compito); d'altra parte tale io ideale è in lui perché è lui stesso. La meta alla quale l'individuo aspira è contemporaneamente in sé (è lui stesso) e fuori di sé (vi aspira). L'io reale segue costantemente l'io ideale, e più lo traduce in realtà, più svanisce dentro a lui, fino a diventare una possibilità impallidita dietro di lui. L'individuo etico, allora, produce se stesso, è il redattore responsabile di se stesso, assumendo se stesso in tutto e per tutto. L'individuo etico si trasforma, allora, in individuo universale, diventa cioè una persona paradigmatica, non spogliandosi della casualità e della propria concretezza, ma rimanendo in essa e scegliendola. In essa egli matura le virtù personali, civili e religiose, ordina, educa, tempera, raggiunge nella propria anima un equilibrio. L'io ideale, che è lo scopo dell'individuo, è chiaramente un io personale, sociale, civile, un io concreto che agisce per intervenire nelle circostanze della vita e inserirsi in comunione con un determinato ambiente, con certe circostanze, con un determinato ordine di cose. Agendo, l'individuo educa se stesso. Egli,

dalla vita personale, trapassa in quella civile, dalla vita civile in quella personale. La dimensione etica comporta essere insieme individuale e universale: non si tratta di un rapporto astratto col dovere. Il dovere è in me, quindi io faccio il mio dovere; non si tratta di soggettivismo o relativismo, perché la differenza tra bene e male non è tolta (nessuno pensa che sia dovere suo fare il male), rimane invece la possibilità di vivere come singolo la dimensione etica. Per l'uomo etico la questione non verte sulla quantità dei doveri, ma sull'intensità del senso del dovere. La coscienza del dovere diviene per lui la garanzia del valore eterno del proprio essere. La vita etica va poi considerata nella sua bellezza. La bellezza della vita etica è visibile e invisibile allo stesso tempo. Certo, io non vedo il compimento, ma vedo la lotta; con un po' di coraggio vedo anche il compimento. Forse anche l'ultimo degli schiavi, in quanto uomo etico, ha la sua teleologia in sé, cioè non esiste in virtù di un altro. La vita etica conduce al pentimento. In che consiste il pentimento? L'io, nella dimensione etica, si conosce come storia. Ciò vuol dire che, pur nell'identità con se stesso, egli percepisce molteplici aspetti di sé (le sue relazioni con gli altri individui, con l'intera stirpe) anche dolorosi. Egli, nella storia, lotta per possedere se stesso. Nella storia non sempre l'io reale corrisponde all'io ideale ma l'individuo è se stesso solo attraverso questa storia. Nella storia, allora, l'individuo si ricongiunge a se stesso nel pentimento; in esso si riconcilia con la storia, con gli altri individui. **Nel pentimento l'individuo sceglie se stesso rinnegandosi (accetta la storia, accetta quelle esperienze in cui il suo io reale non è l'io ideale) e rinnega se stesso scegliendosi (sceglie l'io reale come compito, teso all'io ideale)**. Il pentimento, poi, emerge in maniera assoluta nel rapporto con Dio. Dio va amato in modo assoluto e amare Dio in modo assoluto è pentirsi, se non altro perché Dio mi ha amato per primo. Il pentimento è l'io che si sceglie in modo assoluto, che si sceglie cioè nella sua realtà e nella sua storia, perché l'io non ha il potere di creare se stesso dal nulla. L'etica è il generale, è valido per ognuno ed è valido in ogni momento. Il Singolo, concepito immediatamente come realtà sensibile e psichica, ha il suo *telos* nell'universale, si realizza nel compito etico di togliere la sua singolarità per far valere il generale. Non appena il Singolo, di fronte all'universale, vuol far valere la propria singolarità, pecca, e solo riconoscendo questo suo errore, può riconciliarsi con il generale. Scrive Kierkegaard in *Timore e tremore*:

“Ogni volta che il Singolo, dopo essere entrato nel generale, sente l'impulso di farsi valere come Singolo, egli cade nello scrupolo dal quale riesce a liberarsi soltanto pentendosi e abbandonando se stesso come il Singolo nell'universale”.

Può essere questo l'ultimo stadio, quello definitivo per l'esistenza umana? Può essere l'etica la beatitudine eterna dell'uomo?

Se così fosse, il Singolo, rimanendo nello stadio etico, o pecca o vive nello scrupolo, e in fin dei conti egli arriva a essere una *“forma morale del male”*, come voleva Hegel. Rimarrebbe perennemente la contrapposizione Singolo – universale.

La dimensione del pentimento conduce allora, dialetticamente, ad un altro salto, ancora più abissale, **il salto della fede**. Nella fede si realizza infatti il paradosso per cui il Singolo si pone come

più alto del generale, e per cui l'interno supera l'esterno e rimane incommensurabile con l'esterno. Il salto della fede è ancora più abissale di quello che avviene tra l'estetica e l'etica ed è l'unica alternativa possibile alla disperazione. Infatti, da una parte l'etica non può non sfociare nel pentimento perché riconosce il peccato, ma nel momento in cui riconosce il peccato essa si auto-contraddice perché riconosce che la persona che tende al bene, all'universale, non è nella condizione di tendere al bene. Anche su questo punto siamo allora oltre Socrate: per Socrate era possibile trarre fuori da sé la verità perché la persona è già posta nella verità, l'ha già contemplata e ora la verità la abita. Basta solo un'occasione. L'etica, culminando nel pentimento, constata invece che la persona non è nella verità, ma nel peccato, nell'errore e non è sufficiente una semplice occasione, ma occorre un istante decisivo, l'istante del salto della fede.

Il salto della fede.

Kierkegaard presenta allora il **cavaliere della fede, Abramo**, soprattutto nell'opera *Timore e Tremore*. Essa viene scritta nel 1843, per spiegare la rottura, da parte del filosofo danese, del fidanzamento con Regina Olsen che aveva messo in subbuglio gli ambienti letterari di Copenaghen. Anch'egli sperimenta nella propria vita il salto dallo stadio etico allo stadio religioso. Su quest'opera egli annota:

“Dopo la mia morte si vedrà che basterà Timore e Tremore per rendere immortale un nome di scrittore. Sarà letto ed anche tradotto all'estero e si inorridirà per il tremendo pathos che contiene. Ma quando esso è stato scritto, quando colui che era creduto l'autore se ne andava sotto l'incognito del bighellone ed aveva l'aria di un petulante, di motteggiatore e di leggero, nessuno poté capirne la profonda serietà”.

Abramo è l'eroe della fede, modello del cristianesimo straordinario. Da qui riparte il nostro filosofo considerando che i suoi sette anni seguenti si incentreranno sul problema del senso ultimo della vita, che si polarizza nel problema: come si fa a diventare cristiani? In Abramo abbiamo il salto della fede perché abbiamo la sospensione teleologica dell'etica. L'etica come universale vuole avere il fine in se stessa e lo stesso pensiero greco ci dice che il filosofo assomiglia al dio proprio in questo: perché il filosofo è libero, ha il proprio fine in sé così come il dio è pienamente in sé. Invece, Abramo, di fronte a Dio che lo mette alla prova, sospende il momento etico e continua a credere. Egli, anche se è padre e ama il figlio, obbedisce al comando di Dio andando oltre il suo amore di padre e la legge naturale. Abramo cioè fa sì che il paradosso diventi il contenuto della sua vita. Per Abramo la fede è la cosa suprema, l'Assoluto e il suo comando assumono il primato, cioè lui come Singolo si erge sopra l'universale che è l'etica, che costituisce i suoi doveri di padre. Ci sono eroi tragici che sono chiamati a gesti estremi, ma rimangono sempre nell'ambito del livello etico. Ad Agamennone il dio chiede in sacrificio la figlia Ifigenia per la salvezza della città. Il padre, in quanto re, offre con animo eroico questo sacrificio perché sa che esso è per il bene della patria, per il bene di tutti. Egli, più che il padre addolorato, è il re che deve agire da re e presto il popolo intero, anche se egli nasconderà il suo dolore, e lo confiderà a tre persone intime, capirà il suo gesto. Tale atto rimane intellegibile perché realizza l'universale. L'eroe tragico rimane nell'etica, in

rapporto con una sua espressione superiore. Abramo, invece, con la sua azione, ha cancellato tutta l'etica, ottenendo il suo *telos* superiore fuori di essa. Egli non era chiamato a sacrificare Isacco per salvare il popolo, o per affermare l'idea di Stato, o per placare l'ira degli dei. La sua azione non si iscrive nell'universale, dunque non è intellegibile, è incomprensibile. La vita di Abramo non può essere neanche pensata. L'eroe tragico è grande per la sua virtù morale, Abramo è grande per una virtù puramente personale, conduce il suo unico figlio Isacco al sacrificio in nome di Dio (è Dio che esige tale prova della fede) e in nome proprio (egli, come Singolo, sostiene tale prova che non può spiegare, di cui non può parlare e non può rendere conto). Un tale rapporto con la divinità è sconosciuto nel paganesimo: l'eroe tragico non vive un rapporto privato con la divinità, ma sempre nella mediazione dell'universale, cioè per il bene della patria, della collettività. L'etica rimane la realtà divina. Abramo, come Singolo, si pone invece in contrasto con l'universale: per lui il generale, l'etica, diventa addirittura una tentazione che vorrebbe distoglierlo dal compiere la volontà di Dio, che vorrebbe fermarlo. Se l'esistenza di Abramo viene considerata nell'Idea, sotto la determinazione del generale, egli pecca. Ma Abramo si pone come Singolo in un rapporto assoluto con l'Assoluto: egli è autorizzato a sospendere ogni istanza etica in virtù della sua condizione di Singolo davanti a Dio. Egli non livella la sua esistenza sull'idea di Stato o di comunità, ma come Singolo si pone più alto del generale. L'esistenza di Abramo è un passaggio dal dubbio alla fede (il dubbio sembra essere il *non plus ultra* della filosofia moderna che non vuole fare il salto dalla speculazione alla fede ma rimane ferma al pensare):

“Ma (Abramo) non dubitò, non si mise a sbirciare a destra e a sinistra con angoscia, non importunò il cielo con le sue preghiere. Sapeva che era Dio, l’Onnipotente, che lo metteva alla prova; sapeva che si poteva esigere da lui il sacrificio più duro: ma sapeva anche che nessun sacrificio è troppo duro quando è Dio che lo vuole – e cavò fuori il coltello”.

Abramo va al di là del dubbio perché sa da dove, o meglio da chi proviene la prova, in una relazione inoggettivabile, ma assoluta. Abramo, chiaramente, non sospende i suoi sentimenti di padre, il suo dolore nel sostenere la prova, ma continua a credere *quia absurdum*, in virtù dell'assurdo:

“Ma cosa ha fatto Abramo? Egli non arrivò né troppo presto né troppo tardi. Montò sull’asino e si mise lentamente in cammino. In tutto il tempo egli credette (il cavaliere della fede non ha bisogno del poeta che lo ammira), credette che Dio non esigeva da lui Isacco, anche se egli era disposto a sacrificarlo quando ciò fosse richiesto. Egli credeva in virtù dell’assurdo, poiché qui non ci potrebbe essere questione di calcolo umano, e l’assurdo era che Dio, il quale esigeva questo da lui, un istante dopo avrebbe revocato la richiesta. Abramo salì sul monte, persino nel momento in cui il coltello luccicava, egli credeva – che Dio non avrebbe voluto Isacco. Egli fu sorpreso dall’esito della faccenda, mediante un movimento doppio aveva raggiunto la prima posizione e così egli ricevette Isacco con gioia maggiore della prima volta”.

Per Kierkegaard decisivi sono per Abramo quei tre giorni di viaggio verso il monte Moria, il tempo della prova e della fede, in cui l'interiorità di Abramo è incommensurabile con l'esterno. Egli non

credette in vista della sua beatitudine eterna nel cielo, ma credette in vista della sua felicità di padre qui sulla terra. Egli accetta, nell'assurdo, di perdere la ragione, di perdere la finitezza per ritrovare in forza dell'assurdo la medesima finitezza:

“Il movimento della fede, infatti, si deve fare sempre in forza dell'assurdo, però in modo, si badi bene, di non perdere la finitezza, ma di guadagnarla tutta intera”.

Se Abramo avesse dubitato?

“Se Abramo, quando fu sul monte Moria, avesse dubitato, se indeciso avesse guardato attorno, se nell'altare il coltello avesse per caso scorto l'ariete, se Dio gli avesse permesso di sacrificarlo al posto di Isacco – allora egli avrebbe fatto ritorno a casa. Tutto era lo stesso di prima, egli aveva Sara, conservava Isacco, epperò quant'era cambiato. Perché il suo ritorno era una fuga, la sua salvezza il caso, la sua mercede la vergogna, il suo futuro, forse, la perdizione. Allora egli non avrebbe testimoniato né per la sua fede né per la grazia di Dio, ma soltanto di quanto era orribile salire sul monte Moria. Allora Abramo non sarebbe stato dimenticato, né il monte Moria. Questo sarebbe stato nominato non come l'Ararat su cui si posò l'arca, ma come un orrore, poiché è stato qui che Abramo dubitò”.

Abramo riflette su Dio perché ama Dio credendo. Egli non si ferma dunque alla rassegnazione infinita di perdere o aver perso il proprio figlio, ma va oltre e giunge alla fede. Egli rimane fermo alla fede, non va oltre la fede, a differenza di Hegel, dopo aver fatto il movimento dell'infinità, ma ritorna a compiere i passi della finitezza (Hegel, invece, elimina la finitezza, la toglie e rimane fermo nel punto di vista dell'Assoluto). Il **paradosso della fede** è allora il seguente: mentre la speculazione in Hegel tiene sempre fermo l'intero, il tutto e non ammette salti, la dialettica della fede ritrova tutto dopo aver perso tutto, ottiene tutto perché ha rinunciato a tutto. Scrive Kierkegaard:

“Il paradosso della fede è quindi questo, che il Singolo è più alto del generale, in modo che il Singolo (per riprendere una distinzione dogmatica ora veramente usata) determina il suo rapporto al generale mediante il suo rapporto all'Assoluto e non il suo rapporto all'Assoluto mediante il suo rapporto al generale. Il paradosso si può anche esprimere dicendo che c'è un dovere assoluto verso Dio, perché in questo rapporto di dovere il Singolo si rapporta come Singolo assolutamente all'Assoluto”.

La religione, dunque, non vive più all'interno dell'etica, non è razionalizzabile o circoscrivibile a categorie etiche, non è una religione civile o di Stato, non vive più in funzione dell'etica perché magari ci fa percepire imperativi che vengono dalla ragione come se fossero precetti divini (cfr. Kant). Kant voleva, per una esperienza morale pura, che la Ragione, e solo la Ragione fosse legislatrice, che l'origine dell'incondizionato, dell'imperativo categorico fosse esclusivamente razionale, non teologica. La teologia è teologia morale perché si innalza a partire dall'esperienza morale del soggetto, ma l'origine degli imperativi non può essere estesa alla Ragione. Per Kant non esistono comandi che vengono da Dio né doveri assoluti verso di lui. Kierkegaard si pone

all'opposto: Abramo non perde la sua dimensione etica di padre, ma la ritrova fondata in Dio, fondata teologicamente. Kierkegaard opta per una fondazione teologica dell'etica: da Dio proviene un comando assoluto, per l'uomo ciò comporta un dovere assoluto verso Dio in cui egli fonda il suo compito etico nella storia. L'unico, il Singolo, si erge così, per questa sua relazione assoluta con l'assoluto, incommensurabile con l'universale. Il momento etico è allora qualcosa di relativo rispetto al momento religioso. Il padre ama il figlio, ma questo rapporto etico, nella storia di Abramo, è qualcosa di relativo rispetto al rapporto assoluto con Dio. Se chiedessimo ad Abramo "perché", egli ci potrebbe solo dire: perché lo comanda Dio, perché è una prova. Il Singolo, Abramo, agisce come Singolo, non è compreso da nessuno, non trova la certezza del suo agire negli altri perché la fede non entra minimamente nel generale, è espressione del supremo egoismo (faccio tale cosa spaventosa per mio conto, a nome mio) e dell'assoluta devozione (lo faccio per Dio). Il paradosso vuole che il momento del Singolo come Singolo, della solitudine assoluta, sia anche il momento della assoluta relazione (davanti a Dio). Il cavaliere della fede non può ascoltare nessuna voce umana nel suo tragitto davanti a Dio e non può rendere conto a nessuno del suo agire.

L'evento "Gesù di Nazareth" e il cristianesimo.

Diventare cristiano, nell'opera *La malattia mortale* del 1848, per Kierkegaard, non è ammirare Cristo, stimarlo nella segretezza della propria interiorità, ma seguirlo, andare dietro a lui, diventare nella fede a lui contemporanei nella situazione di umiliazione. Nel Vangelo non mancano i segni che accreditano colui che si proclama Figlio di Dio: nessuno ha mai parlato come Lui, agisce coerentemente con quello che dice, si presenta come persona straordinaria nei miracoli. Ma Kierkegaard considera esclusivamente il Cristo umiliato, abbassato, innalzato esclusivamente sull'albero della croce, che nell'estremo della sua sofferenza fisica ed interiore grida: "*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*". Cristo ha liberamente scelto tale sofferenza per sé, ha cioè liberamente scelto di non diventare oggetto di ammirazione, di inquietudine, di paura, ma di essere oggetto di scandalo di fronte al quale il credente si arresta. Schleiermacher, in piena sintonia con il clima del Romanticismo, aveva visto in Cristo la rivelazione più alta della possibilità dell'uomo di sentire il divino perché è nel cristianesimo la possibilità della più alta rivelazione della natura umana. Hegel aveva oscillato nella sua considerazione di Cristo, presentandolo come maestro morale, come anima bella che si avvia ad un destino tragico perché non si compromette nel cammino politico del suo popolo, come momento più alto. Di fronte a queste posizioni Kierkegaard opta per un ritorno al Vangelo e per l'imitazione di Cristo. Egli affronta allora due questioni legate tra di loro ed estremamente attuali per il suo tempo: **il problema del Cristo storico e la vera contemporaneità con Cristo**. Poter raggiungere la ricostruzione del Cristo storico con i mezzi della scienza, dell'analisi storico – critica, aiuta veramente la fede? Veramente saremmo stati più agevolati per entrare nella fede se fossimo vissuti concretamente al tempo di Gesù? In virtù del paradosso Kierkegaard affronta tale tematica nelle *Briciole* e nella *Postilla* e risponde negativamente. Il sapere storico su Cristo non aiuta la fede, ma la ostacola perché può attenuare il paradosso. Dio è quel singolo uomo, servo sofferente e umiliato: se fossimo vissuti al

tempo di Cristo forse avremmo avuto maggiore possibilità di fraintendere Cristo (lo avremmo ammirato per i suoi miracoli e per i suoi discorsi) non riconoscendo il paradosso (non imitandolo nella sua umiliazione e nella sua sofferenza). La vera contemporaneità con Cristo è il sì della fede, pronunciato nella propria interiorità e incommensurabile con l'esterno, inoggettivabile. La contemporaneità non consiste nel vivere nello stesso periodo storico in cui è vissuto Gesù, ma avviene nell'istante della decisione personale, del salto della fede, che comporta un radicale cambiamento interiore. Il salto della fede, che avviene nell'istante, si fonda su un fatto storico unico, Dio nel tempo. L'istante del salto della fede è un momento assoluto, il momento in cui l'eterno fa irruzione nel tempo. Il salto della fede permette di andare oltre la posizione socratica, per trovare la via, la verità e la vita. Socrate rappresenta la massima aspirazione alla verità, colui che si è spinto ai confini del religioso ma è rimasto nell'immanenza, ha cercato di realizzare la verità eterna nell'esistenza senza però raggiungere la Trascendenza. Il discepolo di Cristo va oltre Socrate, sceglie in maniera assoluta l'Assoluto trascendente, supera lo scandalo di Cristo paradosso assoluto che si presenta proprio nelle apparenze di tutto ciò che nega Dio: la sofferenza, la debolezza, la morte. La presenza di Dio è il momento essenziale della dottrina e la fede non è allora conoscenza di dottrina o informazione storica completa su Gesù, ma è un rapporto personale vivo, nella contemporaneità, con l'uomo – Dio Gesù Cristo. Il fatto storico "Cristo" non diventa necessario col passare dei secoli, non siamo chiamati a credere perché da 19 secoli la Chiesa continua a vivere nella storia e la fede non è mai tramontata. Non ci si può affannare in quel lavoro infinito di approssimazione storica che si preoccupa di apportare prove sicure della divinità di Cristo. Colui che specula sulla fede rimane comunque un esistente che non può fondare la propria salvezza e beatitudine eterna su una speculazione oggettiva e astratta. Il nostro autore ha in mente la famosa questione del salto di Lessing: verità storiche contingenti non possono costituire la prova di verità razionali eterne; il passaggio con il quale si vuole fondare una verità eterna su un racconto storico non è un passaggio consequenziale, logico e necessario, ma è un salto, il salto della fede, che Lessing, in nome della ragione, non si sente di fare. Ma l'evento storico Gesù di Nazareth, Dio fatto uomo, a parere del filosofo danese, ha in sé un elemento metastorico, assoluto, trascendente, in grado di poter fondare una salvezza eterna. Solo in una decisione personale e non, quindi, in una forma di conoscenza, avviene il salto, perché solo una decisione personale è l'unico possibile rapporto col paradosso. Lessing considerava la prospettiva della decisione personale una vuota espressione retorica e Kierkegaard gli rimprovera il presuntuoso rifiuto della verità rivelata. Il cristianesimo è comunicazione di esistenza tale da escludere la mediazione della speculazione. L'individuo, senza lasciarsi arrestare dal paradosso, nel salto della fede si appropria della verità che salva: la superiorità del paradosso su ogni sistema spezza l'identità hegeliana Soggetto – Oggetto e la concezione immanentista. La fede non è sapere, non è speculazione ma passione. La dimensione etica, la speculazione, la storia universale non sono capaci di portare la salvezza. Il vero discepolo è allora sempre di prima mano, è sempre il vero contemporaneo a Cristo nel salto della fede perché risponde a quell'invito assoluto che Cristo gli fa alla sequela, nella sua condizione di umiliazione, in maniera assoluta. Il discepolo è il vero contemporaneo di Cristo nella *Imitatio Christi*, vivendo con Lui nella fede e come Lui, condividendo

con Lui l'umiliazione e la sofferenza. Nella *Postilla* Kierkegaard considera la sofferenza come categoria ineludibile nella ricerca dell'Assoluto. La tesi luterana che vuole la sofferenza proveniente dal demonio è, per il nostro autore, ingenua: essa è una tentazione che spinge l'uomo a rimuovere la sofferenza e a considerare il cristianesimo come un qualcosa che si desidera naturalmente. La sequela di Cristo richiede un alto prezzo da pagare. La sofferenza può essere vissuta in un orizzonte di mistica gioia nell'imitazione di Cristo, nell'imitazione del Cristo sofferente. Uno può trovarsi a viaggiare in una notte tempestosa, e può lasciarsi guidare con animo grato e cuore confidente dalle stelle. Chi viaggia comodamente seduto in carrozza e accompagnato dalle torce dei servi non immagina minimamente la gioia che può provare il primo viandante. La sofferenza può diventare Vangelo, può formare per l'eternità sulla base del riconoscimento della propria debolezza.

Nell'opera *Gli atti dell'amore* Kierkegaard insiste sul concetto di abnegazione che non è, nella vita cristiana, un semplice morire, ma è "morire la morte", è il passaggio ad una sofferenza non più semplicemente umana, ma cristiana. Dall'*eros* è necessario passare all'*agape*, in una gradualità che dalle forme più immediate della simpatia giunge all'amore cristiano universale e disinteressato. L'amore cristiano non è semplice sentimento, ma opera d'amore. La nuova etica cristiana è possibile per una Trascendenza, l'uomo Dio Gesù Cristo, che pronuncia autorevolmente sull'uomo il "Tu devi", che dall'alto della Croce chiede all'uomo il sacrificio di se stesso donando anche la grazia per viverlo. La forma d'amore essenziale è: aiutare il prossimo ad amare Dio. Nell'amore degli altri, infatti, si smascherano gli egoismi inerenti a tutte le forme di amore umano e naturale. Tu devi amare perché l'amore è la pienezza della Legge (Rm 13,10). La vita d'amore si riconosce dai frutti ma, siccome l'interiorità rimane incommensurabile rispetto l'esteriorità, il nostro autore precisa che l'amore è un fatto di coscienza. Ciò non significa che l'interiorità è indifferenza, ma la relazione con l'altro, in pensieri e sentimenti, prima che in opere, non può essere dissipata nella esteriorità. L'amore è edificante, crede, spera, persevera, ottiene la remissione dei peccati. L'amore dovuto all'uomo in quanto uomo è fondato nell'amore *propter Deum*.

Cenni su:

A. Schopenhauer (1788-1860)

Egli pubblica nel 1819 *Il Mondo come volontà e rappresentazione*. Egli, prima di tutto, propone un ritorno a Kant: il mondo è mia rappresentazione, direttamente non mi sono date le cose stesse, ma soltanto le mie rappresentazioni di esse. L'intero mondo e la stessa nostra vita, contenuti nelle nostre rappresentazioni, non sono nient'altro che un mondo di rappresentazioni, oltre il quale la conoscenza umana e la scienza non possono andare. Noi conosciamo apparizioni, fenomeni, non le cose in sé, e tanto meno un Assoluto, Dio. L'uomo ha però bisogno di qualcosa di più, di un senso, di un significato, della consistenza del tutto. Lo stesso soggetto umano, per Schopenhauer, deve soddisfare un tale bisogno mediante una libera interpretazione dell'esistenza umana che deve però essere convalidata da una spiegazione scientifica dei fenomeni del mondo più vasta e coerente possibile. L'uomo, essere corporeo, sperimenta il suo corpo in un duplice modo: esteriormente come oggetto della rappresentazione, interiormente come espressione della volontà.

Che cosa è volontà, in Schopenhauer? L'uomo conosce, sente il proprio essere intimo come quella volontà di vita che plasma e pervade tutti i singoli organi, moti, impulsi, desideri, brame, passioni, conoscenze. L'intelletto conoscente è derivato da tale volontà, ad essa subordinato e subalterno, secondario, a suo servizio. Noi veniamo a contatto con la cosa in sé mediante la volontà. La volontà di vita, sperimentata nel proprio corpo, è la chiave che ci apre l'essenza di ogni fenomeno della natura, è ciò che tiene unito intimamente il mondo della nostra rappresentazione. Il mondo, allora, oltre ad essere mia rappresentazione, è anche mia volontà. L'essenza intima di tutti i fenomeni è una volontà fondamentalmente inconscia che, considerata in se stessa, è un impulso privo conoscenza, cieco e irresistibile. Essa è volontà primordiale, impulso alla vita. Il mondo della rappresentazione è il mondo apparente. Scrive Schopenhauer:

“Nella sua intera essenza il mondo è in tutto e per tutto volontà, e contemporaneamente in tutto e per tutto rappresentazione”.

La volontà di vivere è la “cosa in sé”, l'interna sostanza, l'essenza del mondo. Tale unica e medesima volontà, nelle molteplici sue manifestazioni nello spazio e nel tempo, è una volontà originaria senza causa, senza pace, senza scopo. I greci pensavano che il fondamento del mondo fosse razionale; Schopenhauer invece afferma che il fondamento del mondo, la volontà, non è *ratio*, *logos*, idea, ragione, spirito assoluto o soggetto trascendentale, ma è impulso, istinto, vita, volontà. Tale volontà di vivere è priva di fondamento e di scopo; sia nell'inesausto agitarsi della natura che nel caotico movimento della storia non presenta alcun senso preciso. Tale vitalità procede in modo inarrestabile, originariamente cieco, oscuro, informe, contraddittorio; si manifesta in un continuo nascere e morire, in un continuo vivere, soffrire, morire, che ritorna nella vita degli individui. Se è vero questo, diventa chiaro che tale volontà di vivere produce una

continua insoddisfazione. L'unica energia originaria si scinde, nel processo della propria autorealizzazione, in un'infinita moltitudine di volontà, che vivono in un continuo stato di guerra (nel regno inorganico, la lotta per sopravvivere tra gli stessi organismi, il conflitto sempre presente nel mondo umano). Non è difficile constatare tutto questo, a livello empirico. L'esistenza umana, oltre alle sofferenze personali in essa presenti, è una cosa spiacevole: si tratta di un essere finito, gettato nello spazio e nel tempo infiniti, senza un dove e un quando solidi, assoluti. La vita è già all'inizio un morire, tesa tra il desiderio soddisfatto e la noia. Per Schopenhauer occorre alimentare continuamente il perenne passaggio dal desiderio all'appagamento, e da questo ad un nuovo desiderio (se il passaggio è rapido abbiamo la felicità, se è lento abbiamo il dolore), per non cadere in quella paralisi orribile che è la stagnante noia, una confusa aspirazione senza oggetto preciso, con mortale languore. L'uomo è il più bisognoso di tutti gli esseri, abbandonato a se stesso, incerto di tutto tranne che della propria penuria e della propria necessità.

Cosa tiene in continuo movimento la vita dell'uomo? Per Schopenhauer si tratta della **paura della morte**, l'aspirazione ad un'esistenza, ad una vita che però è sostanzialmente sofferenza. L'uomo cerca di consolidare maggiormente questa esistenza, ma ciò gli procura nuove insoddisfazioni. Il principio metafisico fondamentale che tutto spiega e che dovrebbe fornire all'uomo la risposta della sua ricerca di senso e del significato del tutto è l'unica, onniimmanente, contraddittoria e sofferente volontà originaria. Alla base di tutto non c'è un Dio, ma l'impulso originario alla vita, senza fondamento e senza fine, che non è l'assoluto, l'infinito, il sovrasensibile. La vera filosofia non chiede da dove, il dove, il perché, ma si interessa esclusivamente al che cosa del mondo. Tutti i desideri e tutte le brame, alla luce della volontà originaria che per la propria realizzazione è in contrasto con se stessa, sono illimitati, insaziabili, inestinguibili. L'esistenza è un continuo desiderare causato dall'indigenza, un continuo dolore. Ogni biografia è una storia di sofferenze. La vita dell'uomo è un affare il cui rendimento non copre le spese e la vita con gli altri è un inferno in cui gli uomini sono allo stesso tempo le anime tormentate e i diavoli tormentatori. Questo mondo, a differenza di quanto dice Leibniz, è il peggiore dei mondi possibili. A differenza di ciò che afferma Hegel, il processo del mondo è senza ragione, senza senso, senza scopo:

“Questi filosofi e adoratori della storia sono quindi degli sciocchi realisti, degli ottimisti ed eudemonisti, tipi piatti e filistei incalliti, per di più cristiani veramente cattivi; in quanto il vero spirito e nucleo del cristianesimo, come del bramanesimo, e del buddhismo, è la conoscenza della nullità della felicità terrena, il totale disprezzo della medesima e l'aspirazione ad un'esistenza totalmente diversa, anzi, opposta: questo, io dico, è lo spirito e lo scopo del cristianesimo, il vero humour della cosa; e non, come essi pensano, il monoteismo; perciò il buddhismo ateo è molto più affine al cristianesimo dell'ottimismo ebraico e della sua variante, l'Islam”.

Quali vie di redenzione in questa situazione?

L'uomo è chiamato ad un **atto di autoreddenzione**. L'arte è l'inizio di tale cammino (le arti figurative, la poesia, la musica). Essa arreca un alleviamento dell'esistenza con tutti i suoi dolori perché eleva, al di là della conoscenza del singolo, alla pura contemplazione dell'essenza delle

cose. Nella visione dell'artista e nell'esperienza del fruitore delle opere d'arte si realizza quella diversa, gratuita e disinteressata contemplazione del mondo. L'arte eleva l'uomo, che si perde totalmente nell'oggetto, che va al di sopra dell'individualità limitata e sofferente, che tende alla contemplazione dell'universale, della forma eterna, delle idee, delle forme primordiali di tutte le cose. La musica è la più completa, la più pura, la più efficace di tutte le arti. Essa non dà espressione solo alle forme primordiali o idee, ma alla stessa volontà, cioè all'essenza pura del mondo. La musica di Richard Wagner diventò, in quel tempo, per molte persone colte, il sostituto della religione. L'arte è l'inizio della redenzione, una quiete passeggera, una consolazione provvisoria, che può durare anche solo un istante. La piena redenzione si attua quando la volontà di vivere, che è la fonte di tutte le sofferenze, viene scrutata teoreticamente dall'intelletto e negata praticamente dalla volontà. Ciò vuol dire autoconoscenza e negazione, che producono la libertà autentica. Quest'ultima non è nelle singole azioni, ma si situa nella radice della sua essenza, nella volontà originaria. **La redenzione definitiva si attua allora in un'etica della compassione e della rinuncia.** Qui sta il nucleo etico del buddhismo e del cristianesimo, per Schopenhauer originariamente ascetico. Egli infatti scrive:

“Sicuramente la dottrina del peccato originale (affermazione della volontà), con quella della redenzione (negazione della volontà), è la grande verità che forma il nucleo del cristianesimo; mentre il rimanente è il più delle volte una veste e un velo, o un accessorio. Quindi Gesù Cristo va sempre preso in generale come simbolo, o personificazione, della negazione della volontà di vivere: e non già, individualmente, sia nella storia mitica, con'è negli Evangelii, sia nella storia presumibilmente vera, che serve a quella di base”.

Siamo chiamati allora a morire a noi stessi nell'assenza di desideri e nella calma e a rinunciare a tutto ciò cui il cuore si attacca, e si è chiamati anche a lenire la sofferenza degli altri mediante la compassione. Nel mondo della rappresentazione vige il *principium individuationis*, la separazione spazio – temporale di un individuo dall'altro. Esso deve essere superato nella contemplazione dell'essenza del mondo, del mondo come volontà in cui tutto è una cosa sola. La sofferenza dell'altro è anche la mia sofferenza. Dall'egoismo dell'individuo scaturisce tutto il male, si richiede allora la compassione per la quale l'uomo si sente una cosa sola con tutti gli esseri viventi (compresi gli animali), e con il loro dolore. Dalla compassione nasce il bene che si esprime nella giustizia e soprattutto nell'amore disinteressato. Quanto più un uomo riconosce, come individuo, di essere una manifestazione passeggera dell'unica volontà di vivere, tanto più egli rinuncia spontaneamente alla propria individuale volontà di vivere, tanto più perviene alla piena eliminazione dell'egoismo, alla vera rassegnazione e alla santità. Nell'etica della compassione si attua nell'individuo la liberazione dal mondo e da se stesso; egli si immerge nell'Uno – Tutto. Diviene importante l'**ascesi**, la volontaria repressione degli istinti naturali, in particolare dell'istinto sessuale, l'addormentamento delle passioni, il soffocamento del bramare e del volere, per pervenire ad una più profonda quiete ed intima letizia. Queste persone diventano le anime belle, i santi, i vincitori del mondo, più grandi di tutti i conquistatori del mondo. Oltre l'ascesi volontaria dei santi, **un'altra via più comune per raggiungere la redenzione è il dolore**, inviato dal destino,

che può provocare una trasformazione totale del modo di sentire, una negazione della volontà di vivere, una completa rassegnazione, la santità e persino una grandissima gioia di fronte alla morte. La via della redenzione richiede un costume di vita in cui sono banditi i desideri. Chi vi è giunto, pensando la propria morte, si abbandona al pensiero del nulla con la massima serenità. Quando si estingue la volontà di vivere, sono eliminati anche tutti fenomeni di quest'ultima. Senza la volontà non c'è neanche rappresentazione, e non c'è neppure mondo.

Chi rimane allora? Davanti a noi non resta invero che il **nulla**. Il vero fine del mondo e dell'uomo non è un qualche Brahma o Nirvana, ma il nulla. Scrive Schopenhauer:

“Noi vogliamo piuttosto liberamente dichiarare: quel che rimane dopo la soppressione completa della volontà è invero, per tutti coloro che della volontà sono ancora pieni, il nulla. Ma, viceversa, per gli altri, in cui la volontà si è rivolta da se stessa e rinnegata, questo nostro universo tanto reale, con tutti i suoi soli e le sue vie lattee, è – il nulla”.

L'opera *Il mondo come volontà e rappresentazione* fu pubblicata nel 1819, ma non ebbe molto successo, ne furono vendute 100 copie in due anni. In seguito la filosofia di Schopenhauer divenne il rifugio, quasi la nuova religione per quegli intellettuali, scienziati e artisti borghesi che non volevano diventare idealisti, che vedevano minate e distrutte le fondamenta della fede cristiana in Dio dal materialismo naturalistico e dall'evoluzionismo darwiniano, che non volevano neanche essere socialisti militanti. In punto di morte Schopenhauer confidava al suo biografo Wilhelm von Gwinner:

“Le mie dottrine, apparentemente irreligiose, avevano l'effetto di una religione, avrebbero occupato il posto vacante della fede cristiana, sarebbero diventate fonte di intima quiete e serenità”.

David Friedrich Strauss (1808 -1874)

Egli aveva orientato la sua nuova fede verso una ottimistica visione del mondo meccanicistico – evolucionistica.

Nel 1835 – 36 egli aveva pubblicato *La vita di Gesù*, nel 1872 egli pubblica *L'antica e la nuova fede*. Strauss si distacca dalla fede biblica, dall'idealismo filosofico sotto la cui influenza scrisse la *Vita di Gesù* per aderire all'ateismo meccanicistico – evolucionista. Dio è l'universo; per spiegarne l'origine da una nebulosa originaria egli si serve della teoria di Kant – Laplace, per spiegarne l'evoluzione si serve della teoria di Darwin. Egli si propone di rispondere a quattro domande impegnative: siamo ancora cristiani? Abbiamo ancora una religione? Come concepiamo il mondo? Come ordiniamo la nostra vita? Da persone oneste e sincere bisogna dire che **non siamo più cristiani**. Alla seconda domanda risponde così:

“Noi esigiamo per il nostro universo la stessa pietà che la persona pia di vecchio stile riserva al suo Dio. Quando viene offeso, il nostro sentimento dell'universo reagisce in maniera chiaramente religiosa. Se perciò ci viene chiesto se abbiamo ancora una religione, la nostra risposta non sarà nettamente negativa, come in un caso precedente, ma diremo: sì e no, a seconda di quello che si intende”.

Per Strauss il cielo del vero credente è qui sulla terra, la speranza cristiana in una vita immortale è un'illusione, Gesù è un fanatico esaltato, la sua resurrezione una ciarlataneria storica, il rinnegamento di sé degli antichi eremiti e dei santi una forma di nausea.

F. W. NIETZSCHE (1844-1900)

Scrive di sé Nietzsche in *Ecce homo*:

“Non erigerò nuovi idoli; i vecchi possono cominciare ad imparare cosa comporta avere i piedi di argilla. Rovesciare gli idoli (il mio termine per ideali) – è questo piuttosto che attiene al mio mestiere. La realtà è stata spogliata del suo valore, del suo senso, della sua veracità nella misura in cui è stato inventato un mondo ideale. Il mondo reale e il mondo apparente – vedi: il mondo inventato e la realtà. La menzogna dell’ideale è stata fino ad ora la maledizione scagliata contro la realtà, l’umanità stessa è diventata, per suo mezzo, mendace e falsa, già nei suoi istinti più sotterranei – fino al culto dei valori inversi rispetto a quelli per mezzo dei quali le sarebbe stata garantita la crescita, il futuro, il solenne diritto dell’avvenire”.

In queste parole troviamo condensato l’intero percorso di Nietzsche: il rifiuto della menzogna, della maledizione della metafisica, il rovesciamento dei valori, la proposta di nuovi valori legati agli istinti più sotterranei della realtà e dell’uomo.

Il contesto culturale

Quando egli aveva 15 anni si erano già pienamente affermate le teorie di Feuerbach e Marx. Nel 1859 Darwin pubblica *Sull’origine della specie umana per selezione naturale*. Fu uno dei riferimenti per la formazione del pensiero nietzschiano. Molti darwinisti della prima generazione aderirono esplicitamente al compatto monismo ateo, come il tedesco **Ernst Haeckel** (1834 – 1919). Egli, nel 1899, pubblicò l’opera *Gli enigmi del mondo*, una professione di fede sull’uomo, l’animale, il mondo, Dio, dove presentò la sua legge biogenetica fondamentale: l’evoluzione del singolo individuo umano (ontogenesi) ripete l’evoluzione dell’intera specie umana. La scienza naturale è il mezzo adatto per risolvere i massimi problemi della vita. Nell’universo c’è un’unica sostanza, che è insieme Dio e natura, per la quale corpo e spirito, materia ed energia sono inseparabilmente congiunti. Egli scrive:

“Non c’è alcun Dio, non ci sono dei, se con questo concetto si intendono degli esseri personali al di fuori della natura. Questa visione del mondo senza Dio coincide in sostanza con il monismo e il panteismo della nostra scienza moderna della natura.

Che cos’è in realtà per Haeckel, il panteismo?

“Il panteismo è soltanto una forma cortese di ateismo. La verità del panteismo consiste nel superamento dell’opposizione dualistica fra Dio e mondo, nella convinzione che il mondo esiste per una forza interna e da se stesso. Il principio del panteismo – Dio e il mondo sono una cosa sola – è semplicemente una formula di cortesia per prendere congedo da Dio”.

Il culto puro del Vero, del Bene e del Bello deve sostituirsi ai perduti ideali antropistici Dio, libertà, immortalità.

Un altro autore di rilievo che determina il contesto culturale in cui si trova a pensare Nietzsche è **David Friedrich Strauss**. Nietzsche gli dedica la prima delle sue *Considerazioni Inattuali*, nel 1873, per esporlo pubblicamente al ridicolo. Il sentimento per quel Tutto, per cui Strauss reclama la stessa pietà che l'uomo pio di vecchio stile ha per il suo Dio, non può essere chiamata religione, è una povera fede di emergenza. Soprattutto Nietzsche rimprovera a Strauss lo svergognato ottimismo da filisteo attinto da Darwin, da Hegel e da Schleiermacher:

“Chi si è una volta ammalato di hegelite e schleiermacherite, non starà mai più completamente bene”.

Nietzsche comprende la solenne dichiarazione di Schopenhauer: l'ottimismo è un modo di pensare non solo assurdo, ma veramente scellerato, come un amaro scherno sui dolori senza nome dell'umanità. Strauss, infatti, agli occhi di Nietzsche, non trae le conseguenze etiche della teoria darwiniana, non volta le spalle ai suoi “noi” per optare a favore del *bellum omnium contra omnes*, del diritto del più forte e trarre da questi principi i precetti morali. Predicare una morale è facile, fondarla è molto difficile.

Nietzsche aveva avuto un padre e un nonno parroci protestanti e l'atmosfera familiare, l'educazione impartita esclusivamente da donne tenere e bigotte come la madre e la sorella furono un primo fattore nella genesi del suo anticristianesimo.

Il secondo fattore che incise nella formazione del nostro autore e lo indusse all'anticristianesimo fu la ricerca filologico – critica. Il metodo storico – critico influenzò la sua comprensione del Nuovo Testamento. Due anni prima della maturità liceale egli scriveva:

“Incombono ancora grandi rivolgimenti, se la gente si accorge che l'intero cristianesimo si fonda su congetture; l'esistenza di Dio, l'immortalità, l'autorità della Bibbia, l'ispirazione e altre cose simili rimarranno sempre problemi. Io ho cercato di negare tutto: ma se è facile abbattere, è invece difficile costruire. E lo stesso abbattere sembra più facile di quanto in realtà non sia; noi siamo talmente condizionati nel nostro intimo dalle impressioni della nostra infanzia, dalle influenze dei nostri genitori e della nostra educazione, che quei pregiudizi, così profondamente radicati, non si possono estirpare facilmente con le motivazioni razionali o con la semplice volontà. La forza della consuetudine, il bisogno di ciò che è superiore, la rottura con tutto ciò che esiste, la dissoluzione di tutte le forme di società, il dubbio che per duemila anni l'umanità si sia lasciata guidare da un'allucinazione, il senso della propria presunzione e audacia: tutto ciò combatte una battaglia incerta, finché alla fine dolorose esperienze, avvenimenti tristi riconducono il nostro cuore alla vecchia fede dell'infanzia”.

Il terzo fattore che incise nella formazione di Nietzsche e nella maturazione del suo anticristianesimo fu la filosofia di Schopenhauer. Egli scrisse:

“Ci si immagini ora come doveva influire su di me in una tale situazione la lettura del capolavoro di Schopenhauer. In esso ogni riga gridava rinuncia, negazione, rassegnazione; qui io avevo trovato uno specchio in cui contemplare in una grandiosità terribile il mondo, la vita, il mio animo. Qui mi guardava il pieno e disinteressato occhio solare dell’arte, qui vedevo la malattia e la guarigione, l’esilio e il rifugio, l’inferno e il paradiso. Il bisogno di conoscermi, anzi di rodermi, mi dominava potentemente”.

La filosofia di Schopenhauer diventa per Nietzsche il sostituto della religione. In lui la dottrina di Schopenhauer, se vogliamo un dis – vangelo, una novella non lieta, prese il posto vacante della fede perduta. Fino ad allora egli aveva studiato seriamente solo Platone, ma in Schopenhauer egli non trovò l’intima quiete e la serenità.

Nietzsche fu poi segnato nella sua vita da un altro incontro, avvenuto a Lipsia nel 1868, col musicista Richard Wagner, veneratore di Schopenhauer.

Le opere e il pensiero.

Sotto l’influsso della musica wagneriana, Nietzsche si diede alla filologia classica. Nel **1871** esce l’opera *La nascita della tragedia dallo spirito della musica* in cui il nostro autore tenta di combinare la metafisica di Schopenhauer con la teoria wagneriana dell’arte. In che consiste il mondo dell’antichità greca? Winckelmann direbbe un mondo di ingenuità e di placida grandezza, ma alla luce di Schopenhauer Nietzsche vi intravede una profonda lacerazione tra due energie vitali: un perenne contrasto tra l’**apollineo**, il principio della misura e dell’ordine (il corrispettivo del mondo come rappresentazione) e il **dionisiaco**, il principio del disordine, della distruzione, della irruente potenza creativa (il corrispettivo del mondo come volontà). Da questa lotta, direttamente dalla danza estatica del coro nel culto di Dioniso, quindi dalla musica, nasce la più grande creazione dei greci: la **tragedia**. Il dionisiaco verrà presto sopraffatto dall’intellettualistico spirito socratico della scienza e dell’illuminismo. Esso avrà un risveglio col Romanticismo, con la filosofia di Schopenhauer e con la musica di Wagner. In seguito a questo scritto, agli occhi degli altri colleghi, Nietzsche veniva dichiarato scientificamente morto come filologo serio.

Subito dopo compaiono le *Considerazioni Inattuali*, dedicate a David Strauss (1873), a *L’utilità e lo svantaggio della storia per la vita* (1874), a *Schopenhauer come educatore* (1874), e a *Richard Wagner a Bayreuth* (1876). Nei primi passi di Nietzsche come filosofo la greicità presocratica rimane il modello e il criterio della vera umanità, forse come sostituto del cristianesimo primitivo. Il dionisiaco, il gusto dell’irrazionale, della vita, della forza degli istinti, della ebbrezza primordiale, del caos informe causa prima di ogni creazione, diventa una categoria fondamentale per il nostro autore. Con questa acquisizione egli comincia a distanziarsi da Schopenhauer, dalla sua negazione della volontà e della vita, perché comincia a sostenere un sì dionisiacamente ebbro a tutte le manifestazioni della vita. La sua critica è anche al sistema di Schopenhauer: egli porrebbe semplicemente la volontà al posto della “cosa in sé” kantiana dotandola poi di predicati troppo

determinati. Inoltre Nietzsche critica Schopenhauer circa la sua valutazione atea del cristianesimo ascetico, si è ingannato in merito al valore della religione per la conoscenza, al fatto che una religione possa contenere, o come dogma o come allegoria, la verità. Poi avvenne anche un distacco da Wagner, soprattutto perché Wagner si avvicinò al cristianesimo, perché si prostrò, derelitto e a brandelli, lui, l'artista, davanti alla croce cristiana.

Nel **1878** Wagner inviò a Nietzsche la sua opera, il *Parsifal cristiano*. Ad essa il nostro autore rispose con *Umano troppo umano*, un libro per spiriti liberi. In quest'opera egli ritrova se stesso liberato dall'idealismo, dal cristianesimo, da Schopenhauer e da Wagner. Lo stile di quest'opera come delle opere successive è aforistico. Egli scrive quest'opera anche nella celebrazione del centenario della morte di Voltaire, di cui egli si considera un discendente. In essa egli infrange la fede nella cultura e nel mondo moderno e, dove gli altri vedono ideali, egli vede cose umane, troppo umane. Secondo Nietzsche si sta attraversando un'epoca di decadenza in cui l'ubriacatura e la sensazione mascherano il vuoto e la noia della vita. Egli, ora, si pone come portabandiera dell'Illuminismo, la bandiera con i nomi di Petrarca, Erasmo, Voltaire e sottopone a critica la morale eudemonistica dei filistei come l'idealismo stesso. La libertà di spirito è intellettualizzazione radicale e distruzione di ogni convinzione. Arte, metafisica, religione portano illusioni e consolazioni e cadono in balia della storia. L'importanza della conoscenza storica è decisiva in rapporto alla fine della metafisica. Egli si rifà ad una frase di Paul Ree, amico filosofo, autore dell'opera *Sull'origine dei sentimenti morali*, quando egli scrive:

“L'uomo morale non è più vicino al mondo metafisico dell'uomo fisico”.

Tale proposizione, a detta di Nietzsche, reciderà alla radice il bisogno metafisico degli uomini. La tradizionale filosofia metafisica ha proposto alcune cose stimate come superiori e ha ammesso per loro un'origine miracolosa, derivante dall'essenza della cosa in sé. Oggi invece è riemerso il senso storico, congiunto al metodo delle scienze naturali, per cui la nuova filosofia constata come il razionale sia derivato dall'irrazionale, il logico dall'illogico, ciò che è in grado di sentire da ciò che è morto, la contemplazione disinteressata dal bramoso volere, il vivere per gli altri dall'egoismo, la verità dagli errori. Tali cose non sono opposte, perché un agire puramente altruistico o un puro contemplare disinteressato non sono aspetti che vengono dall'essenza ma sono sublimazioni. Nietzsche si propone allora una **chimica delle idee e dei sentimenti morali, religiosi ed estetici**, una chimica delle emozioni che sperimentiamo in noi stessi immersi nella cultura, nella società o nella solitudine. Tale operazione ci può riservare una spiacevole sorpresa: si può scoprire che i colori più magnifici (l'ideale, il genio, il santo, l'eroe, la fede, la convinzione, la compassione, la cosa in sé) si ottengano da materiali bassi e spregiati. Tale chimica introdurrà i dubbi sull'origine e i principi. La teologia e la filosofia tradizionali presuppongono che l'uomo degli ultimi quattro millenni sia l'uomo eterno, al quale tendono tutte le cose del mondo. **Tutto è divenuto, non ci sono fatti eterni, non ci sono verità assolute.** L'uomo è divenuto così come la sua facoltà di conoscere, e l'essenziale dell'evoluzione umana si è giocato prima dei 4000 anni di storia umana che conosciamo. È necessario il filosofare storico, accanto alla virtù della modestia. La filosofia

tradizionale è stata assillata dalla ricerca del senso e del significato del tutto, dal far sì che ogni conoscenza possa essere utile alla vita. La ricerca della felicità ha tarpato le ali alla scienza perché, in nome della ricerca dei grandi principi, non ha saputo dare valore alle piccole verità della scienza. Le ipotesi metafisiche sono state prodotte dalla passione, dall'errore, dal volontario inganno e i peggiori metodi di conoscenza hanno inculcato la fede in esse. La religione, l'arte, la morale non ci fanno toccare l'essenza del mondo in sé, ma rimangono solo nel campo della rappresentazione. Un altro mostruoso errore è la fede nel linguaggio propugnata dagli uomini. Gli uomini hanno creduto di avere nel linguaggio la conoscenza del mondo, hanno creduto che i nomi e le nozioni delle cose fossero *aeternae veritates*. In realtà il linguaggio dà solo denominazioni alle cose. La stessa logica nasce da premesse che non trovano corrispondenza nella realtà: il presupposto dell'uguaglianza delle cose, dell'identità della stessa cosa in diversi punti nel tempo. Anche la matematica vive di costruzioni che non esistono in realtà: in natura non esistono una linea esattamente retta, un vero cerchio, una assoluta misura di grandezza. I filosofi sono soliti rappresentarsi il mondo fenomenico come un quadro, svolto una volta per tutte, e guardano alla cosa in sé come alla ragion sufficiente del mondo fenomenico. Altri logici, pur distinguendo fenomeno e cosa in sé, non pongono un nesso di causalità tra le due dimensioni. Comunque tutti ignorano che quel quadro sia divenuto o in pieno divenire, che non è una grandezza fissa. In realtà l'intelletto ha scrutato per millenni il mondo con pretese morali, estetiche, religiose: esso ha fatto comparire il fenomeno e ha trasferito nelle cose le sue erronee concezioni fondamentali. Scrive Nietzsche:

“Ciò che noi ora chiamiamo il mondo, è il risultato di una quantità di errori e di fantasie che sono sorti a poco a poco nell'evoluzione complessiva degli esseri organici, e che sono cresciuti intrecciandosi gli uni alle altre e ci vengono ora trasmessi in eredità come tesoro accumulato in tutto il passato – come tesoro: perché il valore della nostra umanità riposa su di esso”.

La scienza può aiutarci in una storia della genesi del pensiero, che ci farà capire che la cosa in sé sembrò tanto, ma in realtà è vuota di significato, è degna di un'omerica risata.

Perché l'uomo, il giovane, ha bisogno delle interpretazioni metafisiche?

Esse aiutano a cercare il significato anche in cose spiacevoli o spregevoli. Se un giovane è scontento di sé, tale sentimento si allevia quando riconosce in ciò che tanto disapprova il chiuso mistero o la miseria del mondo.

Da dove vengono i problemi fondamentali della metafisica?

Afrikan Spir, un eccellente logico, riporta tale legge fondamentale del pensiero:

“La legge generale originaria del soggetto conoscente consiste nell'intima necessità di conoscere ogni oggetto in sé, nel proprio essere, come un oggetto identico a se stesso, che esiste quindi di per sé e rimane in fondo sempre uguale e immutabile, come una sostanza”.

La volontà di potenza.

Per Nietzsche tale legge non è originaria, ma è divenuta: tale tendenza ha origine negli organismi inferiori, che cominciano a distinguere le cose in base alle eccitazioni di piacere e di dolore che esse provocano sui loro organismi. Il primo gradino del pensiero logico è il giudizio, la cui essenza consiste nella fede. Alla base di ogni fede sta il sentimento del piacevole e del doloroso, con riguardo al soggetto senziente. Ad un essere organico interessa solamente la cosa in rapporto ad esso, con riferimento al piacere e al dolore. Dagli organismi inferiori l'uomo ha ereditato la credenza che ci siano cose uguali. Anche il pensiero della causalità non è originario. Infatti quando un individuo senziente osserva se stesso, considera ogni sentimento, ogni mutamento come qualcosa di isolato, di incondizionato, privo di connessione. La sensazione della fame si fa valere senza motivo e senza scopo, si isola e si considera volontaria. Allora non è originaria neanche la credenza nella libertà della volontà; essa è un errore originario di ogni essere organico. La metafisica tratta allora degli errori fondamentali dell'uomo come se fossero le verità fondamentali. Eppure, in qualche modo, **l'errore, l'illogicità sono necessari alla vita**. L'errore ha reso l'uomo profondo, inventivo a tal punto da produrre le religioni e le arti. Il mondo come rappresentazione e come errore è ricco di significato, profondo, meraviglioso e reca in seno tanta felicità e infelicità. L'uomo ha bisogno dell'illogicità; da essa nascono molteplici cose buone. Essa è piantata nelle passioni, nella lingua, nell'arte, nella religione, in tutto ciò che conferisce valore alla vita. Anche l'uomo più ragionevole ha bisogno di ritornare alla natura, alla sua fondamentale posizione illogica in rapporto a tutte le cose. Chi pensa che la vita abbia dignità e valore, ha un pensiero non puro, un debole sentimento di partecipazione alla vita in generale e alle sofferenze dell'umanità. Può pensare che la vita abbia valore chi pensa alle eccezioni, ai grandi ingegni, senza pensare però a tutti gli altri uomini mediocri o sofferenti, oppure chi dà valore solo ad alcuni istinti dell'uomo, quelli più altruistici, e trascura gli altri, quelli più egoistici. Chi crede al valore della vita afferma e vuole se stesso, si reputa più importante del mondo, partecipa il meno possibile alla sorte e alle sofferenze degli altri esseri. Se vi partecipasse realmente, se abbracciasse in sé l'intera coscienza dell'umanità, dispererebbe del valore della vita, lancerebbe una maledizione contro l'esistenza.

L'umanità, nel suo complesso, non ha mete: chi veramente prende coscienza della finale mancanza di scopo degli uomini, si accorge che il suo fare è uno spreco. Questo, per Nietzsche, è un sentimento superiore. Se non si dà più alcun dovere, se la religione e la morale vengono distrutte, la verità non diviene nemica della vita? Se tutta la vita è immersa nella non-verità, non avremmo come risultati necessari la disperazione personale e una filosofia della distruzione? L'effetto di questa conoscenza da acquisire dipende dal temperamento di un uomo; in alcuni temperamenti tale conoscenza si potrebbe rivelare come purificatrice e dare origine a nature più semplici. Questo tipo di persone vivrebbero con gli altri uomini e con se stessi come nella natura, senza lode, rimproveri o infervoramento, nutrendosi di molte cose di cui finora bisognava aver paura. Tali individui devono rinunciare a quasi tutto ciò che ha valore per gli altri uomini, devono spaziare al di sopra degli uomini, dei costumi, delle leggi, delle originarie valutazioni delle cose.

Ma se si mettono in discussione la metafisica e la morale tradizionali, dove si approda?

Per Nietzsche la vera essenza di tutta la realtà, la vera radice di tutti i modi di valutare e di giudicare, della metafisica stessa, della volontà di conoscere e della stessa scienza è la **volontà di potenza**. Tutto è volontà di potenza, tutti sono costretti a prendere posizione e la storia si configura come una lotta tra opposte volontà di potenza. La volontà di potenza che si manifesta nella forza dei dominatori e della classe dominante è la stessa volontà di potenza che si manifesta nel risentimento dei deboli e dei dominati che si difendono elaborando la morale, la morale dei rinunciatari che dice no alla vita, alla potenza, agli istinti, alle passioni. La volontà di potenza è all'opera nel mondo intero, ed è un principio distante dalla volontà di vita di Schopenhauer. Per la liberazione quest'ultimo propone un percorso rinunciatario, in cui la volontà è chiamata a dire no a se stessa e alla vita. La volontà di potenza nietzschiana è volontà di volontà, che dice sì continuamente a se stessa e alla vita, che è aperta a tutte le possibilità del divenire. È la vita che vuole accrescere continuamente se stessa potenziandosi e trova la sua più adeguata espressione nei forti temperamenti, in chi ha il coraggio di spaziare al di là dei modi tradizionali di valutare, negli aristocratici, anche se è la radice della morale dei deboli, rinunciataria, e delle sue tante espressioni motivate dal risentimento. Forza o debolezza, salute o malattia sono semmai gli unici criteri che ci lascia in eredità la volontà di potenza. Il mondo non è altro che un gioco di interpretazioni della vita che partono da diversi centri di forza. La forza e la salute sono la capacità di vivere attivamente l'esperienza di un divenire senza scopo, senza valori, senza l'assillo del senso e del significato, senza l'affanno della verità e dell'utilità della vita. La potenza di una volontà, ritiene Nietzsche, è legata a quanta resistenza, sofferenza, tortura tale volontà sa sopportare e trasformare a proprio vantaggio. Chi segue la volontà di potenza non può rimproverare all'esistenza un carattere doloroso e malvagio. Ma precisa ulteriormente Nietzsche: non c'è una volontà, ci sono punteggiature di volontà che accrescono o diminuiscono costantemente la loro potenza. Egli definisce ancora la salute come spirito di avventura.

Il rifiuto e la decostruzione della morale e della metafisica.

Scrive Nietzsche nella *Gaia Scienza*:

“Noi uomini nuovi, senza nome, difficilmente comprensibili, noi figli precoci di un avvenire non ancora verificato – abbiamo anche bisogno di un nuovo mezzo per un nuovo scopo, cioè di una nuova salute, una salute più vigorosa, più scaltrita, più tenace, più temeraria, più gaia di quanto non sia stata fino ad oggi ogni salute. Per colui che ha sete nell'anima di percorrere con la sua vita tutto l'orizzonte dei valori e di quanto fu desiderato fino ad oggi, che ha sete di circumnavigare tutte le coste di questo ideale mediterraneo, per colui che dalle avventure della sua più intima esperienza vuole conoscere quali sono i sentimenti di un conquistatore e di uno scopritore dell'ideale, e così pure di un artista, di un santo, di un legislatore, di un saggio, di un dotto, di un devoto, di un profeta, di un divino solitario d'antico stile: per costui è in primo luogo necessaria una

cosa sola, la grande salute – una salute che non soltanto si possiede, ma che di continuo si conquista e si deve conquistare, perché sempre di nuovo si sacrifica e si deve sacrificare ... E ora, dopo essere stati in cammino così a lungo, noi argonauti dell'ideale, più coraggiosi, forse, di quanto non lo esigesse la prudenza, dopo che molto spesso incorremmo in naufragi e sciagure, ma sempre, come si è detto, più sani di quanti vorrebbero concederci, pericolosamente sani, sempre rinnovellati in salute, ora è come se a ricompensa di tutto ciò ci apparisse dinanzi agli occhi una terra ancora ignota, di cui nessuno ancora ha misurato con lo sguardo i confini, un al di là di tutti i paesi e i cantucci dell'ideale esistente fino ad oggi, un mondo così sovranamente ricco di cose belle, ignote, problematiche, terribili e divine, che la nostra curiosità come la nostra sete di possesso sono fuori di sé: ah, ormai non c'è più nulla che ci possa saziare! Come potremmo noi, dopo un simile spettacolo e con una tale voracità di conoscere e di sapere, accontentarci dell'uomo d'oggi? È abbastanza grave ma è inevitabile che soltanto con un inutile sforzo per mantenerci seri possiamo guardare alle sue più degne mete e speranze, e forse non guardiamo neppure più. Un altro ideale ci precede correndo, un prodigioso ideale, tentatore, ricco di pericoli, al quale non vorremmo convincere nessuno, poiché non è così facile riconoscere a qualcuno il diritto a esso: l'ideale di uno spirito che, ingenuamente, cioè suo malgrado e per esuberante pienezza e possanza, gioca con tutto quanto fino ad oggi fu detto sacro, buono, intangibile, divino; uno spirito per il quale il termine supremo in cui il popolo ragionevolmente ripone la sua misura di valore, significherebbe già qualcosa come pericolo, decadenza, abiezione, o per lo meno diversivo, cecità, effimero oblio di sé; è l'ideale di un umano – sovraumano benessere e benvolere, un ideale che apparirà molto spesso disumano, se lo si pone, ad esempio, accanto a tutta la serietà terrena fino ad oggi esistita, ad ogni specie di solennità nei gesti, nella parola, nell'accento, nello sguardo, nella morale e nel compito, come fosse la loro vivente involontaria parodia – un ideale con cui, nonostante tutto ciò, comincia forse per la prima volta la grande serietà, è posto per la prima volta il vero punto interrogativo, con cui il destino dell'anima ha la sua svolta, la lancetta si muove, la tragedia comincia ...”.

Il nuovo destino dell'anima consiste nel continuare ora a vivere sulla base di ipotesi, lanciandosi su di un mare infinito, piuttosto che sulla base di una fede. In una tale nuova navigazione gli spiriti meno sani, inferiori, periscono. E in *Al di là del bene e del male*, nell'aforisma 22, egli precisa ulteriormente:

“Mi si faccia venia, come vecchio filologo che non può esimersi dalla malizia di rivedere le bucce a certe cattive arti interpretative: ma quella “normatività della natura” di cui voi fisici parlate con tanta prosopopea come se – esistesse soltanto grazie alle vostre spiegazioni e alla vostra cattiva filologia, non è un dato di fatto, un testo, ma piuttosto soltanto un riassetto e una distorsione di senso ingenuamente umanitari, con cui venite abbastanza incontro agli istinti democratici dell'anima moderna. Ovunque uguaglianza di fronte alla legge – in ciò la natura non si trova in condizioni diverse o migliori delle nostre: un grazioso espediente mentale con cui si maschera, ancora una volta, a guisa di un secondo e più sottile ateismo, l'ostilità dei plebei per tutto quanto è privilegiato e sovrano. <<Ni Dieu, ni maitre>> - lo volete anche voi: e allora evviva la legge di

natura – non è vero? Ma, come si è già detto, questa è interpretazione, non testo; e potrebbe venire qualcuno che, con un'intenzione e un'arte interpretativa diametralmente opposte, sapesse desumere dalla lettura della stessa natura e in relazione agli stessi fenomeni proprio un'affermazione, dispoticamente spietata e spregiudicata, di rivendicazioni di potenza – un interprete che vi mettesse sotto gli occhi la perentorietà e l'assolutezza insiste in ogni volontà di potenza in modo tale che quasi ogni parola, e persino quella di tirannide, apparirebbe in conclusione inutilizzabile oppure già una blanda e pallida metafora – una parola troppo umana -; e che tuttavia finirebbe per affermare su questo mondo la stessa cosa che affermerete voi, cioè che esso ha un suo corso necessario e calcolabile, ma non già perché in esso imperano norme, bensì perché le norme mancano assolutamente e ogni potenza in ogni momento trae la sua estrema conseguenza. Posto poi che anche questo fosse soltanto un'interpretazione – e voi sarete abbastanza solleciti da obiettarci ciò – ebbene, tanto meglio".

La nuova avventura per gli spiriti più forti è vivere secondo interpretazioni, affidandosi ad interpretazioni, senza più ricercare il senso del tutto e il fondamento ultimo. Alcuni interpreti di Nietzsche, tra cui Heidegger, hanno ravvisato in lui una metafisica della volontà di potenza, cioè un ribaltamento dei valori possibile perché comunque egli offre un'altra visione della realtà in cui il senso del tutto è dato da un nuovo principio, la volontà di potenza. Essa sta dietro ogni forma di cultura, di pensiero, di civiltà, di valore, di morale, sia che essi dicano sì alla vita in tutte le sue possibilità sia che essi dicano no alla vita perché ispirati al risentimento. Ma nell'aforisma di poco fa non vanno dimenticate le ultime parole del nostro autore: la stessa volontà di potenza può essere solo un'interpretazione, può non essere quindi la verità ultima del reale. Comunque sono chiamato ad orientarmi come se fosse, o se potesse essere, solo un'interpretazione. Siamo in una fase soprattutto distruttiva del pensiero di Nietzsche: **egli vuole ormai dichiarare finito il tempo della metafisica tradizionale e della morale ad esso legata**, iniziata con Socrate, che ha incluso poi la stessa morale cristiana. Platone ha proposto all'Occidente il mondo delle idee eterne ed immutabili come mondo reale, vero, immutabile, facendo diventare questo mondo concreto il mondo del divenire, un mondo vuoto, svilito, apparente, senza senso, ingannevole, una brutta copia del primo. Su questa intuizione già Socrate aveva proposto un tipo di morale intellettualistica, staccata dalla vita, una morale che poi è stata orientata a valori morali che sono al di là di questa vita concreta e che tolgono valore e potenza ad essa. La morale ha assoggettato la vita a valori etici trascendenti, che invece hanno la loro radice nella vita. "Morale" indica quindi tutte le forme spirituali superiori. In realtà il mondo morale, come sistema di prescrizioni e come complesso di azioni che vi si ispirano, è fatto di menzogne umane consapevoli, consiste in un mondo di valori costruito su errori che però hanno dato ricchezza e profondità all'esistenza umana.

Ci sono in realtà azioni morali? Il soggetto umano può avere una conoscenza esauriente di che cosa è una sua azione? L'esperienza ci attesta il contrario di quello che diceva Socrate: la conoscenza intellettuale di un'azione e del suo valore per noi non basta a compierla. Nell'azione entrano allora in gioco altri fattori che non sono oggetti di conoscenza. Le azioni morali sono

qualcosa d'altro da ciò che ci appaiono, tutte le azioni ci sono essenzialmente ignote. Non si può mai provare, aggiunge il nostro filosofo, che un'azione sia scelta liberamente. Negando la conoscibilità dell'azione, egli nega anche la libertà del volere. Se non c'è piena consapevolezza, non c'è neppure libertà. L'uomo fa tutto ciò che fa spinto dall'istinto di conservazione, dall'intenzione di procurarsi il piacere e di evitare il dolore. Qualcuno potrebbe obiettare: se le azioni umane sono inconoscibili, qui non si definisce però un movente ben conoscibile delle azioni? Va notato però che Nietzsche presenta il principio della ricerca del piacere e della fuga dal dolore come un principio formale, trascendentale, che si può riferire di qualsiasi contenuto specifico. Perciò rimane, in qualche modo, inconoscibile. L'istinto di conservazione e la ricerca del piacere sono forze plastiche che permettono di ricostruire una storia delle categorie e dei sentimenti morali e mostrano la morale come processo. Quindi le grandi categorie morali di bene e male, che sembrano date una volta per tutte e immutabili, hanno in realtà una storia, anzi una doppia preistoria:

“Il concetto di bene e di male ha una doppia preistoria: cioè, da un lato, nell'anima delle stirpi e caste dominanti. Chi ha il potere di rivalersi, bene con bene, male con male, ed effettivamente anche opera questa rivalsa, cioè è riconoscente e vendicativo, viene detto buono; chi è impotente e non può rivalersi, viene considerato cattivo. Come buono si appartiene ai buoni, una comunità che ha spirito di collettività, perché tutti i singoli sono uniti fra loro dal senso del contraccambio. Come cattivo si appartiene ai cattivi, un'accozzaglia di uomini oppressi e impotenti, che non ha spirito di collettività. I buoni sono una casta, i cattivi una massa, come polvere. Buono e cattivo equivale per un certo tempo a nobile e basso, signore e schiavo. Per contro, il nemico è ritenuto cattivo: egli può rivalersi. Il Troiano ed il Greco in Omero sono entrambi buoni. Non colui che arreca danno, bensì colui che è spregevole e considerato cattivo. Nella comunità dei buoni il bene si eredita; è impossibile che da una così buona terra cresca un cattivo ... D'altro lato, nell'anima degli oppressi, dei senza potere. Qui ogni altro uomo è considerato nemico, brutale, sfruttatore, crudele, astuto, nobile o umile che egli sia. Cattivo è la parola che caratterizza l'uomo, anzi ogni essere vivente che si supponga, come per esempio un Dio: umano, divino equivalgono a diabolico e cattivo. I segni della bontà, della carità, della compassione, vengono ricevuti timorosamente come perfidia, come preludio di un terribile esito, come mezzi per stordire e raggirare, insomma come raffinata malvagità. Con un simile modo di pensare dell'individuo, difficilmente può sorgere una comunità, può sorgere al massimo la forma più rozza di essa: sicché dappertutto dove domina questa concezione del bene e del male, è vicino il tramonto degli individui, delle loro stirpi e razze. La nostra moralità di oggi è cresciuta sul terreno delle stirpi e delle caste dominanti”.

Andando anche oltre Schopenhauer, Nietzsche mette in crisi la stessa etica della compassione. Scrive infatti a proposito:

“La Rochefoucauld colpisce certamente nel giusto quando, nel passo più notevole del suo Autoritratto (stampato per la prima volta nel 1658) mette in guardia dalla compassione tutti coloro che dispongono di ragione, quando consiglia di lasciarla alle persone del popolo, le quali

(poiché non sono determinate da ragione) hanno bisogno delle passioni per sentirsi spinte ad aiutare il sofferente ed intervenire attivamente in una sventura; mentre la compassione, a giudizio suo e di Platone, debilita l'anima. Certo, egli dice, si deve attestare compassione, ma guardarsi dall'averla: poiché gli infelici sono così sciocchi, che l'attestazione della compassione costituisce per loro il più gran bene del mondo. Forse si può ammonire contro questo aver compassione ancor più fortemente, e si concepisce quel bisogno degli infelici non proprio come stupidità e carenza intellettuale, come una forma di turbamento intellettuale che l'infelicità comporta (come in effetti sembra che La Rochefoucauld lo concepisca) ma lo si intende come qualcosa di totalmente diverso e di più sospetto. Si osservino piuttosto i bambini, che piangono e strillano allo scopo di essere compassionati, e che perciò aspettano il momento in cui il loro stato può essere notato: si viva a contatto con malati e persone spiritualmente oppresse – e ci si domandi se l'eloquente lamentarsi e gemere, il mettere in mostra l'infelicità, non persegua in fondo lo scopo di far male ai presenti: la compassione poi che questi attestano, in tanto è una consolazione per i deboli e i sofferenti, in quanto questi riconoscono da essa di avere per lo meno ancora una forza, nonostante tutta la loro debolezza: la forza di far male. L'infelice ricava una specie di piacere da questo sentimento di superiorità che l'attestazione di compassione risveglia nella sua coscienza; la sua vanità si esalta,, egli è ancora abbastanza importante per causare dolore al mondo. Pertanto la sete di compassione è una sete di godimento di sé e, invero, a spese del prossimo; essa mostra l'uomo in tutta la brutalità del suo caro se stesso: ma non proprio nella sua stupidità, come ritiene la Rochefoucauld ... In tali innumerevoli ma piccolissime dosi, in cui la cattiveria si fa valere, essa è un potente stimolante di vita: esattamente come la benevolenza, diffusa in ugual forma in tutto il mondo umano, è il rimedio sempre pronto. Ma ci saranno molti onesti che ammetteranno che il far male fa piacere? Che non di rado ci si diverte – e ci si diverte bene – ad arrecare mortificazione, almeno nel pensiero, agli altri uomini e a sparar loro i pallini della piccola cattiveria?"

Questa è la compassione dalla prospettiva di chi la suscita. Anche dalla prospettiva di chi prova compassione, essa è manifestazione di volontà di potenza, di volontà di eccellere. Scrive Nietzsche in *Aurora*, aforisma 113:

"L'aspirazione ad eccellere ha continuamente sott'occhio il prossimo e vuole rendersi conto di quel che lui sente: ma la partecipazione al sentimento e al sapere, di cui questo istinto ha bisogno per il suo appagamento, è ben lungi dall'essere qualcosa di innocuo o di compassionevole o di indulgente. Si vuole, invece, percepire o intuire come il prossimo, esteriormente o interiormente, soffra di noi, come perda il dominio di se stesso e si arrenda all'impressione che la nostra mano, o anche soltanto la nostra vista, suscita in lui; e quand'anche chi anela ad eccellere susciti un'impressione gioiosa, sublimante o rasserenante e abbia voluto suscitarla, egli non gode di questo successo in quanto con esso ha dato gioia al prossimo, l'ha sollevato e rasserenato, bensì in quanto ha così stampato la sua impronta nell'anima altrui, mutandone le forme e imponendo su di essa il suo dominio secondo il proprio volere. L'aspirazione ad eccellere è l'aspirazione a soggiogare il prossimo, anche se tale soggiogamento è alquanto mediato e soltanto sentimentalmente avvertito oppure perfino chimerico. Esiste una serie di gradi di questa

sopraffazione segretamente bramata, ed un complesso elenco di essi sarebbe quasi simile ad una storia della cultura, della prima barbarie, ancora tutte smorfie, su su fino alla smorfia dell'estrema raffinatezza e alla morbosa idealità. L'aspirazione ad eccellere porta con sé, nei riguardi del prossimo, - per denominare soltanto alcuni gradi di questa lunga scala – torture, quindi percosse, orrore, terrore, sbalordimento, quindi meraviglia, invidia, ammirazione, quindi esaltazione, gioia, serenità, quindi riso, dilleggio, scherno, sarcasmo, quindi un distribuire percosse, un infliggere torture: qui, all'estremità della scala, sta l'asceta ed il martire: costui prova il supremo godimento nel procacciarsi egli stesso, come conseguenza del suo istinto ad eccellere, proprio quel che la sua immagine contraria, sul primo gradino della scala, il barbaro, fa soffrire ad un altro, sul quale e dinanzi al quale egli vuole eccellere. Il trionfo dell'asceta su se stesso, il suo occhio che, volto in tal modo all'interiorità, vede l'uomo scisso in un essere che soffre e in un essere che fa da spettatore, e soltanto a partire da quel momento s'affisa nel mondo esteriore per raccogliere da esso il legno, per così dire, del proprio rogo, quest'ultima tragedia dell'istinto di eccellere, in cui continua ad esistere soltanto una persona che si carbonizza in se stessa – è questa la degna conclusione che corrisponde all'inizio: in entrambi i casi un'indicibile beatitudine alla vista delle torture! In effetti la felicità, intesa come il senso più vivo della potenza, non è stata forse mai in nessun luogo sulla terra più grande di quel che fu nelle anime di asceti superstiziosi ... Io credo che in tutto questo genere di vissuti eventi interiori si sia oggi grossolani principianti e brancolanti divinatori di enigmi: quattro millenni or sono se ne sapeva di più su queste atroci sottigliezze di auto godimento. La creazione del mondo: forse allora è stata concepita da un visionario indiano come un procedimento ascetico intrapreso da un dio sopra se stesso! Può darsi, forse, che il dio si sia voluto esiliare nella natura in movimento come in uno strumento di tortura, per sentire così doppiamente la sua beatitudine e la sua potenza. E posto che fosse veramente un dio d'amore: quale godimento per un tale dio creare uomini che soffrono, per soffrire in maniera assolutamente divina e sovrumana di un insaziato martirio alla vista di essi e per tiranneggiare in tal modo se stesso. E supposto anzi che non fosse soltanto un dio di amore, bensì anche un dio di salvezza e senza peccato: quali deliri non si potrebbero presentire nell'asceta divino, nel suo creare peccati e peccatori ed eterne dannazioni, e sotto il suo cielo e il suo trono un luogo mostruoso di eterno tormento e di eterni gemiti e sospiri. Non è del tutto impossibile che anche le anime di Paolo, di Dante, di Calvino e di altri simili a loro, si siano addentrate una volta negli orrendi segreti di siffatte volontà di potenza – e di fronte a queste anime ci si può domandare: sì, realmente, con l'asceta, il circolo di questa aspirazione ad eccellere è forse pervenuto alla sua fine, esaurendo quindi in sé il suo svolgimento? Non potrebbe questo cerchio ancora una volta essere ripercorso a partire dal suo principio, con la salda fondamentale disposizione interiore dell'asceta e, al tempo stesso, del dio compassionevole? Dunque, far del male agli altri per far del male, con ciò, a se stessi, per trionfare così di nuovo sopra se stessi e la propria pietà e per annegare nell'orgia dell'estrema potenza! Chiedo venia per l'eccesso, nel meditare su tutto quanto può essere stato possibile sulla terra nello spirituale eccesso della libidine di potenza”.

Anche la compassione portata al prossimo si inserisce allora nel ciclo delle manifestazioni di questo spirituale eccesso della libidine di potenza: di fronte a chi soffre io provo compassione,

dunque intervengo, dice Nietzsche, perché prima di tutto non accetto di rimanere impotente di fronte alla sofferenza dell'altro. Una volta che sono intervenuto e ho aiutato l'altro, la compassione attestata mi rende benefattore, mi fa eccellere sull'altro, mi pone più in alto di lui e rende il beneficiato dipendente da me. I soccorritori sono i maggiormente potenti, sono sicuri degli applausi, hanno bisogno di sentire l'antitesi della propria condizione di felicità con la situazione di sofferenza della persona aiutata, hanno bisogno di essere strappati dalla noia. La morale tradizionale ci dice che *com – patire* è soffrire con l'altro, più ancora immergerci nella sofferenza dell'altro, come voleva Schopenhauer. Se quando vedo la sofferenza dell'altro provo sofferenza in me, tale sofferenza non è quella dell'altro, ma mia, propria, come l'altro vive una sofferenza sua, propria. Ma chi aiuta, soccorre, scappa da questa personale sofferenza, la elimina subito con l'atto pietoso. Esso non è compiuto per un unico motivo: da una parte ci si vuole liberare da un dolore, dall'altra si è mossi da un istinto di piacere (il piacere che l'altro sta peggio di noi, il piacere della lode e della gratitudine, il piacere dell'atto del soccorrere, che poco per volta raggiunge un buon fine ponendo termine ad uno stato di ingiustizia). Ci accorgiamo allora che la parola compassione nasconde una realtà polifonica e smentisce quella teoria che vede il compatire della stessa specie del patire, appunto un patire – con. Non c'è allora una differenza sostanziale tra chi è compassionevole e gli uomini privi di compassione: questi ultimi hanno una forma di egoismo diversa da quella dei pietosi (non hanno l'eccitabile immaginazione della paura, la sottile capacità di fiutare il pericolo, la loro vanità non si lascia turbare quando accade qualcosa che potrebbero impedire, non aiutano gli altri per aiutare se stessi, sanno sopportare il dolore dei più compassionevoli, gli altri soffrono come loro). Chiamare buoni i compassionevoli e malvagi gli uomini privi di compassione è una moda morale ormai superata come quella inversa. La **compassione è negativa**, perché crea sofferenza, perché accresce il dolore del mondo paradossalmente proprio perché il compassionevole fugge davanti alla sofferenza, non vuole assumerla e volgerla positivamente per la vita. Anche se soltanto per un giorno essa esercitasse il suo dominio, l'umanità perirebbe. La compassione accresce il dolore perché invita a soffrire il male dell'altro come soffre lui stesso. Così facendo, il punto di vista dell'io, con la sua esagerazione e aberrazione, diventa il punto di vista dell'altro, così che arriviamo a soffrire ad un tempo del nostro io e dell'io altrui e ci aggraviamo di una doppia irrazionalità. Un pregiudizio metafisico vuole che la morale della compassione sia superiore alla morale stoica dell'imperturbabilità: non esiste un metro morale per misurare questo, perché non si dà una morale assoluta. Anzi, nei primi selvaggi sentirsi compatiti significa sentirsi disprezzati, spogli di ogni virtù. La compassione è la buona vendetta. Quando amiamo, onoriamo, ammiriamo qualcuno ci adeguiamo alla sua superiorità nei nostri confronti e la nostra felicità viene da lui, da un'apparente sovrabbondante sorgente di felicità sua propria. Quando costui soffre, il nostro amore per lui si fa più dolce, sta gettando un ponte sull'abisso tra lui e noi, lui diventa più uguale a noi. Lui per tanto tempo ci ha dato felicità; ora noi, nella compassione, con parole di conforto, sguardi, attenzioni, addirittura offrendo noi stessi sofferenti come lui, abbiamo la possibilità di restituire e di provare il piacere della riconoscenza operante. Abbiamo così decostruito anche l'etica della compassione.

Distruggere la morale è allora distruggere anche i valori come prospettive assolute, come punti di vista assoluti sulla realtà. **Il valore rimane solo come punto di vista:**

“Il punto di vista del valore è il punto di vista delle condizioni di conservazione e accrescimento rispetto a formazioni complesse di vita di durata relativa entro il divenire: - non si danno unità ultime durevoli, né atomi, né monadi: anche qui l’essere è stato introdotto soltanto da noi (per ragioni pratiche, utilitaristiche, prospettiche) – formazioni di dominio; la sfera di dominio cresce ininterrottamente oppure diminuisce e aumenta periodicamente; oppure per le circostanze favorevoli o sfavorevoli (del nutrimento) – valore è essenzialmente il punto di vista per l’aumentare o il diminuire di questi centri dominanti (molteplicità comunque, l’unità essendo del tutto assente nella natura del divenire) – un quantum di potenza, un divenire, non avendo nulla in esso il carattere dell’essere – i mezzi di espressione del linguaggio non sono adatti per esprimere il divenire; il porre costantemente un più grossolano mondo del permanente, di cose, ecc. appartiene al nostro ineliminabile bisogno della conservazione. In modo relativo possiamo parlare di atomi e monadi. Ed è certo che il mondo più piccolo per durata è il più durevole ... non c’è nessuna volontà: ci sono punti di volontà, che costantemente accrescono o perdono la loro potenza”.

Il principio della volontà di potenza è così formale, trascendentale, che può assumere qualsiasi configurazione e contenuto prospettico. La decostruzione della moralità avviene così su due fronti: si negano i motivi etici dell’agire, adottati dagli uomini come impulso (etica dell’intenzione) e si negano i giudizi morali fondati su tali verità. Le apparenti verità che sembrano fondare i giudizi morali sono in realtà errori. Per Nietzsche si deve partire da fondamenti diversi da quelli esistenti fino ad oggi, occorre apprendere in modo diverso per conseguire un sentire diverso. La morale ha causato nell’uomo l’autoscissione per cui, per perseguirli, egli ha reso i fini dell’autoconservazione e del piacere, che sono istinti presenti in sé, oggetti autonomi fuori di sé. Un altro fattore che ha contribuito alla nascita della morale è lo stratificarsi di esperienze ed abitudini che, una volta utili al singolo o alla specie nella lotta per l’esistenza, hanno poi perso la loro funzione ma sono rimaste. Avviene un atto di dimenticanza nell’individuo: l’individuo dimentica o che qualcosa è solo parte di lui o che certe azioni raccomandate dalla morale sono solo richieste per qualche scopo. Le stesse azioni che nella società originaria furono in un primo tempo ispirate allo scopo dell’utilità comune, furono successivamente compiute da altre generazioni per motivi diversi, per paura di chi le chiedeva, per abitudine (alcuni mossi fin dall’infanzia), per benevolenza (il compierle dava gioia) o per vanità (in vista degli elogi). Il motivo principale di tali azioni era l’**utilità**, ma poi è stato dimenticato, ed esse sono diventate azioni morali, cioè non compiute per consapevole utilità.

Perché è nato questo odio per l’utilità? Probabilmente la società, focolare della morale e di tutte le lodi dell’agire morale, ha dovuto lottare troppo a lungo e troppo duramente con l’utile egoistico e l’ostinazione del singolo. Così nasce l’apparenza che la morale non si è sviluppata dall’utilità, mentre invece **originariamente essa non era altro che l’utile sociale**. Un altro fattore, che ha contribuito alla nascita delle categorie della morale, della metafisica e del mondo religioso è il

bisogno di rassicurazione e di certezza. Esso fa nascere il pensiero astratto: l'illusione di afferrare strutture ed essenze eterne rassicura perché dà una sorta di punto fermo nel quale stare. Nella religione, soprattutto, si manifesta il bisogno di arrivare ad una stabilità che sia superiore all'uomo e che offra maggiori garanzie. Scrive Nietzsche in *Aurora*, aforisma 62:

“Come può essere sentita quale rivelazione la propria opinione sulle cose? È questo il problema dell'origine delle religioni: c'è stato ogni volta un uomo in cui quel processo fu possibile. Il presupposto è che già precedentemente egli credesse a rivelazioni. Ed ecco che un bel giorno, all'improvviso, egli conquista il suo nuovo pensiero, e quel che vi è di beatificante in una grande ipotesi personale, comprensiva del mondo e dell'esistenza, entra così violentemente nella sua coscienza, che egli non osa sentirsi creatore di una tale beatitudine ed attribuisce al suo Dio la causa di questa ed ancora la causa della causa di quel nuovo pensiero, inteso come rivelazione di Dio stesso. Come potrebbe un uomo essere l'autore di una così grande felicità? – suona il suo pessimistico dubbio. A realizzare tutto ciò agiscono occultamente altre leve: per esempio si rafforza dinanzi a sé un'opinione, e sentendola come rivelazione, se ne cancella il carattere ipotetico, la si sottrae alla critica, anzi al dubbio, la si consacra. In tal modo, in realtà, si degrada se stessi ad organi, ma è pur sempre il nostro pensiero a vincere, in quanto pensiero di Dio; il senso, pertanto, di restare noi, i vincitori, alla fine, prende il sopravvento su quell'altro senso di umiliazione. C'è anche un altro sentimento che gioca sullo sfondo: se si innalza sopra se stessi la propria creazione e apparentemente si prescinde dal proprio valore, esiste pur sempre un'esultanza di amor paterno e fierezza paterna che compensa tutto e costituisce più di un compenso”.

È rassicurante vedere, insomma, tutto ciò che accade come manifestazione di una volontà, quella divina, con cui, tra l'altro, ci si può mettere in qualche modo in rapporto. Morale, arte, metafisica e religione possono anche divenire fonti di piacere, mosse dunque dal principio di piacere, quando spettacolarizzano e drammatizzano la vita interiore. Scrive Nietzsche in *Umano troppo umano* all'aforisma 142:

“Per riassumere ciò che s'è detto: quello stato d'animo, di cui il santo o chi diviene santo si compiace, si compone di elementi che noi tutti conosciamo benissimo, solo che essi, sotto l'influsso di concezioni diverse da quelle religiose, si mostrano diversamente coloriti e sogliono quindi sperimentare il biasimo degli uomini altrettanto fortemente di come, fregiati di religione e di ultimo significato dell'esistenza, possono contare sull'ammirazione, anzi sull'adorazione – o per lo meno potevano contarci nei tempi passati. Ora il santo esercita contro se stesso quella sfida che è una parente prossima della sete di dominio e che dà anche al più solitario il senso della potenza; ora il suo desiderio traboccante passa dal desiderio di far esplodere le sue passioni al desiderio di farle stramazze come cavalli selvaggi sotto la potente pressione di un'anima fiera; ora vuole una cessazione totale di tutte le sensazioni che lo turbano, affliggono ed eccitano, un sonno da sveglia, una lunga immobilità in grembo ad una sorda indolenza da animale e da pianta; ora cerca la lotta e l'accende in sé, perché la noia gli oppone il suo volto sbadigliante: flagella la sua divinizzazione di sé col disprezzo di sé, e la crudeltà, si allietta al selvaggio insorgere delle cupidigie, all'acuto dolore

del peccato, persino all'idea della perdizione, sa tendere un laccio al suo affetto, per esempio a quello dell'estrema sete di potenza, sicché esso trapassi in quello dell'estrema umiliazione e la sua anima maltrattata venga strappata con questo brusco contrasto da tutti i suoi cardini; e infine quando brama addirittura visioni, colloqui con i morti o con esseri divini, è questa, in fondo, una rara specie di voluttà che egli desidera, ma forse quella voluttà in cui sono intrecciate in un nodo tutte le altre. Novalis, per esperienza e per istinto, una delle autorità in fatto di santità, svela una volta con ingenua gioia l'antico segreto: <<E' assai stupefacente che l'associazione di voluttà, religione e crudeltà non abbia già da gran tempo attirato l'attenzione degli uomini sulla loro intima parentela e comune tendenza>>".

Però, aggiunge Nietzsche, le religioni che hanno inventato il peccato hanno portato superflua crudeltà e bestiale tormento. La coscienza diventa il campo in cui si combattono diverse parti dell'io. Di questi io, qual è quello autentico? La morale e la religione distruggono l'io, cade la credenza nell'immediatezza intima e nell'unità dell'io. L'io diventa un palcoscenico su cui si svolge il dramma della vita morale, in cui si danno battaglia impulsi diversi e contrastanti. La decisione morale interviene proprio a porre fine a tali lotte, ma non è la decisione orientata al bene in sé, bensì la decisione del motivo più potente, anzi in verità è il motivo più potente che decide dell'io. Troviamo scritto nell'aforisma 105 di *Aurora*:

"La maggior parte degli uomini, qualunque cosa possono ognora pensare e dire del loro egoismo, ciononostante, in tutta la loro vita, non fanno nulla per il loro ego, bensì soltanto per il fantasma dell'ego, che si è formato, su di essi, nella testa di chi sta intorno a loro, e che si è loro trasmesso: in conseguenza di ciò, vivono tutti insieme in una nebbia di opinioni impersonali e semipersonali, e di arbitrari, quasi poetici, apprezzamenti di valore; ciascuno di costoro vive sempre nella testa di un altro e questa testa ancora in altre teste: un curioso mondo di fantasmi, che sa darsi, in tutto questo, un'aria così assennata. Questa nebbia di opinioni e di abitudini si sviluppa e vive quasi indipendentemente dagli uomini che essa avvolge; risiede in essa l'enorme influsso dei giudizi generali sull'uomo – tutti questi uomini sconosciuti a se stessi credono nell'esangue entità astratta <<uomo>>, vale a dire in una funzione; e ogni trasformazione introdotta in questa astratta entità attraverso i giudizi di singoli potenti (come principi e filosofi), influisce straordinariamente e in misura irrazionale sulla grande maggioranza: tutto questo per la ragione che ogni singolo, in questa maggioranza, non è in grado di contrapporre un reale ego, a lui accessibile e da lui scrutato fino in fondo, alla pallida finzione universale, e non può quindi annullarla".

Gli imperativi morali presenti in noi sdoppiano la nostra personalità, sono la traccia di strati diversi di cultura. L'immagine di sé che ognuno ha davanti agli occhi, come criterio o punto di riferimento, è largamente dominata dagli altri; la pretesa immediatezza e ultimità della coscienza, fondamento di ogni morale, è insostenibile. **La coscienza è fatta, è divenuta, è prodotta**, non è un'istanza ultima. La dissoluzione dell'idea di fondamento, di principio primo, conduce **all'auto - soppressione della morale**. Con essa si dà disdetta alla morale per moralità, per dovere di verità,

perché siamo ancora devoti e non possiamo più nascondere che dietro le realtà credute come verità prime ed ultime ci sono errori insostenibili. Il mondo vero è divenuto favola.

Il processo dell'auto – soppressione della morale è il **processo della morte di Dio**. Nell'annuncio della morte di Dio culmina la lotta e il rifiuto nietzschiano della metafisica. Egli vuole sbarazzarsi con ogni sagacia della metafisica, del mondo vero, il mondo delle religioni e delle morali, della visione ontoteologica della realtà, per elaborare una concezione antimetafisica del mondo. Ad essa conduce la stessa fede nella verità, che ha condotto ad elaborare l'intero edificio metafisico. Ora, semmai c'è qualcosa da adorare, è l'apparenza che va adorata; ora, se c'è qualcosa di divino, è la menzogna, non la verità. Tale rifiuto della metafisica vuole ancora e prima di tutto una fondazione teorico – conoscitiva. Anche la metafisica è fatta di conclusioni errate: se questo mondo è apparente, esiste necessariamente un mondo vero; se questo mondo è condizionato, esiste necessariamente un mondo incondizionato; se questo mondo è colmo di contraddizioni, esiste necessariamente un mondo privo di contraddizioni; se questo mondo è in divenire, necessariamente esiste un mondo essente. Tutte queste sono pure conclusioni errate. L'uomo è capace solo di un conoscere finito; può porsi in rapporto a qualcosa solo in modo condizionato. L'uomo non ha nessun organo della conoscenza in grado di cogliere l'incondizionato. Nella conoscenza ci si sente condizionati dalla cosa conosciuta e la condizionano a nostra volta. Per Nietzsche l'incondizionato è solo una finzione regolativa che non ha esistenza alcuna. In fondo, che cosa si può dire del mondo vero, del mondo delle essenze? L'unico suo carattere certo è l'alterità rispetto a questo mondo concreto e apparente, diveniente. Del mondo vero possiamo dire con certezza solo ciò che non è: Dio, l'al di là, il mondo delle idee hanno solo caratteristiche negative. Il mondo ultraterreno è negazione di questo mondo reale concreto, non può essere reale, è un mondo immaginario, completamente inventato, un nulla celeste. Il mondo delle idee è solo una reduplicazione priva di fondamento del mondo reale: è un'altra volta ancora il mondo apparente. Allora questo mondo concreto è l'unico mondo, il cosiddetto mondo vero è solo un falso duplicato. Il mondo metafisico deve diventare un'ipotesi infondata perché non è dimostrabile in modo stringente. Chi ci dice davvero, si chiede Nietzsche, che il mondo apparente debba valere meno di quello vero?

In secondo luogo, abbiamo una **fondazione storica del rifiuto della metafisica**. Col senso storico il nostro autore vuole mostrare come e da che cosa le supreme idee metafisiche sono sorte, e dunque che sono originate e non originarie. L'uomo è divenuto e tutto l'essere ha il carattere del divenire, tutto è divenuto e il divenire è l'unica realtà. Anche la metafisica è divenuta a partire dalla situazione del pensiero umano. L'incondizionato è un potere posto dall'uomo, il mondo trascendente è una sua invenzione, tratta dal nulla, infondata. Creando il mondo trascendente l'uomo tende la mano verso il nulla e col nulla costruisce Dio, la verità. Sempre col senso storico, si comprende però anche che senza la metafisica l'umanità non sarebbe divenuta ciò che è. L'uomo ha un diritto storico a tali rappresentazioni perché esse hanno fornito il più grande sostegno all'umanità. Eliminare la metafisica storicamente, non accettare il suo diritto storico, significa privare l'umanità dei migliori risultati conseguiti fino ad ora. Certo, non si può più re insediare la

metafisica con i suoi diritti e i suoi poteri, ma bisogna comprendere il suo significato per l'esserci storico dell'uomo. Nel presente, come interpretazione del mondo, la metafisica è superata.

In terzo luogo abbiamo una **fondazione psicologica del rifiuto della metafisica**. La creazione di un mondo ultraterreno è motivata da un impulso nell'uomo, da necessità psicologiche. Una delle radici della metafisica è allora la facoltà di simulare, il sogno. In sogno, nelle epoche della cultura rozza e primordiale, l'uomo ha creduto di conoscere un secondo mondo reale. Qui sta l'origine di ogni metafisica. Il sogno, chiaramente, non è la verità, o il cosiddetto mondo reale, ma l'errore. Un altro impulso che genera la costruzione del mondo ultraterreno è l'insoddisfazione che l'uomo avverte nel mondo reale. L'odio verso un mondo che fa soffrire si esprime nel fatto che ne viene immaginato un altro, più pregno di valore. Il risentimento contro questo mondo concreto diventa creativo nella metafisica. Tale radice della metafisica è fallimento umano. Infatti essa sorge dall'incapacità di venire a capo della vita così come essa è. La sofferenza e l'impotenza hanno creato tutti i mondi dietro il mondo; la stanchezza ha creato tutti gli dei. La metafisica come volontà di verità è in verità impotenza a creare il valore. Le congetture metafisiche hanno prodotto passione, errore, auto – inganno e non possono più continuare ad avere carattere vincolante. Il rifiuto della metafisica conduce allora alla negazione della teologia filosofica.

La morte di Dio.

L'annuncio della morte del Dio cristiano non è puramente e semplicemente la negazione metafisica della sua esistenza, perché non c'è una struttura vera del reale in cui Dio non esiste mentre si credeva che esistesse. Ci sono invece mutate condizioni di vita che rendono ormai inutile una favola che è stata utile e decisiva in altre epoche. Queste nuove condizioni rendono possibili favole diverse, un favoleggiare più esplicito e consapevole di essere tale. Le nuove condizioni, infatti, hanno ridotto l'insicurezza dell'esistenza nello stato sociale, nell'ambiente creato ormai dalla divisione del lavoro e dallo sviluppo della tecnica. Scrive Nietzsche nella *Gaia Scienza*, all'aforisma 54:

“In che modo meraviglioso e nuovo e insieme tremendo e ironico mi sentivo posto con la mia conoscenza dinanzi all'esistenza tutta. Ho scoperto per me che l'antica umanità e animalità, perfino tutto il tempo dei primordi e l'intero passato di ogni essere sensibile, continua dentro di me a meditare, a poetare, ad amare, ad odiare, a trarre le sue conclusioni, - mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per rendermi cosciente che appunto sto sognando e che devo continuare a sognare se non voglio perire: allo stesso modo in cui il sonnambulo deve continuare a sognare, per non piombare a terra. Che cosa è, ora per me, apparenza! In verità, non l'opposto di una qualche sostanza: che cos'altro posso asserire di una qualche sostanza, se non appunto i soli predicati della sua apparenza? In verità, non una maschera inanimata che si potrebbe applicare ad una x sconosciuta, e pur anche togliere! Apparenza è per me ciò stesso che realizza e vive, che va tanto lontano nella sua auto – derisione da farmi sentire che qui tutto è apparenza, e fuoco fatuo,

e danza di spiriti e niente più; che tra tutti questi sognatori anch'io, l'uomo della conoscenza, danzo la mia danza; che l'uomo della conoscenza è un mezzo per tirare in lungo la danza terrena ed in questo senso fa parte dei sovrintendenti alle feste dell'esistenza; e che la sublime consequenzialità e concomitanza di tutte le conoscenze è, forse, e sarà il mezzo più alto per mantenere l'universalità delle loro chimere di sogno e la generale comprensione reciproca di questi sognatori, e con ciò, appunto, la durata del sogno".

Gli spiriti liberi, che assumono corresponsabilità nel tempo della fine della metafisica e della morte di Dio, sono l'eccezione e il pericolo ed hanno eternamente bisogno di difesa. L'eccezione non deve mai voler diventare regola. Siccome la vita sociale ha assunto un carattere più sicuro e meno violento, le decisioni ultime sulle questioni eterne perdono di importanza. Raramente oggi l'uomo ha da fare con esse; la credenza in Dio, nella sostanza e nella libertà del volere è sorta a causa della violenza e dell'insicurezza. Non appena regredisce la pericolosità esterna dell'esistenza, nasce un piacere dell'insicurezza, dell'illimitatezza delle linee dell'orizzonte. Ormai non si è più felici nello scoprire le certezze, ma si è felici nel constatare ovunque incertezza e temerarietà. È ormai caduto il primato del principio di conservazione. La fede in un progresso necessario dell'umanità è un dogma metafisico inaccettabile, ma la possibilità del progresso è attestata dalla nostra esperienza, perché migliorano le condizioni esteriori della vita. Scrive Nietzsche nell'aforisma 24 di *Umano troppo umano*:

"Quando uno studioso della civiltà antica giura che non si accompagnerà più a uomini che credono nel progresso, ha ragione. Poiché la civiltà antica ha la sua grandezza e la sua bontà dietro di sé e l'educazione storica costringe ad ammettere che essa non potrà più rifiorire; occorre una insopportabile ottusità o un altrettanto insopportabile fanatismo per negare ciò. Ma gli uomini possono consapevolmente decidere di svilupparsi oltre, in una nuova civiltà, mentre prima si sviluppavano inconsciamente e a caso. Essi possono adesso creare migliori condizioni per la nascita degli uomini, per la loro alimentazione, per la loro educazione, la loro istruzione; amministrare economicamente la terra come un tutto, vagliare le une con le altre e coordinare le forze degli uomini in genere. Questa nuova civiltà consapevole uccide quella antica, che, considerata come tutto, ha condotto una vita inconscia da animale e da pianta; essa uccide anche la diffidenza verso il progresso: esso è possibile. Voglio dire: è avventato e quasi insensato credere che il progresso debba seguire necessariamente; ma come si potrebbe negare che esso è possibile? Per contro un progresso nel senso e per la via della civiltà antica, non è nemmeno pensabile. Se la fantasia romantica usa tuttavia anche la parola <<progresso>> a proposito dei suoi scopi (per esempio delle concluse civiltà originarie dei popoli): in ogni caso ne prende in prestito l'immagine del passato; il suo pensiero e le sue rappresentazioni sono in questo campo senza alcuna originalità".

L'auto - soppressione della morale, la morte di Dio o, come scrive Nietzsche in *Umano troppo umano* la filosofia del mattino sono il nuovo modo di esistere dell'uomo in queste mutate condizioni di esistenza. La filosofia del mattino è una filosofia relativamente vuota di contenuti teorici positivi e di veri e propri risultati, semplicemente instaura un nuovo stato d'animo. Lo

spirito libero diffida delle visioni del mondo globali, delle tesi filosofiche generali: lo spirito libero è quello che vive nella prossimità, nella superficie.

Ora la morte di Dio (*Gaia Scienza*, 125) non è una enunciazione metafisica della non esistenza di Dio, non è una dimostrazione filosofica che Dio non esiste. È piuttosto l'annuncio di un evento e annunciare non vuol dire né dimostrare né pretendere l'adesione. Ormai, in questa nuova situazione, l'ipotesi "Dio" non serve più agli esseri razionali. Il libro V della *Gaia Scienza*, *Noi senza paura*, inizia così:

"il maggiore degli avvenimenti più recenti – che Dio è morto, che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile – comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa. Almeno a quei pochi, lo sguardo, la diffidenza di sguardo dei quali è abbastanza forte e sottile per questo spettacolo, pare appunto che un qualche sole sia tramontato, che una qualche antica, profonda fiducia si sia capovolta, in dubbio: a costoro il nostro vecchio mondo dovrà sembrare ogni giorno più crepuscolare, più sfiduciato, più estraneo, più antico. Ma in sostanza si può dire che l'avvenimento stesso è fin troppo grande, troppo distante, troppo alieno dalla capacità di comprensione del maggior numero perché possa dirsi già arrivata anche soltanto notizia di esso; e tanto meno, poi, perché molti già si rendano conto di quel che propriamente è accaduto con questo avvenimento – e di tutto quello che ormai, essendo sepolta questa fede, deve crollare, perché su di essa era stato costruito, e in essa aveva trovato il suo appoggio, e dentro di essa era cresciuto: per esempio, tutta la nostra morale europea. Una lunga, copiosa serie di demolizioni, distruzioni, decadimenti, capovolgimenti ci sta ora dinanzi: chi già da oggi potrebbe avere sufficiente divinazione di tutto questo, per far da maestro e da veggente di questa mostruosa logica dell'errore, per essere il profeta di un offuscamento e di un eclisse di sole, di cui probabilmente non si è ancora sulla terra l'uguale? ... In realtà, noi filosofi e spiriti liberi, alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presentimento, di attesa, - finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro ad ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il nostro mare ci sta ancora aperto dinanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così aperto".

Nell'annunciare la morte di Dio, Nietzsche non distingue tra il Dio dei filosofi e il Dio dei cristiani. Tramonta, è giunta alla fine ogni fede in Dio, sia essa una fede cristiana o filosofica. La fede in Dio, anzi, è ormai una menzogna, è ormai onesto mantenersi puri dalla fede in Dio, bisogna provocare una sorta di crisi e di suprema decisione in merito all'ateismo. Esso si fa evidente perché è divenuta tangibile l'origine della religione. **L'origine dell'idea di Dio risiede nel sentimento di potenza proprio dell'uomo.** L'uomo, inizialmente di fronte a questo istinto di potenza, non ha la forza di assumerlo come suscitato da lui stesso, ma preferisce spiegarlo come suscitato da una potenza superiore che lo ha creato. Alcuni stati d'animo travolgenti, sopraffacenti, sono stati interpretati come ossessione, incantesimo, provocati da una potenza superiore e personale. Nei grandi affetti il senso della potenza pervade e travolge l'uomo fino a farlo dubitare della propria

persona. Egli non riesce a considerarsi come causa di questo sorprendente sentimento, preferisce attribuirlo a una divinità. La religione è una specie di spavento e di terrore di se stesso, uno straordinario senso di felicità e di altezza. In altri brani l'origine della religione è **legata al sentimento di autonegazione dell'uomo**. Ogni "no" detto a se stesso, alla propria naturalità, alla realtà del proprio essere, viene proiettato dall'uomo fuori di sé come Dio. La religione è espressione della decadenza della vita; in essa trovano sanzione ogni viltà e fiacchezza della vita. Dio è la vanità, la brama di potenza, l'impazienza, il terrore, la follia incantata e inorridita degli uomini. Soprattutto l'idea di Dio è invenzione dell'uomo, è l'opera e la follia dell'uomo. La religione è una parte della psicologia dell'errore.

A questo tipo di fondazione dell'ateismo possiamo contestare l'inadeguatezza. La deduzione di fenomeni religiosi da dati di fatto psichici rivela i meccanismi psicologici che possono influire nell'esperienza religiosa, ma non mina la questione della verità dell'esperienza religiosa.

In secondo luogo troviamo una fondazione storico – filosofica dell'ateismo. Il tramonto dell'idea di Dio è un evento storico. Nel presente sorge la coscienza del fatto che il vecchio Dio, in cui un tempo tutto il mondo ha creduto, non vive più, è morto in tutto e per tutto. Come si arriva alla morte di Dio? Per certi aspetti, ci direbbe il nostro autore, Dio non è morto oggi, ora, ma è stato già sempre morto. Ciò perché Dio è stato la grande contraddizione della vita, una maledizione sulla vita; il concetto di Dio, cioè, si è posto come negazione della realtà. I credenti hanno creato il loro Dio dal nulla; non c'è da meravigliarsi che ora Dio sia diventato per loro nulla. Ora la vita riflette su se stessa e smaschera la nullità di questo Dio nullo. Tale evento, però, non è frutto del caso, del destino, del processo necessario della storia ma avviene per l'intervento dell'uomo. L'uomo folle grida: *"Siamo stati noi ad ucciderlo, voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini"*. Sono ancora pochi coloro che intuiscono queste cose, e questi pochi rivelano una preoccupazione e una paura impari alla situazione. Ma ciò non modifica nulla in merito alla responsabilità dell'uomo per la morte di Dio. Questi pochi non hanno ancora una comprensione adeguata dell'evento perché hanno presenti solo le più immediate conseguenze di questo evento, e pensando al loro futuro prossimo, si attendono illuminazione, serenità, liberazione, incoraggiamento, una nuova aurora, un orizzonte libero, il mare aperto. Ma è importante, invece, riflettere anche sulle conseguenze più remote della morte di Dio. Essa è l'inizio di una serie di sconvolgimenti, capovolgimenti, catastrofi. Solo l'uomo folle, nella *Gaia Scienza*, è consapevole, o almeno prova a guardare alle conseguenze estreme. Proprio per questo egli è consapevole di essere arrivato troppo presto, di non vivere ancora nel suo tempo. L'evento della morte di Dio è ancora per strada, sta ancora facendo il suo cammino. L'atto dell'uccisione di Dio è ancora remoto e dispiegherà la sua piena efficacia solo nel futuro. Gli uomini del presente rimangono ancora attaccati a ciò che è passato da lungo tempo. Dio è morto ma, stando alla natura degli uomini, ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra. L'attuale religiosità cristiana è proprio la venerazione di un Dio che è morto da tempo. L'uomo folle, retoricamente, si era chiesto: che altro sono, ancora, queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio? Quali conseguenze, allora, dalla morte di Dio, da tale ateismo? Prima di tutto, si avvicina spaventosamente il quesito di Schopenhauer: ha dunque un

senso l'esistenza in generale? Ci vorranno un paio di secoli solo perché questo quesito possa essere compreso e sentito in tutta la sua profondità. Le risposte date finora da Schopenhauer e da Feuerbach sono giovanilmente premature, deprecabilmente ancor sempre cristiane. Non a caso i destinatari dell'annuncio della morte di Dio non sono in primo luogo i teologi, i credenti, ma sono gli atei superficiali, i nostri signori naturalisti e fisiologi che non sanno che cosa significhi aver perduto Dio. Sono coloro che ridono alle parole dell'uomo folle, perché irresponsabili; non sanno rendersi conto delle estreme conseguenze. Costoro non possono però sfuggire alla loro responsabilità; per questo l'uomo folle li trapassa con i suoi sguardi e ricorda: siamo stati noi ad ucciderlo, io e voi. La morte di Dio significa dapprima un grande sfacelo. Il discorso su Dio è diventato inattendibile e tutto ciò che fino ad ora ha ottenuto la sua certezza e la sua sicurezza crolla. Si susseguiranno demolizioni, distruzioni, decadimenti, capovolgimenti, fino ad una mostruosa logica dell'errore. Avverrà un'eclissi di sole senza precedenti sulla terra. Soprattutto ci sono tre immagini che esprimono la drammaticità dell'evento, che i concetti non riescono a rendere: *“Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora?”*. Si tratta di un avvenimento di una impossibilità vertiginosa, di un'assurdità spaventosa. Chi pronuncia queste domande è l'uomo folle, l'uomo che soffre per la morte di Dio perché cerca ancora il Dio estinto, perché alla sola idea della morte di Dio cade nel terrore. Anche percependo la terribile drammaticità di questo evento Nietzsche nega Dio, ogni Dio, in particolare quello della tradizione ebraico – cristiana. In nessun caso si propone come ricercatore di Dio, ma opta per un ateismo assoluto, onesto, che si proibisce la menzogna della fede in Dio. La stessa moralità cristiana ha vinto sul Dio cristiano perché ha tenuto vivo il concetto di veracità, preso con sempre maggior rigore e alla fine ha condotto a quella coscienza scientifica e a quella pulizia intellettuale che hanno fatto piazza pulita di Dio. La tesi del declino dell'idea di Dio è una visuale a carattere storico – filosofico, è un fatto irrevocabile che sorge da una necessità storica; egli considera la confutazione storica come quella definitiva. Non si potrà più parlare di Dio nel modo in cui si è fatto finora. La morte di Dio è un fatto fondamentale volto all'interpretazione della totalità dell'uomo e del mondo, un fatto che comporta notevoli conseguenze per l'ulteriore corso della storia. Il mare asciugato dice di un vuoto sconcolato, l'orizzonte strusciato via dice di uno spazio vitale senza prospettive, la terra sciolta dalla catena del sole dice il nulla senza fondo. L'uomo vive una caduta mortale, un disorientamento totale. Non abbiamo più di fronte il sollievo ingenuo e innocuo di Feuerbach per la morte di Dio. Nietzsche vuole richiamare alla coscienza la morte di Dio perché muti la situazione, vuole richiamare le grandi conseguenze dell'evento perché siano assunte con responsabilità. Qui si cela l'invito a superare non solo la morte di Dio, ma anche tutte le conseguenze della fede in Dio. L'ombra di Dio è comunque lunga. Aver lasciato la terra per imbarcarsi con la nave e salpare in pieno oceano, può dare all'inizio una sensazione piacevole: talvolta la discesa dell'oceano è come seta e oro, è un trasognamento della bontà. Ma verrà il momento in cui si renderà conto che l'oceano è infinito, e che non c'è nulla di più spiacevole dell'infinito. Non esiste più terra alcuna. L'ombra di Dio può consistere ad esempio nella credenza in una natura divinizzata, in un ordine ultimo, nell'esistenza di una finalità, di un orientamento, di

una razionalità. Ma non esiste più terra, il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità. Le verità degli uomini sono gli errori inconfutabili di tutta l'umanità; chi vuole essere grande deve essere crudele verso le proprie virtù. I pesi di tutte le cose vanno nuovamente determinati. Occorre diventare ciò che si è senza provare più vergogna davanti a se stessi. Bisogna guardarsi dalla compassione.

Gesù Cristo e il cristianesimo.

In questo rigetto di ogni tipo di fede in Dio e di metafisica, come considera Nietzsche la figura di Cristo? Nell'opera *L'Anticristo* prima di considerare il cristianesimo, egli premette alcune coordinate di fondo del suo pensiero maturate fin ora.

Che cosa è buono? Tutto ciò che nell'uomo accresce il senso della potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa. È cattivo invece tutto ciò che discende dalla debolezza.

Che cosa è allora felicità? La sensazione che la potenza cresce e che una resistenza viene vinta.

Alla luce di tutto questo il nostro autore demolisce le categorie sulle quali è stata costruita l'escatologia cristiana, le sue massime figure di bene: **la felicità non è appagamento, ma più potenza, non è pace in assoluto, ma guerra, non è virtù ma valentia**, per cui amare veramente gli uomini è aiutare a soccombere i deboli e i malriusciti. Purtroppo il cristianesimo si pone all'opposto del vero amore per gli uomini perché insegna la compassione attiva per i deboli e i malriusciti. Il vero amore per gli uomini richiede di allevare un nuovo tipo di uomo, di maggior valore, più degno di vivere, più certo di un futuro. Tale tipo di uomo è anche esistito sempre come caso fortunato, come eccezione. Ma nella storia dell'umanità è l'istinto della paura che ha elaborato la **morale del risentimento**, e un tipo di uomo opposto è stato formato, l'animale domestico, la bestia da gregge, l'uomo bestia malata, cioè il cristiano. Anzi, il cristianesimo ha condotto una guerra senza quartiere contro questo superiore tipo umano, ha censurato tutti i suoi istinti fondamentali, ha formato l'uomo cattivo, cioè l'uomo debole, mentre ha considerato l'uomo forte riprovevole. Il cristianesimo, nella storia, si è schierato dalla parte di tutto ciò che è debole, miserabile, malriuscito. Esso ha pervertito la ragione perché ha indotto a considerare i più alti valori della spiritualità come peccaminosi, fuorvianti, come tentazioni. Il cristianesimo è detta religione della compassione ma quest'ultima ha un effetto deprimente, fa perdere forza, vuole diminuire l'energia del sentimento vitale e accrescere il dolore, che in essa diventa contagioso. La compassione, poi, intralcia la legge dell'evoluzione che è invece la selezione. La compassione, per i cristiani, è diventata addirittura virtù per eccellenza, fonte di tutte le altre virtù, alimentando un pensiero e un atteggiamento nichilista, di negazione della vita. Il compatire è la *praxis* del nichilismo: essa moltiplica la miseria, conserva i miserabili, induce al nulla che poi viene smascherato con i nomi Dio, al di là, vita vera, nirvana, redenzione, beatitudine. La morale e la religione del cristianesimo non toccano nessun punto della realtà: pongono cause puramente immaginarie (Dio, io, anima, spirito, volere libero o non libero ...) ed effetti puramente immaginari

(peccato, redenzione, grazia, punizione, remissione dei peccati ...). Pongono relazioni tra esseri immaginari (Dio, spiriti, anime ...) e un'immaginaria scienza della natura (antropocentrica, non legata alle cause naturali). Pongono poi delle immaginarie psicologia e teleologia (pentimento, rimorso, tentazione diabolica, vicinanza di Dio). **Il mondo cristiano è un mondo di pura finzione** che si differenzia in peggio dal mondo dei sogni: il mondo dei sogni rispecchia la realtà, il mondo cristiano la falsifica, la svaluta, la nega. Ora, dice Nietzsche, ci siamo ravveduti perché non deriviamo più l'uomo dallo spirito o da una divinità, ma lo abbiamo ricollocato tra gli animali. Semmai l'uomo è l'animale più forte, più astuto. L'uomo non è neanche la grande intenzione recondita dell'evoluzione animale, cioè non è un coronamento della creazione: ogni creatura è su un identico gradino della perfezione accanto a lui. La fede nel concetto cristiano di Dio è la fede che un popolo ha ancora in se stesso. Nel Dio cristiano il suo popolo venera le condizioni della propria autoaffermazione, la giustificazione delle proprie virtù. Tale popolo proietta il suo senso di potenza in un essere a cui poter rendere grazie per tutto questo. Ma che cosa ha di specifico il Dio cristiano? Innanzitutto è un Dio cui poter fare sacrifici, e un popolo fiero è un popolo ricco, che vuole dare, e ha bisogno di un Dio cui fare sacrifici. Il Dio cristiano è un Dio che può giovare o nuocere, essere amico o nemico. Un Dio unicamente del bene e nel bene è un Dio castrato, al di fuori di ogni ideale. Un Dio cattivo è necessario quanto quello buono perché noi non dobbiamo la nostra esistenza alla tolleranza o alla compassione, ma alla selezione. Un Dio che non provi anche ira, vendetta, derisione, astuzia, violenza non interessa ad un popolo fiero. Poi le condizioni di vita del popolo mutano: esso sperimenta l'approssimarsi del declino, sente definitivamente dileguarsi la sua fede nel futuro, elabora le virtù dei sottomessi ed anche il suo Dio muta, diviene sornione, pavido, modesto, esorta alla pace dell'anima, a non odiare più, all'indulgenza, all'amore per l'amico come per il nemico, diviene il Dio dei deboli, dei malati.

Andiamo a vedere allora la storia genuina del cristianesimo. Già parlare di cristianesimo è un equivoco, perché nella storia c'è stato un solo cristiano, colui che è morto sulla croce. Gesù di Nazareth, andando in croce, ha vissuto una mala novella, un *Dysangelium* rispetto al Vangelo dei cristiani. La fede nella redenzione operata da Cristo non è cristiana, è cristiana solo una pratica di vita cristiana, un vivere come è vissuto colui che è morto sulla croce. Il cristianesimo autentico non è un credere, ma un fare, non un fare molte cose, ma un diverso essere. La cristianità non può essere ridotta a un tener per vero, ed in questo senso i veri cristiani non sono mai esistiti. Il vero cristiano è invece colui in cui dominano gli istinti, dietro il mantello della fede cristiana agisce l'odio istintivo contro ogni realtà, radice del cristianesimo. Il cristianesimo è allora una religione condizionata da errori, inventiva di dannosi errori ma non va sottovalutata perché è stata necessaria all'umanità. La sorte del Vangelo si è decisa con la morte in croce di Gesù. Il modo di morire di Gesù è un'esemplare maniera di morire, per la libertà (Gesù si è consegnato alla morte), per la superiorità ad ogni risentimento (Gesù non ha odiato, non ha restituito vendetta, non ha condannato i suoi uccisori). Gesù ha voluto dare la prova più forte, la dimostrazione del proprio insegnamento proprio con la sua morte. Il Regno di Dio da lui annunciato era proprio una esistenza simile, una morte simile, in cui egli ha considerato ognuno figlio di Dio, anche i suoi uccisori. Gesù, con la sua vita e la sua morte, ha abolito il concetto stesso di colpa, ha smentito ogni abisso tra Dio

e l'uomo. La buona novella da lui vissuta è stata proprio questa unità del Dio fatto uomo. La beatitudine è proprio in questo tipo di esistenza che unisce Dio e uomo senza sdoppiamenti. Gesù ha dato peso alla vita, a questa vita e a questa morte. Ma la morte di Cristo ha sconvolto i suoi discepoli, che non lo hanno capito. Di fronte a questa morte infamante costoro si sono chiesti: ma chi era costui? Che cosa è stato tutto ciò? I discepoli hanno talmente frainteso Gesù da pensare che tale morte confutasse la loro causa e il loro amore per lui, che si è preoccupato di rendere tutto necessario, di dare a tutto un significato e una ragione. Costoro hanno avuto allora bisogno di trovare un nemico, di bollare l'ebraismo al potere come uccisore di Cristo. Hanno interpretato Gesù come un ribelle contro l'ordine stabilito, e si sono sentiti ribelli contro tale ordine. In realtà Gesù non aveva voluto combattere nessuno, nella sua esistenza. I discepoli si sono lasciati sopraffarre da un sentimento antievangelico, il sentimento di vendetta: non hanno saputo perdonare quella morte, non si sono voluti fermare a essa, non hanno visto in essa il compimento del messaggio di Gesù. Sono emerse, invece, rivincita, giustizia. Quel Gesù appeso alla croce è il Messia, è risorto, si è rifatto e si vendicherà tornando alla fine dei tempi per giudicare gli uomini. Gesù è stato levato in alto rispetto agli uomini, e rispetto a se stesso. Dio non poteva permettere o volere la morte del Figlio. La mente turbata dei primi cristiani ha escogitato l'interpretazione sacrificale della morte di Gesù: Dio ha offerto suo Figlio come vittima in espiazione dei peccati. **Il sacrificio espiatorio, il sacrificio dell'innocente per i peccati dei colpevoli fu la fine del Vangelo.** Ecco la comparsa delle categorie del Redentore, del giudizio, del ritorno, della morte sacrificale, della risurrezione che ha proiettato la beatitudine in uno stadio posteriore alla morte. Sopraggiunge allora, nel cristianesimo, l'intervento nefasto di Paolo. Da buon rabbino, egli ha logicizzato tutto: se Cristo non è risorto da morte, allora è vana la nostra fede. Il Vangelo non è più la vita di Cristo, ma diventa una promessa irrealizzabile nella dottrina dell'immortalità personale insegnata come ricompensa. Paolo è un genio della logica dell'odio. Egli ha inchiodato il Redentore alla croce, non si è più interessato alla vita storica di Gesù di Nazareth, alla sua persona, ma l'ha dimenticata a vantaggio della storia del primo cristianesimo. Egli ha falsificato anche la storia di Israele, considerandola come la preistoria dell'operare suo e dei primi cristiani. I profeti hanno profetizzato il Redentore e la storia di Israele tendeva già alla storia del cristianesimo. Paolo ha spostato tutto il peso e il valore della vita di Gesù dietro l'esistenza di Gesù, nella menzogna del Cristo glorioso e risuscitato. Egli, in realtà, mirava alla potenza, ad usare idee, teorie o simboli con cui si possono tiranneggiare le masse. La credenza dell'immortalità e la dottrina del giudizio fondano la tirannide del cristianesimo perché castrano nell'uomo quanto di benefico c'è nei suoi istinti, perché tolgono salute all'anima favorendo i malriusciti, i peggiori, le anime più deboli.

L'oltre – uomo.

Ora ci chiediamo: chi è l'uomo nuovo, antitesi del cristiano, che sarà in grado di diventare Dio, di assumere una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi?

Ecco allora **Zarathustra, l'oltre – uomo, il super – uomo**, la controfigura del cristiano. Zarathustra è l'uomo che supera se stesso, che entra in una storia più alta, che diventa uguale agli dei. Una annotazione di forma: l'opera *Così parlò Zarathustra*, uscita negli anni '82 – '85, non ha più la forma del saggio, del trattato o della raccolta di aforismi, come le opere precedenti del nostro autore, ma è un lungo poema in prosa, che come modello il Nuovo Testamento, con la tipica struttura in versetti. Nei Vangeli trova concretizzazione l'arte di mentire santamente. Bisogna calzare i guanti quando si legge il Nuovo Testamento, perché vi è tanta sozzura: non vi è nulla di libero, mite, franco e leale, ci sono cattivi istinti senza il coraggio di assumerli. La prima parte di quest'opera è scritta da Nietzsche in seguito ad un periodo di grave depressione, fisica e psichica. A Roma, nel 1882, dopo aver concluso la *Gaia Scienza*, egli si innamora di Lou Salomè, una giovane russa attraente e intelligente. Egli viaggia con lei e con l'amico Paul Rée in Svizzera, a Lucerna. Anche l'amico Paul Rée era innamorato di Lou Salomè. Inoltre Nietzsche era fortemente inibito, in questo rapporto, dagli intrighi di sua sorella gelosa. Alla fine egli chiede all'amico Rée di patrocinare la sua causa presso Lou Salomè, che respinge però la sua proposta di matrimonio. Egli si estranea allora dalla donna, rompe con la sorella e con la madre, si separa dall'amico Paul Rée. Egli fugge in Italia, a Rapallo, sul perentorio di Portofino, a trascorrere l'inverno peggiore della sua vita. Egli, in dieci giorni, scrive la prima parte dello Zarathustra, la contro - bibbia di una contro – religione. Egli inizia a predicare nella speranza di battere la Bibbia e di sradicare ogni religione. Egli sceglie la figura di Zarathustra, un fondatore di religione persiano e pre – cristiano, che ha insegnato come virtù suprema il dire la verità e il tirare bene con l'arco, che per primo ha predicato il dualismo tra bene e male e ne ha annunciato il superamento. Zarathustra insegna il super – uomo, perché l'uomo è qualcosa che deve essere superato. Ma, chiede, che avete fatto per superarlo? Occorre superare l'uomo mediante l'uomo, e Zarathustra è il primo esempio in tal senso. Nell'opera è chiaro anche il riferimento a Darwin: come l'uomo ha superato la scimmia, così il super – uomo deve andare oltre l'uomo. Qual è la meta dell'evoluzione? Non Dio e il suo Regno, ma il super – uomo e il suo potere. Costui è il senso della terra e la nostra volontà deve scegliere questo. Egli è colui che abita una terra senza cielo, un al di qua senza al di là, un mondo senza retro mondo, è colui che vive in un corpo senza anima spirituale. Egli, dopo la morte di Dio, subentra al posto di Dio. Insegnare il super – uomo significa infatti insegnare a rimanere fedeli alla terra, a non credere a chi propone speranze sovraterrene. Questi ultimi disprezzano la vita e hanno stancato la terra: ora, con la morte di Dio, possono scomparire. Un tempo il crimine più alto era il sacrilegio contro Dio, oggi la cosa più orribile è il sacrilegio contro la terra, è apprezzare di più le viscere dell'imperscrutabile piuttosto che il senso della terra. In passato l'anima guardava al corpo con disprezzo, lo considerava come sua tomba, e pensava di potersi liberare dal corpo e dalla terra. Ora non l'uomo, ma solo il super – uomo può sopportare la morte di Dio. Egli diventa la mèta della terra sciolta da ogni catena, cioè è colui capace di assumere il nulla senza fondo. Egli è colui che può tracannare il mare, è colui cioè che è capace di vivere in un vuoto sconcolato, in uno spazio vitale senza prospettive, è colui che è capace di amare e di accettare il divenire, di amare dunque che l'uomo sia una transizione e un tramonto, e non un'anima immortale. Il super – uomo diviene il forte e il saggio, l'amante e il distruttore, il nuovo modello di uomo, il promotore di un

mutamento radicale di civiltà. Egli sottopone a critica i valori tradizionali e tutto ciò che esiste, si oppone ai maestri di virtù e ai sacerdoti, ai poeti e ai santi, ai compassionevoli, alla vecchia pazzia del bene e del male, e propone una celebrazione della vita, del corpo, della sanità, dei piaceri della carne, delle passioni che diventano fonte di gioia, della guerra, della lotta, dell'odio, della severità e dell'obbedienza; una celebrazione delle nature forti, dei guerrieri e dei soldati, di contro all'indocile schiera dei dotti, una celebrazione dei pochi aristocratici di contro ai troppi, agli inutili e al loro Stato democratico, una celebrazione infine della volontà di potenza, che costituisce la vera mèta della vita e al cui servizio deve porsi ogni volontà di verità. In ogni essere vivente si trova una volontà di potenza, anche nella volontà di colui che serve vi è la volontà di essere padrone. Il super – uomo raccoglie il segreto che la vita gli ha confidato di se stessa: io sono il continuo e necessario superamento di me stessa. Sullo sfondo è presente la teoria dell'evoluzione di Darwin: l'energia della vita e la sua evoluzione, la lotta per l'esistenza, in cui esistono solo i più duri, la scelta e la selezione naturale dei più forti.

L'eterno ritorno dell'identico.

Nella terza parte dello *Zarathustra*, scritta a Nizza nel 1844, troviamo l'altra grande concezione nietzschiana: **l'eterno ritorno dell'Uguale**. Tale concezione è legata alla cosiddetta filosofia del mattino, al **meriggio**. Il meriggio, da una parte, è un momento di liberazione perché ci si è liberati dal mondo vero, dalle strutture metafisiche, dalla stessa idea di Dio. Nietzsche ripercorre la storia del presunto "mondo vero", inizialmente attingibile dal saggio, per cui il saggio è in esso; meglio ancora io, Platone, sono la verità. Poi il mondo vero diventa inattingibile ma è promesso al pio, al virtuoso: è la dottrina della redenzione promessa al peccatore. L'idea si cristianizza. Poi il mondo vero diviene inattingibile, indimostrabile, impromettibile; si riduce ad essere una consolazione e un imperativo nel pensiero kantiano. Poi il mondo vero diviene inattingibile, non raggiungibile, sconosciuto. In quanto sconosciuto non è più neanche vincolante: è il momento del positivismo. Poi il mondo vero è un'idea che non serve più a niente, diviene inutile e superflua: è il momento della morte della metafisica. Ma in un'ulteriore fase, tolto di mezzo il mondo vero, è tolto di mezzo anche il mondo apparente, ed è l'inizio di Zarathustra. Il meriggio è anche l'ora senza ombre, perché non c'è più neanche l'ombra del mondo vero, cioè il mondo apparente. L'idea dell'eterno ritorno è la conseguenza più abissale della scomparsa anche del mondo apparente. Nella filosofia del mattino il filosofo compare come un legislatore, un inventore di valori per fondare una nuova storia. Il nostro autore annotava che non basta annunciare una nuova dottrina ma bisogna trasformare con la forza gli uomini perché possano riceverla. Emerge quasi nel nostro filosofo una tensione ad una efficacia storico – politica. Nietzsche tenta allora di legiferare in vista di una nuova umanità. Nell'ultima fase, quella del meriggio, degli ultimi scritti, si insiste molto sul tema della decisione, che però sembra contrastare con l'idea dell'eterno ritorno. L'idea dell'eterno ritorno è già proclamata nell'apofittico 341 della *Gaia scienza*: *"Il peso più grande. Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse:*

questa vita, come tu ora la vivi, e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di meno capovolta e tu con essa, granello nella polvere. Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che ha così parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso in cui questa sarebbe stata la tua risposta: tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe, la domanda per qualsiasi cosa: vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?, graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?"

L'idea dell'eterno ritorno probabilmente si presenta a Nietzsche come possibile fondazione metafisica del nichilismo tipico della filosofia del mattino. Non ci si può limitare a contemplare dall'alto il processo degli errori che hanno reso profondo questo mondo. La dottrina dell'eterno ritorno dell'identico presuppone **l'esigenza di una redenzione del tempo**. L'uomo della tradizione platonico – cristiana è tormentato da uno spirito di vendetta perché è prigioniero della struttura lineare del tempo. L'uomo del passato è l'uomo frammentato perché si infrange sotto il peso del macigno del passato, del "così fu". La volontà non può nulla contro il macigno del passato, del "così fu". Il tempo non può camminare a ritroso e la volontà non può rimuovere il macigno del "così fu". La volontà matura allora avversione contro il tempo, contro il "così fu" e tale avversione conduce allo spirito di vendetta. Dove c'è una sofferenza, lì nasce sempre una punizione. Se tutto perisce (ecco la concezione lineare del tempo), tutto è degno di perire. Ogni "così fu" è un enigma, una causalità orrida, finché la volontà non diventa creativa, assume il "così fu" e dice: "così volli che fosse", per dire poi: io così voglio, così vorrò. La volontà di potenza è chiamata a creare al di sopra di ogni conciliazione. La redenzione è data in una radicale modificazione del modo di vivere il tempo. **La concezione lineare del tempo è la struttura edipica del tempo**, perché ogni attimo è figlio che divorca il padre (il momento che lo ha ricevuto) ed è destinato a sua volta ad essere divorato dal momento che lo seguirà. La temporalità lineare si articola in passato, presente e futuro, ciascuno irripetibile (il passato non ritorna più, il presente non è stato e non sarà, il futuro non è ancora). In essa ogni momento ha senso solo in funzione degli altri, sulla linea del tempo. Allora non è possibile la felicità perché nessun momento vissuto ha in sé la pienezza del senso. Invece l'idea dell'eterno ritorno chiede che ogni attimo della nostra vita diventi eterno e si ripeta all'infinito, quindi ogni attimo deve avere una pienezza di senso, quindi solo un essere perfettamente felice nell'attimo può volere una sua ripetizione eterna. Oltre al versante etico, abbiamo allora anche il versante cosmologico dell'idea dell'eterno ritorno: una tale piena felicità è possibile solo in un mondo radicalmente nuovo che non è più nella cornice di una temporalità lineare. Attimi di esistenza così pieni e intensi da poter essere voluti come eternamente ritornanti sono possibili solo con la soppressione della distinzione tra mondo vero e mondo apparente, e

forse con il recupero di una visione greca, presocratica, del mondo in opposizione a quella ebraico – cristiana. Cosmologicamente, la dottrina dell’eterno ritorno dice la finitezza della forza del cosmo. La misura della forza del cosmo è determinata, non è infinita. Il numero dei mutamenti e degli sviluppi di tale forza non è misurabile ma non è neanche infinito, bensì determinato. Anche se l’eterno ritorno fosse una pura possibilità, esso avrebbe comunque il potere di trasformarci come per secoli ha fatto la metafisica e la sua concezione lineare del tempo. Sempre nell’opera *Zarathustra*, nella terza parte,, c’è un discorso che ha per oggetto sempre la teoria dell’eterno ritorno, *La visione e l’enigma*. Zarathustra compie una passeggiata su un impervio sentiero di montagna, e lo segue lo spirito di gravità, metà talpa, metà nano, metà storpio. Questo demonio e nemico capitale gli canta un ritornello, che è la versione da nani dell’eterno ritorno:

“Guarda questa porta carraia! Continuai: essa ha due volti, due sentieri convergono qui: nessuno li ha mai percorsi fino alla fine. Questa lunga via fino alla porta e all’indietro: dura un’eternità. E quella lunga via fuori dalla porta e davanti – è un’altra eternità. Si contraddicono a vicenda questi due sentieri: sbattono la testa l’uno contro l’altro: e qui, a questa porta carraia, essi convergono. In alto sta scritto il nome della patria: attimo. Ma chi ne percorresse uno dei due – sempre più avanti e sempre più lontano: credi tu nano che questi sentieri si contraddicano in eterno? Tutte le cose diritte mentono, borbottò il nano, sprezzante. Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo. Tu, spirito di gravità! dissi io incollerito, non prendere la cosa troppo alla leggera! ... Da questa porta carraia che si chiama attimo comincia all’indietro una via lunga, eterna: dietro di noi è un’eternità. Ognuna delle cose che possono camminare, non dovrà forse già avere percorso una volta questa via?.

